

Bogoslavni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

ETIKA IN RELIGIJA V TEHNOLOŠKI (DIGITALNI) DOBI

| | |
|-------------------------|---|
| Bojan Žalec | <i>Ali je umetna inteligenca inteligenca v pravem pomenu besede?</i> |
| Jonas Miklavčič | <i>Ideal transparentnosti v digitalni dobi</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Etični in teološki izzivi velikih jezikovnih modelov</i> |
| Mateja Centa Strahovnik | <i>Identiteta in pogovorni sistemi umetne inteligence</i> |
| Roman Globokar | <i>Razprava o dostojanstveni smrti</i> |
| Stjepan Štivić | <i>Kiborgizacija</i> |
| Borut Pohar | <i>Pomen tehnologije in religije ...</i> |
| Rok Gregorčič | <i>Tehnološki razvoj v luči Habermasove etike diskurza</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Slovenska religiologija v digitalni dobi</i> |
| Nik Trontelj | <i>Vera</i> |
| Urška Jeglič | <i>Širjenje salafizma na Balkanu s pomočjo digitalne tehnologije</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Ruska revolucija in slovensko narodno vprašanje</i> |
| Ivan Platovnjak et al. | <i>Technology as the Elixir of Immortality</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Izzivi za identiteto Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega</i> |
| David Kraner | <i>Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev</i> |
| Tadej Stegu | <i>Lepota in kerigma v tehnološki dobi</i> |
| Janez Vodičar | <i>Avtoriteta na področju vzgoje in verovanja v digitalni dobi</i> |
| Iva Nežič Glavica | <i>Pedagogika 3.0' ali oris edukacije v digitalni dobi</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Pasti spletne pornografije in pasti raziskovanja pornografije</i> |
| Snežana Brumec idr. | <i>Razumevanje simbolov Jakobove školjke ...</i> |

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 83

2023 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 83
Leto 2023**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2023

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****ETIKA IN RELIGIJA V TEHNOLOŠKI (DIGITALNI) DOBI***ETHICS AND RELIGION IN THE TECHNOLOGICAL (DIGITAL) AGE*

- 811 Uvodnik / Editorial (Bojan Žalec)**
- 813 Bojan Žalec – Ali je umetna inteligenca inteligenca v pravem pomenu besede? Vprašanje psihičnih značilnosti in generalnosti**
Is Artificial Intelligence an Intelligence in the True Sense of the Word? The Issue of Mental Characteristics and Generality
- 825 Jonas Miklavčič – Ideal transparentnosti v digitalni dobi**
The Ideal of Transparency in the Digital Era
- 839 Vojko Strahovnik – Etični in teološki izzivi velikih jezikovnih modelov**
Ethical and Theological Challenges of Large Language Models
- 853 Mateja Centa Strahovnik – Identiteta in pogovorni sistemi umetne inteligence**
Identity and Conversational Artificial Intelligence
- 865 Roman Globokar – Razprava o dostojanstveni smrti**
A Discussion on Death with Dignity
- 883 Stjepan Štivić – Kiborgizacija: nastanek in razvoj pojma**
Cyborgisation: Origin and Evolution of the Concept
- 893 Borut Pohar – Pomen tehnologije in religije v kontekstu de Chardinove teistične evolucije**
The Meaning of Technology and Religion in the Context of Teilhard de Chardin's Theistic Evolution
- 911 Rok Gregorčič – Tehnološki razvoj v luči Habermasove etike diskurza**
Technological Progress in Light of Habermas' Discourse Ethics
- 923 Mari Jože Osredkar – Slovenska religiologija v digitalni dobi**
Slovenian Religiology in the Digital Age
- 935 Nik Trontelj – Vera – odgovor na osamljenost sodobnega človeka v luči osnovnega bogoslovja**
Faith – the Answer to Loneliness of Contemporary Man in the Light of Fundamental Theology
- 945 Urška Jeglič – Širjenje salafizma na Balkanu s pomočjo digitalne tehnologije**
Spreading Salafism to the Balkans through Digital Technology
- 957 Simon Malmenvall – Ruska revolucija in slovensko narodno vprašanje: katoliški (akademski) pogled iz prve polovice 20. stoletja**
Russian Revolution and Slovenian National Question: A Catholic (Academic) View from the First Half of the Twentieth Century

973 Ivan Platovnjak and Tone Svetelj – Technology as the Elixir of Immortality – Resurgent Philosophical and Spiritual Enigma of Human Imprisonment
Tehnologija kot eliksir nesmrtnosti – Obujena filozofska in duhovna uganka človeškega zapora

985 Robert Petkovšek – Izzivi za identiteto Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega v sodobnem evropskem prostoru
Challenges for the Identity of the Congregation of the Mission in the Contemporary European Context

1003 David Kraner – Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev
Loneliness and Distraction in the Social Media Network

1023 Tadej Stegu – Lepota in kerigma v tehnološki dobi
Beauty and Kerygma in the Technological Age

1035 Janez Vodičar – Avtoriteta na področju vzgoje in verovanja v digitalni dobi
Authority in Education and Religion in the Digital Age

1049 Iva Nežič Glavica –,Pedagogika 3.0' ali oris edukacije v digitalni dobi
"Pedagogy 3.0" or an Outline of Education in the Digital Age

1061 Tomaž Erzar – Pasti spletne pornografije in pasti raziskovanja pornografije
Traps of Internet Pornography and Traps of Its Researching

DRUGA RAZPRAVA / OTHER ARTICLE

1071 Snežana Brumec in Slavko Krajnc – Razumevanje simbolov Jakobove školjke in rumene puščice na Caminu v luči Luckmannove teorije simbolov in izpovedi romarjev
Understanding the Symbols of the Jacob's Shell and the Yellow Arrow on the Camino in the Light of Luckmann's Theory of Symbols and Pilgrims' Testimonies

OCENA / REVIEW

1087 Alojzije Čondić, *Bijahu postojani* (Dj 2,42) (Andrej Šegula)

IN MEMORIAM

1091 Zasl. prof. dr. Ciril Sorč (1948–2023) (Anton Štrukelj)

NOVI DOKTORJI IN NOVE DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

1095 Marja Avberšek Platiša, Obravnava telesnih zaznav pri mladostnikih v relacijski družinski terapiji (Robert Cvetek)

- 1097 Damjan Ganc**, Etični in procesni vidiki terapevtovega samorazkrivanja v relacijski individualni, zakonski in družinski terapiji (**Lia Katarina Kompan Erzar**)
- 1099 Katja Kozlovič**, Mrežna soodvisnost med poklicno obremenjenostjo, partnerskim odnosom in vzgojo otrok (**Stanko Gerjolj**)
- 1101 Jasna Klara Lipovšek**, Vloga navezanosti otrok in mladostnikov s sladkorno boleznijo tip 1 pri presnovni urejenosti in telesni odzivnosti na stres (**Maja Drobnič Radobuljac**)
- 1102 Matjaž Muršič Klenar**, Razumevanje sekularne dobe pri Charlesu Taylorju kot napetost med imanenco in transcendenco (**Anton Jamnik**)
- 1104 Andrej Omulec**, Povezava psihosocialnega razvoja s stili starševske vzgoje ter njegovo spodbujanje v relacijski družinski terapiji (**Robert Cvetek**)
- 1106 Meta Skubic**, Doživljanje materinstva in podporni model terapevtske obravnave na prehodu v starševstvo pri ženskah z izkušnjo rojstva otroka s carskim rezom (**Barbara Simonič**)
- 1108 Ana Šeremet**, Posttravmatska stresna motnja in navezanost med hrvaškimi vojnimi veterani in njihovimi ženami (**Christian Gostečnik**)
- 1110 Stjepan Štivić**, Etični status človeškega telesa in meje njegovega izboljšanja v luči kiborgizacije (**Robert Petkovšek in Štefan Grosek**)
- 1112 Andreja Tasič**, Kakovost odnosov v primarnih družinah odvisnic od alkohola (**Stanko Gerjolj**)

CELOLETNO KAZALO (2023) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2023)

SEZNAM RECENZENTOV (2023) / LIST OF PEER-REVIEWERS (2023)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS

SODELAVCI / CONTRIBUTORS**Snežana BRUMEC**

sociologija, doktorska študentka Sociology, Ph.D. Student
 Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta University of Maribor, Faculty of Arts
 Ulica Toneta Melive 3, SI – 3210 Slovenske Konjice
snezana.brumec@student.um.si

Mateja CENTA STRAHOVNIK

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

Robert CVETEK

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

Maja DROBNIČ RADOBULJAC

medicina, dr., izr. prof. Medicine, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Medicinska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Medicine
 Vrazov trg 2, SI – 1000 Ljubljana
maja.radobuljac@signmf.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

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

Stanko GERJOLJ

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

Roman GLOBOKAR

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

Christian GOSTEČNIK

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

Rok GREGORČIČ

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

Anton JAMNIK

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

Urška JEGLIČ

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

Lia Katarina KOMPAN ERZAR

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

Slavko KRAJNC

liturgika, dr., prof. Liturgy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc@teof.uni-lj.si

David KRANER

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

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Anthropology of Religion,
 dr., doc. Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Jonas MIKLAVČIČ

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

Iva NEŽIČ GLAVICA

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

Mari Jože OSREDKAR

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

Robert PETKOVŠEK

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

Ivan PLATOVNJAK

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

Borut POHAR

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

Tanja REPIČ SLAVIČ

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

Barbara SIMONIČ

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

Tadej STEGU

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

Stjepan STIVIĆ

filozofija, dr., raziskovalec Philosophy, Ph.D., Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stjepan.stivic@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

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

Tone SVETELJ

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

Andrej ŠEGULA

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

Anton ŠTRUKELJ

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

Nik TRONTELJ

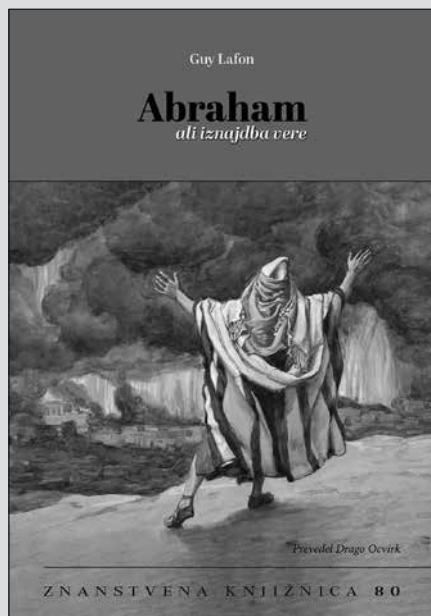
osnovno bogoslovje, dr., asistent Fundamental Theology, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@teof.uni-lj.si

Janez VODIČAR

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

Bojan ŽALEC

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



Guy Lafon

Abraham ali iznajdba vere

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

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

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

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

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

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

Etika in religija v tehnološki (digitalni) dobi *Ethics and Religion in The Technological (Digital) Age*

Uvodnik

Razvoj tehnologije je v zadnjih desetletjih doživel silovit razmah. Vstopili smo v digitalno dobo, ko je večina informacij že digitalno opisana in omogoča digitalno obdelavo ter uporabo. Naša tehnološka doba je digitalna doba. Izraz ,digitalizacija' pa se ne nanaša samo na tehnični vidik, ampak tudi na aspekte psihičnega, socialnega, družbenega, kulturnega in duhovnega vpliva digitalizacije. Digitalizacija zajema vse ravni in področja človekovega življenja in jih pomembno preobraža. Je dvorezen meč: po eni strani omogoča izboljšave, po drugi strani pa predstavlja nevarnost – ali pa so njeni učinki že kar dejansko škodljivi. Nevarnost je korenita: pod vprašaj je postavljena človeškost in človečnost človeka. Nekateri govorijo kar o ,preseganju' človeka. Pojavile so se ideologije, kot je (radikalni) transhumanizem, ki so z razumevanjem človeka, kot ga zasledimo v izročilu (svetovnih) religij, nezdržljive. Vse bolj se uveljavlja scientistični pogled na človeka, ki tega redukcioniistično razume v pojmih algoritmov in obdelave podatkov. Ta pogled marsikje – na pomembnih pozicijah moči in odločanja – izpodriva personalistično in humanistično razumevanje človeka, po katerem je človek ustvarjeno, telesno in odnosno bitje, umeščeno v svoje okolje ter odprto v svet in presežnost. Tak pogled je osnova pripoznavanja človeka kot svobodnega bitja.

Vsi ti pojavi zahtevajo sodoben (kritičen) odziv teologije, filozofije in drugih humanističnih ved. Te morajo relevantne pojave proučiti, jih po potrebi utemeljeno zavrniti in s svojimi spoznanji podati osnovo za izdelavo smernic etičnega ravnanja ter reguliranja življenja v digitalni dobi. Najti moramo ustrezen kompromis – srednjo pot – med omogočanjem razvoja znanosti in tehnologije, njene uporabe na eni strani ter zaščito človeka, človeškosti in človečnosti na drugi. Temu namenu sledijo tudi članki v pričujoči številki.

Številka prinaša obravnavo različnih vidikov, vrst in oblik tehnologije, posebno pozornost pa namenjamo umetni inteligenci. Umetna inteligenca se je izkazala za osrednjo tehnologijo sedanosti in prihodnosti. Velik napredek v razvoju umetne inteligence predstavlja globoko družbeno spremembo, ki bo korenito spremenila človekov življenjski svet – veliko bolj, kot ga že je, v obsegu in na način, ki si ga še ne moremo zares predstavljati in oceniti. V prihodnosti bodo sistemi umetne inteligence vse bolj vključeni v naše (vsakdanje) življenje in delo. Mnogi to razumejo kot temeljno revolucijo v človekovem bivanju. Kajti tehnične inovacije nimajo

le velikega potenciala za podporo človekovi dejavnosti, na primer raziskovalni, komunikacijski, ekonomski, zdravstveni, temveč spreminjajo človekovo okolje in resničnost ter hkrati vplivajo na človeka samega: tako na njegovo zunanost in telesnost kot tudi na njegovo ‚notranjost‘. Oblikujejo in spreminjajo njegovo telo, način razmišljanja in doživljanja; predstavljajo izziv za človekovo razumevanje samega sebe in resničnosti. Ti izzivi tehnologije zadevajo tako rekoč vse vidike in področja človekovega življenja, vključno z etičnimi in religijskimi, ki se jim še posebej posvečamo. Namen pričujoče številke je povečati in poglobiti njihovo razumevanje ter prispevati k reševanju problemov, ki jih razvoj tehnologije prinaša.

Številka je tematsko bogata in raznovrstna. Uvajajo jo filozofski prispevki (Žalec, Strahovnik, Miklavčič, Štivič, Pohar, Gregorčič), ki se ukvarjajo z opredelitvijo pojma inteligence, izzivi velikih jezikovnih modelov, vprašanjem transparentnosti, kiborgizacijo, ter razumevanjem (vloge in pomena) tehnologije pri pomembnih mislecih (de Chardin, Habermas). Strahovnik Centa predstavlja sodobne izzive identitete z vidika pogovornih robotov. Članki Osredkarja, Trontlja in Malmenvalla ponujajo pogled z zgodovinske perspektive, prva dva z religiološke, zadnji pa v okviru slovenske intelektualne zgodovine. Podoben pristop odlikuje Petkovškov članek o Misijonski družbi. Jeglič religiološko raziskuje širjenje salafizma na Balkanu v digitalni dobi. Pedagoški in psihoterapevtski sklop tvorijo članki Vodičarja, Nežič Glavice, Erzarja in Kranerja, ki se ukvarjajo s problemi avtoritete, sodobne pedagoške paradigme – ki je primerna za digitalno dobo –, problemom spletne pornografije ter osamljenostjo mladih. Platovnjak in Svetelj povezujeta teološke in filozofske vidike v svoji raziskavi tehnologije z vidika duhovnosti, telesnosti in nesmrtnosti. Teološki sklop dopolnjujeta prispevka Globokarja in Steguja. Prvi v kontekstu vprašanja evtanazije predstavlja različna razumevanja človekovega dostojanstva in se zavzema za njegovo odnosno razumevanje, drugi se posveča kerigmi in lepoti v tehnološki dobi.

Vidimo torej, da ima številka medpanožni značaj. Avtorji o problemih razpravljamo z različnih vidikov: filozofskega, teološkega, (bio)etičnega, religiološkega, kulturološkega, psihološkega in psihoterapevtskega, pedagoškega, zgodovinskega in drugih. Verjamemo, da lahko izzive in probleme, s katerimi se ukvarjamo v tokratni številki, razumemo bolje, če se jih lotimo z različnih, medsebojno dopolnjujočih se vidikov – etična in religijska vprašanja ter problemi, ki so povezani s tehnologijo, digitalizacijo, umetno inteligenco itd., so namreč zelo kompleksni in večplastni, zato zahtevajo raziskovanje in razjasnitev z različnih plati.

Bojan Žalec

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 813—823

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 165.2:004.89

DOI: 10.34291/BV2023/04/Zalec

© 2023 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Ali je umetna inteligenca inteligenca v pravem pomenu besede?

Vprašanje psihičnih značilnosti in splošnosti *Is Artificial Intelligence an Intelligence in the True Sense of the Word?*

The Issue of Mental Characteristics and Generality

Povzetek: Središčno vprašanje prispevka je formulirano že v naslovu. Avtor zagovarja minimalno definicijo inteligence: inteligenca je samostojno reševanje problemov. Stopnja inteligence je odvisna od kompleksnosti problemov in stopnje samostojnosti njihovega reševanja (Klaus Mainzer). V skladu s to definicijo avtor ugotavlja, da že obstajajo inteligentni stroji. To so sistemi UI,¹ ki so zmožni globokega učenja. Avtor v članku predstavlja kritike trditve, da je UI inteligentna v dobesednem pomenu – in ne zgolj metaforičnem. Te kritike temeljijo na ugovorih, ki jih lahko razdelimo v dve osnovni skupini. Zagovorniki prve linije kritike kot bistvene attribute inteligence navajajo psihične zmožnosti (kot sta fenomenalna zavest in zavedanje) in živost, pri čemer pojem umetnega življenja zavračajo kot nesmisel. Neživi in nepsihični sistemi so zgolj prilagodljivi, ne pa inteligentni sistemi. Predstavniki druge skupine trdijo, da so nepogrešljive značilnosti inteligence splošnost, intuicija, zdravorazumskost in zmožnost abdukcije. Avtor omenjene kritike analizira in ugotavlja, da njihovi zagovorniki dobrih razlogov proti minimalni definiciji niso podali.

Ključne besede: definicija inteligence, samostojno reševanje problemov, pripisovanje inteligence umetni inteligenci, psihični atributi, splošnost

Abstract: The central question of the article is already formulated in the title. The author advocates a minimal definition of intelligence: intelligence is independent problem solving. The level of intelligence depends on the complexity of the problems and the degree of independence in solving them (Klaus Mainzer). According to this definition, the author notes that intelligent machines already exist. These are AI systems that are capable of deep learning. In the paper, the author presents criticisms of the claim that AI is intelligent in the literal sense

¹ Od tu naprej bomo za izraz umetna inteligenca uporabljali kratico UI.

and not just in the metaphorical sense. These criticisms are based on objections that can be divided into two basic groups. Proponents of the first line of criticism cite mental abilities (such as phenomenal consciousness and awareness) and aliveness as essential attributes of intelligence, rejecting the notion of artificial life as nonsense. Inanimate and non-mental systems are merely adaptive, not intelligent systems. Representatives of the second group claim that the indispensable characteristics of intelligence are generality, intuition, common sense and abduction. The author analyses the aforementioned criticisms and concludes that their proponents have not given good reasons against the minimal definition.

Keywords: definition of intelligence, independent problem solving, attribution of intelligence to artificial intelligence, generality, mental attributes

1. Pojem inteligence kot take: zagovor minimalne definicije

Menimo, da oblikovanje človeku podobne UI v okvirih trenutnega znanja, možnosti in raziskovalne paradigme UI ni verjetno (Larson 2021; Chollet 2017).² Kljub temu, da UI ni verjetna in je omejena, pa se zastavlja vprašanje, ali je v primeru trenutno obstoječe UI upravičeno govoriti o inteligenci v pravem oz. dobesednem pomenu besede ali pa ne (in gre v tem primeru samo za metaforično rabo)? Naš končni sklep v tem prispevku je, da v določenem smislu o inteligentnosti obstoječe UI vendarle lahko govorimo upravičeno – in da gre pri tem za več kot zgolj metaforo.

1.1 Človeška inteligenca in UI: samostojnost in odvisnost

UI je kot inteligenca odvisna od človeške inteligence in brez nje ni mogoča. Tu nimamo v mislih zgolj dejstva, da je UI ustvaril človek, ampak močnejšo trditev: človeški um je za obstoj UI kot inteligence trajen pogoj (Müller 2021, 364) – UI brez človeškega uma ne more obstajati. UI ima lastnosti – npr. samostojno reševanje problemov –, zaradi katerih lahko o njej na določen način govorimo kot inteligenci v pravem smislu. Toda tudi če sodobni UI določeno mero samostojnega reševanja problemov lahko pripišemo, pri tem ne smemo pozabiti, da je zgolj orodje človeka in da je delovanje takšne ‚intelligence‘ trajno odvisno od človeškega uma. UI brez človeka namreč sploh nima problemov (Fuchs 2021, 41–42): nima lastnih problemov, nima problemov, ki bi jih reševala – in jih brez človeka, ki jo uporablja, ni zmožna imeti. UI ‚ima‘ probleme, ki jih rešuje, samo posredno, kot orodje človeka.

² Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ ter temeljnega raziskovalnega projekta J6-4626 „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredičene umetne inteligence“, ki ju financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Poleg tega je rezultat raziskovanja v sklopu mednarodnega projekta „Teološki, filozofski in etični izzivi umetne inteligence in novih tehnologij (2023–2024)“, ki ga TEOF UL izvaja v okviru razpisa „Nova obzorja za znanost in religijo v Srednji in Vzhodni Evropi (Univerza v Oxfordu; John Templeton Foundation)“.

Tako brez človeka UI potrebnega pogoja za inteligentnost ne izpolnjuje: je namreč zgolj inteligentno orodje. Orodje lahko deluje v skladu s svojo pravo funkcijo le takrat, ko ga kdo uporablja. To velja tudi za UI: svojo funkcijo inteligentnega reševanja problemov lahko opravlja samo, če jo kdo uporablja – ta kdo pa je človek. Bistvena razlika med človeško in umetno inteligenco ni inteligentnost, ampak to, da človeška inteligenca ni golo orodje, temveč sestavni del človeškega uma, ki ni orodje. UI pa ni sestavni del človeškega uma, ampak zgolj njegovo orodje, kar pomeni, da je tudi orodje človeške inteligence. To pomeni, da je UI kot inteligenca eksistenčno odvisna od človeške inteligence, obratno pa ne velja: človeška inteligenca je kot taka od UI neodvisna. To dokazuje že preprosto dejstvo, da je obstajala dolgo pred nastopom UI in – vzporedno neodvisno od nje obstaja še sedaj. Ob tem opozarjamo, da te trditve veljajo za umetno UI kot jo poznamo sedaj – tj. inteligenco, ki nima zmožnosti splošnosti, intuicije, zdravega ali praktičnega razuma, abdukcije, skratka lastnosti, ki so bistvene in ključne značilnosti človeške inteligence (Larson 2021). ‚Samostojnost‘ UI je torej drugačna kot samostojnost človeške inteligence.

1.2 Globoko učenje

UI je v zadnjih letih dosegla pomembne dosežke z razmahom globokega učenja (Walsh 2017, 61–65). Globoko učenje je strojno učenje, ki ga izvajajo nevrnske mreže. Nevronske mreže so lahko biološke, kakršne imamo v možganih, ali pa umetne. Sestavljene so iz nevronov. Nevroni so sestavljeni iz telesa in izrastkov oz. žic, ki se stikajo v sinapsah oz. križiščih ali vozliščih. Nevroni procesirajo podatke in med seboj komunicirajo, sprejemajo in pošiljajo signale. Globoko učenje izvajajo mreže, ki so globoke, kar pomeni, da imajo več slojev med seboj povezanih nevronov. Sisteme nevrnskih mrež je mogoče prilagoditi tako, da pravilno prepoznajo vzorce. Lahko jih tudi izurimo, da se sami prilagajajo in vzorce prepoznajo samodejno.

»O globokem učenju govorimo takrat, ko se sistem »učik iz primerov, ko vozlišča vsakokratne nevrnske mreže tako obteži, da lahko po učni fazi posploši naučeno prepoznavanje vzorcev. Tako nastavljen sistem lahko pregleda nove podatkovne zapise in poskuša v njih prepoznati naučene prototipe vzorcev.« (Müller 2021, 353)

Tako so sistemi zmožni prepoznavanja novih struktur, ki s programom ni bilo vnaprej določeno. V tem smislu govorimo o ‚samostojnosti‘ sistema. Tovrstna zmožnost učenja sistemom omogoča prožnost in plastičnost ‚ravnanja‘, zaradi česar lahko mnoge naloge rešujejo uspešneje od togih ekspertnih sistemov iz sedemdesetih in osemdesetih let prejšnjega stoletja. Globoko učenje so omogočili globoke mreže in zelo zmogljivi računalniki, ki lahko hitro izvedejo veliko število operacij in obdelajo velikansko število podatkov. Dosežki globokega učenja so vidni na področju prepoznavanja slik in jezika, ki sta bili šibki točki klasične umetne inteligence. O veliki zmogljivosti, ki so jo tako dosegli sistemi UI, pričajo številni primeri zmag nad človeškimi konkurenti. Slovit je primer Googlovega računalniškega sistema AlphaGo, ki je premagal južnokorejskega mojstra azijske igre go, za igranje katere mora biti človek inteligenčen, ustvarjalčen in zmožen strateškega

razmišljanja (Walsh 2017, 34–6; Müller 2021, 353). Zaradi omenjenih zmožnosti in dosežkov sistemom UI mnogi pripisujejo inteligentnost v smislu samostojnega reševanja problemov. Po drugi strani pa nekateri kljub vsemu tega mnenja ne delijo.

2. Kritika mentalističnega in vitalističnega zavračanja inteligentnosti: psihičnost in živost nista potrebna pogoja za inteligentnost

Oglejmo si primer ostre kritike stališča, da lahko UI upravičeno pripišemo inteligentnost. Podal jo je ugledni nemški raziskovalec, psihiater in filozof Thomas Fuchs, ki inteligenco povezuje predvsem z živostjo in psihičnimi značilnostmi, kot so zavedanje, uvid, razumevanje, doživljanje (Fuchs 2021, 35; 41ff). Problem Fuchsove argumentacije je, da te ključne postavke svojega argumenta nikjer ne dokaže. S Fuchsom se lahko celo strinjamo, da je človeška inteligenca taka, da temelji na uvidu, zavedanju itd. Toda to še ne pomeni, da je taka nujno vsaka inteligenca. Zakaj bi morali sprejeti tak pojem inteligence? Strinjamo se, da so živost, fenomenalna izkustva, zavedanje itd. to, kar človeka bistveno ločuje od stroja. Lahko sprejmemo celo, da so te lastnosti bistvene za človeško inteligenco – toda zakaj bi morali sprejeti, da so te stvari potrebne za inteligenco kot tako?

Da to nikakor ni razvidno samo po sebi, dokazuje razumevanje sodobnega nemškega filozofa Tobiasa Müllerja, ki razlikuje med zavestjo, mišljenjem in inteligenco (Müller 2021, 345ff). Sestavine zavesti in mišljenja, kot ta izraz uporablja Müller, opisujemo s pojmi tipa kvalitativno ali fenomenalno izkustvo (npr. takšnosti, *qualia*), poseben način (fenomenalnega) doživljanja (kako je biti ..., *what-is-likeness*),³ doživljanje (nem. *Erleben*), subjektivnost, zavedanje, razumevanje, uvid, refleksija itd. Nič od tega ne moremo pripisati sistemom UI – s tem se strinja tudi Müller. Pa vendar iz tega ne sklepa (kot Fuchs), da UI zaradi tega ne bi mogli pripisovati inteligentnosti sploh. Müller meni – tako kot mi – da lahko tudi UI »po analogiji s človeško inteligenco« (349–350) inteligentnost v določenem smislu pripišemo, vendar pa se moramo pri tem zavedati vseh razlik med človeško inteligenco in UI. Müller inteligenco definira kot samostojno reševanje problemov,⁴ medtem ko zavedanja in drugih psihičnih lastnosti kot potrebnih pogojev zanjo ne navaja – opredelitev inteligence kot samostojnega reševanja problemov pa prevzema od znanstvenika in filozofa Klaus Mainzerja (Mainzer 2016, 3; Müller 2021, 349).

Če sprejmemo, da je samostojno reševanje problemov zadosten pogoj za inteligenco, potem lahko sprejmemo, da stroji niso takšni kot ljudje: da UI ni zmožna stvari, ki so ključne za človeka in njegovo inteligenco, da človeka oz. njegovega

³ O tem govori slavna in sedaj že ‚klasična‘ razprava Thomasa Nagla *Kako je biti netopir* (Nagel 1990).

⁴ Pravzaprav niti ni potrebno, da inteligenco definiramo kot samostojno reševanje problemov, da bi Fuchsovo argumentacijo lahko utemeljeno zavrnil. Dovolj je, da sprejmemo predpostavko, da je samostojno reševanje problemov za pripis inteligentnosti zadosten pogoj.

uma ne moremo naložiti na računalnik itd. – toda iz tega še ne izhaja, da artefakti ne morejo biti inteligentni. Človeška inteligenca je drugačna od inteligence UI, toda to še ne pomeni, da druga sploh ni inteligenca.

Če se strinjamo, da za pripis inteligence zadostuje samostojno reševanje problemov, lahko inteligentnost UI spodbijemo po dveh poteh: da dokažemo, da UI problemov sploh ne rešuje, ali tako, da utemeljeno zanikamo, da jih rešujejo samostojno. Fuchs ne zanika zgolj, da bi UI probleme reševala samostojno, ampak, da jih sploh rešuje. Njegov argument za neinteligentnost strojev je naslednji: stroji problemov sploh ne rešujejo, ker zanje problemi niti ne obstajajo. Probleme rešuje uporabnik UI, ne pa inteligenca sama. Ta argument je spet povezan s postavko, da stroji nimajo zavedanja, razumevanja, vrednotenja, skratka določenih psihičnih lastnosti. Ker se UI ne zaveda in ne vrednoti, po Fuchsovem mnenju o problemu sploh nima predstave – za stroj ni nobenega problema, in ga zato tudi ne rešuje. Probleme z uporabo UI rešuje človek (Fuchs 2021, 42).

Glede pravkar navedenega se lahko s Fuchsom strinjamo, vendar pa moramo takoj dodati, da s tem Fuchs ni še prav nič dokazal, da UI ni inteligentna v dobesednem pomenu, saj iz tega, da x nima (lastnih) problemov, še ne izhaja niti, da x problemov ne more reševati, niti, da jih ne more reševati samostojno. Fuchsova argumentacija je neprepričljiva, saj ponovno že predpostavlja, kar bi moral šele dokazati – in sicer to, da iz umanjkanja psihičnih značilnosti, kot so zavedanje, razumevanje, uvid, tudi vrednotenje, izhaja odsotnost inteligence. Kot že omenjeno, pa zgolj ni razvidna – kar kažeta primera Müllerja in Meinzerja ter vrste drugih uglednih strokovnjakov.

Iz tega, da je x orodje, še ne izhaja, da x ne more biti inteligenčen. Prav tako iz odsotnosti lastnih motivov ne moremo sklepati, da x ni inteligenčen – niti iz orodnosti niti iz odsotnosti motivov namreč ne izhaja, da x ni sposoben samostojnega reševanja problemov. Ta samostojnost je lahko manjša ali večja – toda zanikati, da stroji določeno samostojnost pri reševanju problemov imajo, se zdi ob tem, česar je sodobna UI zmožna, neprepričljivo. Nobena od obeh zgoraj omenjenih poti zanikanja inteligentnosti UI se spričo razvoja in dosežkov sodobne inteligence ne zdi prepričljiva ali obetavna. Nekaj dokazov za to lepo strne že sam Fuchs, ko k svojemu stališču predvideva ugovore. Tako pravi, da

»imamo zdaj opravka z novo generacijo UI, in sicer s stroji, ki se »učijo«. To so umetne nevronske mreže, sposobne simulirati prilagoditvene sposobnosti možganov. Podobno kot biološke sinapse so povezave med nevroni, modeliranimi v računalniku, numerično obtežene in se vnosu signalov v procesu urjenja prilagajajo (globoko učenje). Pogosto uporabljene povezave se okrepijo, redko uporabljene se prekinejo. Tako so sistemu predstavljeni tisoči podobnih vzorcev, na primer različne različice obraza, dokler se ne odzove na razporeditev slikovnih pik, ki se bo najverjetneje ponovila, tj. obraz ‚prepozna‘. Takšni sistemi lahko tudi razlikujejo na primer med psi in mačkami, prepoznavajo glasove na mobilnih telefonih ali prevajajo – in so prisotni že vsepovsod.« (Fuchs 2021, 33)

Neprestan razvoj avtonomne kibernetike oz. robotike bo vodil v razvoj androidov, ki jih bo od ljudi oz. človeških oseb vse težje razlikovati. Katera je fundamentalna inovacija robotike v primerjavi s klasično UI? Operativna mobilnost in kvazitelesna interakcija robotom omogočata, da razvijejo nove oblike povratne informacije in prilagoditev, ki segajo onkraj zmožnosti stacionarnih prilagajajočih se sistemov. Roboti so postali netrivialni stroji, v katerih ne potekajo zgolj preddoločeni programi, ampak lahko regulirajo tudi lasten odnos do okolja. Interaktiven prilagajajoči se stroj se lokalizira v prostoru in ima v tem smislu sam sebe za predmet. Zaznava rezultate svojega vedénja v okolici in lahko také svoj lastni program modificira. Roboti se lahko prilagajajo na podlagi telesnega modela sebe, ki so ga generirali sami. Tako se je štirinožni robot po amputaciji ene noge zmozel prilagoditi tako, da lahko hodi tudi s tremi nogami (35–36).

Prilagoditveni procesi robotov temeljijo na ‚učenju‘ in utelešenosti. Seveda ne gre za pravo utelešeno subjektivnost, ker roboti ne doživljajo zares. A stalna povratna informacija iz resničnega stika s predmeti in prostori jim omogoča, da algoritme optimizirajo tako, kot tega ni bilo mogoče doseči s predhodnim centralnim programiranjem. Ta pristop veliko bolj temelji na vedénju – veliko bolj je decentraliziran, od spodaj navzgor in, če se tako izrazimo, ‚analogen‘, kot je zapisal Fuchs –, učenju skozi delovanje. Ker postopek posnema načela evolucije, lahko na neki način govorimo tudi o evolucionirani robotiki ali umetnem ‚živiljenju‘.⁵ Taki postopki so klasični pristop v UI, temelječ na vnaprej določenih programih (od zgoraj navzdol), potisnili v ozadje – vsaj pri funkcijah, kot so nadzor gibanja in orientacija. So pa klasični sistemi še vedno boljši za abstraktne dejavnosti (36).

Fuchsov odgovor na ugovore na podlagi zgoraj navedenega je, da sta v primeru strojev izraza ‚učenje‘ in ‚prepoznavanje‘ uporabljena samo v prenesenem pomenu besede, metaforično. Dobesedno pa stroji nič ne prepoznavajo in se ne učijo, ampak se samo prilagajajo. Zakaj ne? Zato, ker nimajo psihičnih zmožnosti, ki so za učenje in prepoznavanje potrebne. Fuchs učenje opredeljuje kot pridobivanje novih znanj oz. veščin na podlagi doživljanja (nem. *Erlebnis*) ali živega izkustva (ang. *living experience*). Sistemi UI pa nimajo nobenega doživljanja, nobenega živega izkustva (Fuchs 2021, 33). Prepoznavanje temelji na uvidu, zavedanju, razumevanju – sistemom UI pa ne moremo pripisati nič od tega. Človeško učenje temelji na uvidu ali ‚intuiciji‘, ki v različnih kontekstih prepozna isti lik (nem. *Gestalt*) – globoko učenje strojev pa na statistiki, ki je v osnovi induktivno sklepanje na osnovi številnih podatkov; na izredno hitri obdelavi ogromne količine podatkov (Larson 2021, 127; 133ff). Zato se računalnik nauči ‚prepoznati‘ obraz po več milijonih ‚ogledov‘, otroku ali človeku pa so za to lahko dovolj že ogledi, ki jih lahko preštejemo na prste ene roke (Fuchs 2017).

Ne glede na bogastvo in zanimivost Fuchsovih besedil pa moramo vendarle ugotoviti, da se tudi v zavračanju pomislekov ali ugovorov na podlagi zgoraj navedenega Fuchs zateka k argumentiranju, ki smo ga že omenili kot njegov stalni oz.

⁵ O umetnem živiljenju lahko po Fuchsu govorimo samo v prenesenem smislu, dobesedno pa je pojem umetnega živiljenja po njegovem mnenju nesmisel, saj je protisloven (Fuchs 2021, 38).

ponavljajoči se način zavračanja inteligentnosti UI: preprosto zatrjuje, da je za specifično človeške stvari – in torej tudi za inteligenco – potrebno zavedanje, um, ki interpretira, razume itd. Tega pa računalnik nima. Temelj njegove interpretacije je torej, da računalnik nima potreb in nobenih psihičnih značilnosti, kot so intencionalnost, prepričanje, želje, čustva, občutki ugodja ali neugodja, vrednotenje, nameni, motivi, odločanje itd. O vseh teh stvareh lahko pri računalniku govorimo samo metaforično, ne pa dobesedno – nič od tega računalnik nima. Zakaj ne? Zato, ker nima človeškega telesa in ker ni živ. Ni zavesti brez življenja in ni psihičnih lastnosti brez živosti. Če pa entiteta nima psihičnih značilnosti, ki jih ima človek, potem tudi ne more izvajati opravil, ki jih izvaja človek. Ne more se učiti, ne more imeti zdravega razuma, intuicije itd., kar pa pomeni, da ne more biti inteligentna v pravem pomenu besede. Navedene trditve v Fuchsovi argumentaciji delujejo kot temeljne premise, ki jih ne dokazuje, ampak jih predpostavlja kot resnične. S tem pa predpostavlja – kot smo že omenili –, kar bi moral šele dokazati.

Bolj zmerno, trezno, stvarno in znanstveno previdno (in zato bolj sprejemljivo od Fuchsovega) je stališče že omenjenega Tobiasa Müllerja. Kot rečeno, Müller meni, da je sistem inteligenten, če lahko probleme rešuje učinkovito in samostojno. Stopnja inteligence pa je odvisna od stopnje samostojnosti, stopnje kompleksnosti problema in stopnje učinkovitosti postopka reševanja problema (Mainzer 2016, 3; Müller 2021, 349). Kot opozarja Müller, že uporaba izrazov ‚samostojno‘ in ‚problem‘ inteligenco postavlja v smotrnostno-racionalni sklop, kajti v procesu reševanja problema gre za doseg cilja in premagovanje ovir. To pomeni, da mora biti določen cilj dosežen s primernimi in kar se da učinkovitimi sredstvi ter metodami. S tem je reševanje problemov izvorno postavljeno v zavestni življenjski proces nekega ciljno orientiranega bitja, ki samo od sebe določeno rešitev išče takó, da si predstavlja in predvideva prihodnje situacije (Fuchs 2020, 45ff). Čeprav je pri tem v mnogih primerih rešitev mogoče najti tudi s pomočjo računalnika, je računalnik le orodje, s katerim lahko pri izvornem problemu računamo določene vidike, ki se dajo kvantificirati (Müller 2021, 349). Vendar pa ta povratna vezava na človeški kontekst problema po mnenju Müllerja ne izključuje možnosti, da lahko inteligenco analogno pripišemo tudi računalniku – kolikor se to nanaša na njegove zmožnosti, da učinkovito izvede določene izračune, ki zadevajo kakšen delni vidik človeškega problema (349–350). Pri tem analognem prenosu pa moramo upoštevati, da se pomen besede ‚samostojno‘ v kontekstu UI spremeni. ‚Samostojno‘ tu pomeni iskanje novih vzorcev v podatkih, ki so jih vnaprej določili inženirji in programerji, medtem ko gre pri živem bitju dejansko za intrinzično dejavnost, ki je vpeta, vključena, integrirana v njegov življenjski proces (350).

Fuchsova napaka je, da pojem inteligence – ki pa kot tak, po svoji vsebini ali bistvu, ni niti vitalističen niti psihičen, ampak funkcionalen – vitalizira in psihologizira.⁶ Iz dejstva, da je bila edina inteligenca, poznana do pojava računalnikov, inteligenca živih in psihičnih bitij, Fuchs neutemeljeno posplošuje, da je to edina

⁶ Kot se izrazi Müller, pojem inteligenca v kontekstu reševanja problemov označuje praktično zmožnost (2021, 349).

možna inteligenca. Poleg tega inteligenco kot tako brez utemeljitve počloveči. Iz dejstva, da človeško inteligenco spremljajo zavedanje, uvid, razumevanje itd., sklepa, da to velja za inteligenco kot tako. Vendar za ta sklep ne navaja argumentov, sklicevanje na samorazvidnost pa, kot že rečeno, nima prave teže in ni prepričljivo.

3. Splošnost

Druga linija argumentiranja proti minimalni definiciji temelji na trditvi, da je bistvena značilnost prave inteligence oz. inteligence kot take splošnost. To argumentacijo lahko zasledimo v knjigi *Mit o umetni inteligenci* Erika J. Larsona (2021). Larson se tu sicer osredotoča na dokazovanje, zakaj ni verjetno, da bi v okviru sedanje raziskovalne paradigme pri raziskovanju UI prišlo do oblikovanja človeku podobne UI in eksplozije inteligence (Irwing John Good (Good 1965; Chollet 2017)⁷), vendar pa v knjigi najdemo izjave, ki kažejo na to, da meni, da je splošnost bistvena značilnost ne le človeške ali človeški podobne inteligence, ampak tudi inteligence kot take. Da bi to trditev bolje razumeli, si na kratko oglejmo, kaj je s splošnostjo inteligence mišljeno.

Da bi dosegel zadane cilje, se mora vsak sistem strojnega učenja naučiti nekaj specifičnega. Raziskovalci temu pravijo, da stroj usmerimo pristransko. Pristranskost v strojnem učenju torej pomeni, da je sistem oblikovan in nastavljen tako, da se nauči nekaj določenega (Larson 2021, 28). To pa seveda pomeni ustvarjanje aplikacij za reševanje ozkih problemov (28–29). Zato se denimo sistemi globokega učenja, ki jih npr. Facebook uporablja za prepoznavanje človeških obrazov, niso hkrati naučili, kako izračunati davke (29). Stanje je dejansko še slabše: raziskovalci so ugotovili, da če sistem strojnega učenja usmerijo pristransko oz. specializirajo, da se nauči posebne aplikacije ali naloge, to pomeni, da bo slabše deloval pri drugih nalogah. Obstaja obratno sorazmerje med uspehom sistema, da se nauči neke določene stvari, in zmožnostjo, da se nauči neke druge naloge (29) – to velja celo za zelo podobne naloge. Računalniški sistem, ki se nauči vrhunškega igranja šaha, se ne bo naučil vrhunškega igranja goja – in obratno. Sistem za go je bil oblikovan specifično, tj. s posebno pristranskostjo za učenje (pravil) goja. Težava je,

⁷ Cholletov članek o neverjetnosti t. i. eksplozije inteligence je sprožil veliko zanimanje. Do sedaj ima že več kot osemnajst milijonov ogledov. Izraz ‚eksplozija inteligence‘ je v 60. letih 20. st. uporabil britanski matematik – Turingov sodelavec – Irwing John Good za trditev o nastopu superinteligence, ki se bo razvila do nepredstavljive stopnje. Ta razvoj bo potekal s silovitim naraščanjem. Chollet v članku dokazuje, da taka eksplozija ni verjetna. Njegovo dokazovanje je relevantno za današnji čas, ko se ponovno pojavljajo trditve o eksploziji inteligence, formulirane kot napovedi nastopa singularnosti (Kurzweil 2005), superinteligence (Bostrom 2020) in podobno. »Leta 1965 je I. J. Good prvič opisal pojem ‚eksplozije inteligence‘, ki se nanaša na umetno inteligenco (UI), z naslednjimi besedami: »Naj ultrainteligentni stroj definiramo kot stroj, ki lahko daleč preseže vse intelektualne dejavnosti katerega koli človeka – še tako pametnega. Ker je načrtovanje strojev ena od teh intelektualnih dejavnosti, bi ultrainteligentni stroj lahko oblikoval še boljše stroje; potem bi nedvomno prišlo do ‚eksplozije inteligence‘ in človeška inteligenca bi ostala daleč zadaj. Tako je prvi ultrainteligentni stroj zadnji izum, ki ga mora človek kdaj narediti – pod pogojem, da je stroj dovolj ubogljiv, da nam pove, kako ga obdržati pod nadzorom.« (Chollet 2017)

da se pristranskosti ne moremo znebiti, ker je sestavni del strojnega učenja. Vsak UI sistem učenja, ki ga ne usmerimo pristransko, se pri uporabi za poljubne probleme ne obnese nič bolje od naključnega uspeha. Resnično nepristranski sistem (sistem, ki ga raziskovalci ne usmerijo pristransko) je neuporaben. Strojni sistem se torej nauči tistega, kar želijo njegovi oblikovalci. Pristransko usmerjanje dejansko pomeni, da sistem naredimo ozkega v smislu, da njegove uporabe ni mogoče posplošiti na ostala področja. Ozkost je od uspešnosti sistema neločljiva – ozkost in uspešnost sta pri strojnih sistemih plati istega kovanca (30).

Larson v knjigi nazorno pokaže, da je za splošnost inteligence potrebna abdukcija. Abdukcija je posebna vrsta sklepanja, ki ni ne dedukcija ne indukcija. Gre za neke vrste ugibanje, ki pa ni golo ugibanje – vključuje intuicijo, analizo in zdravi razum (157–190). Za oblikovanje splošne UI bi potrebovali takšno teorijo abdukcije, ki bi bila dovolj uporabna za inženirje in programerje, da bi lahko oblikovali splošno UI. Take teorije pa nimamo in po mnenju mnogih vrhunskih inženirjev in programerjev je tudi še zdaleč ni na vidiku. Za oblikovanje splošne UI nam torej manjka temeljna teorija (190).

S takim razumevanjem pomena splošnosti se vsekakor lahko strinjamo. Splošnost je bistvena značilnost človeške inteligence – in oblikovanja splošne UI v sklopu sedanje paradigme ni na vidiku.

Zato ni razumno, da bi pričakovali nastop človeku podobne inteligence, kaj šele superinteligence, ki bi človeško v vseh pogledih neizmerno prekašala. S čim Larson utemeljuje trditev, da je splošnost bistvena značilnost inteligence kot take? V celotni knjigi z ničemer! To pa pomeni, da značilnost, ki je bistven atribut človeške inteligence, brez dobrega razloga kot bistveno lastnost razširja na inteligenco kot tako. Larson zagreši podobno napako kot Fuchs, čeprav se ne osredotoča na iste vidike človeške inteligence kot Fuchs: brez tehtnega razloga počloveči pojem inteligence kot take.

4. Zaključek

Dokazovanje, da UI problemov ne rešuje – ali da jih do določene mere ne rešuje samostojno –, ni prepričljivo, pa tudi ne trditev, da problemi, ki UI jih rešuje, niso kompleksni. Torej ostane le še možnost, da UI kljub samostojnemu reševanju problemov inteligentnost odrekamo. To že v luči zgoraj navedenih razlogov ni razumna opcija. Zato ugotavljamo, da je najbolj razumna pojmovna shema, ki sprejema minimalno definicijo inteligence. To definicijo vsekakor lahko obdržimo, kajti njeni kritiki nič zares ne dokazujejo – ker že kar predpostavljajo, kar naj bi šele dokazali. Minimalna definicija je v skladu z razširjeno uporabo izraza inteligenca in s prepričanjem mnogih strokovnjakov za umetno inteligenco. Vse navedeno kaže na to, da je breme dokaza, zakaj je ta definicija neprimerna, na njenih kritikih. Kritiki pri njenem zavračanju zagrešijo *petitio principii*, pa tudi njihovi drugi razlogi so za zavrnitev minimalne definicije neprepričljivi, čeprav upravičeno opozarjajo

na velike nevarnosti, ki jih napačno razumevanje inteligence prinaša. Vendar pa te nevarnosti ne izhajajo iz sprejemanja minimalne definicije, ampak iz napačnih trditev o verjetnosti, da se lahko oblikuje oz. nastopi človekovi podobna inteligenca ali celo superinteligenca, ki bi človeško inteligenco močno prekašala – in to ne samo pri ozko določenih nalogah.

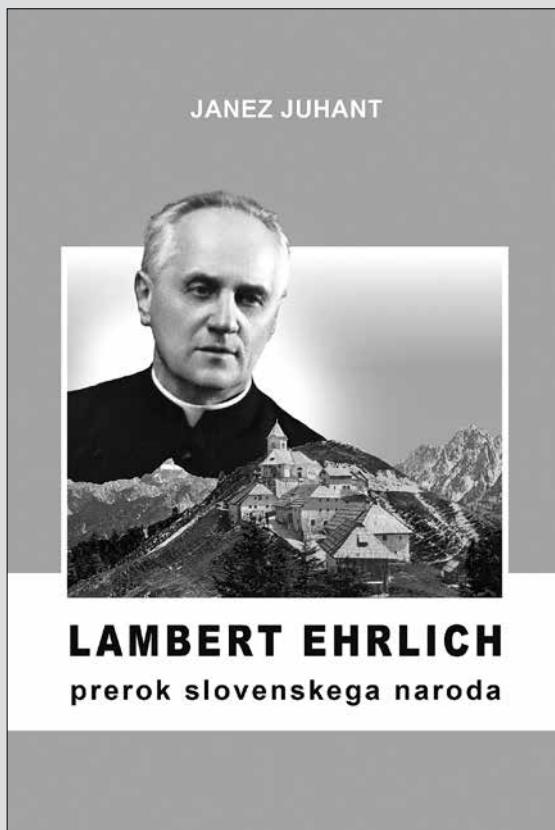
Sprejemanje minimalne definicije prispeva k jasnejši pojmovni shemi s posebnim pojmom za zmožnost samostojnega reševanja problemov – ne glede na vse ostale lastnosti. To je pomembna zmožnost, ki označuje kvalitativno razliko med entitetami, ki jo posedujejo, in tistimi, ki je ne. Ta kvalitativna razlika je vsekakor drugačna od tiste, ki jo označujejo pojmi, kot so psihično, fenomenalna zavest, zavedanje, živo, splošnost, intuicija itd. Če inteligentnost pojmuje kot tako, da že implicira omenjene lastnosti, te kvalitativne razlike ne zamejimo jasno. Če pa se strinjamo, da je za samostojno reševanje problemov koristno in celo potrebno uporabljati poseben pojem – kateri pojem je za to oznako boljši kandidat kot inteligentnost? Zato ugotavljamo, da je pojmovna shema, ki pojma inteligentnosti v pomenu minimalne definicije ne vsebuje, v resnici nejasna in nenaravna. Take pojmovne sheme so dejansko lahko škodljive, omogočajo zlorabe in podcenjujejo intuitivnost človeškega mišljenja, ki se odraža tudi v tem, da določeno uporabo pojma občuti kot naravno. Zato je opredelitev inteligence pomembno vprašanje – ne gre le za prazno in brezplodno pričkanje o uporabi besede, za t. i. golo besedno vojno. Brezkompromisno zavračanje naravne in jasne pojmovne sheme prav lahko kaže na prisotnost predsodkov. Nevarnostim, izzivom in problemom, ki jih razvoj umetne inteligence prinaša, pa ne bomo kos tako, da bomo gojili predsodke in se odpovedovali stvarni, naravni in razumni uporabi pojmov,⁸ kar bi pomenilo svojevrstno goljufanje – ampak tako, da bo naša kritična drža filozofije in javne teologije temeljila na sprejemanju stvarnosti, ki med drugim prinaša izziv umetne inteligence v dobesednem pomenu besede. Kritična ost mora biti usmerjena v izrabo širjenja trditev o (inteligentni) umetni inteligenci za ideologije in ravnanje, ki ogrožajo človeka, človečnost in spoštovanje njegovega dostojanstva.⁹ Težava torej ni v sprejemanju umetne inteligence kot inteligence, prav nasprotno, temveč v interpretaciji implikacij tega sprejemanja – in njihovi zlorabi.

⁸ Ta je vedno že intuitivna. Intuicijo pa seveda lahko poskusimo zajeti v eksplicitni definiciji pojma.

⁹ Primerki takšne ideologije so ,teorije' nekaterih transhumanistov. Za kritično razpravo o njih prim. Pouliquen 2022; Petkovšek in Žalec, ur. 2021; Klun 2019; Strahovnik 2019; Globokar 2019; Osredkar 2019; Platovnjak in Svetelj 2019; Stegu 2019; Vodičar 2019; Pohar 2019; Štivic 2021; Sturm 2021; Dittrich 2021.

Reference

- Bostrom, Nick.** 2020. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- Chollet, François.** 2017. The implausibility of intelligence explosion. *Medium*. 27. 11. <https://medium.com/@francois.chollet/the-possibility-of-intelligence-explosion-5be4a9eda6ec> (pridobljeno 22. 8. 2023).
- Dittrich, Tristan Samuel.** 2021. Transhumanistisches Glückstreben und christliche Heilshoffnung: Ein Vergleich. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:452–474.
- Fuchs, Thomas.** 2017. Verkörpertes Wissen – verkörpertes Gedächtnis. V: Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs in Christian Tewes, ur. *Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie*, 57–77. Berlin: Walter de Gruyter.
- — —. 2020. *Die Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- — —. 2021. *In Defense of Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropologie*. Oxford: Oxford University Press.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Good, Irving John.** 1965. Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine. *Advances in Computers* 6:31–88. [https://doi.org/10.1016/s0065-2458\(08\)60418-0](https://doi.org/10.1016/s0065-2458(08)60418-0)
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–600. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/klun>
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. London: Duckworth Overlook.
- Larson, Erik J.** 2021. *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mainzer, Klaus.** 2016. *Künstliche Intelligenz – Wann übernehmen die Maschinen?*. Berlin: Springer.
- Müller, Tobias.** 2021. Künstliche Intelligenz und menschliches Selbstverständnis: Zu anthropologischen Herausforderungen der Digitalisierung. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:341–364.
- Nagel, Thomas.** 1990. Kako je biti netopir. V: Douglas R. Hofstadter in Daniel C. Dennett, ur. *Oko duha*, 399–410. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/osredkar>
- Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec, ur.** 2021. *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*. Zürich: Lit.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Pohar, Borut.** 2019. Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:643–656. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/pohar>
- Pouliquen, Tanguy Marie.** 2022. *Čar novih tehnologij in transhumanizem: 115 vprašanj*. Ljubljana: Družina.
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–692. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/stegu>
- Strahovnik, Vojko.** 2019. Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:601–610. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/strahovnik>
- Sturm, Wilfried.** 2021. Transhumanismus und Digitalisierung: Theologisch-anthropologische Perspektiven. *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143, št. 3:425–451.
- Štivič, Stjepan.** 2021. Upanje v krščanstvu in transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:849–856. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/stivic>
- Vodičar, Janez.** 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:693–704. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/vodicar>
- Walsh, Toby.** 2017. *Android Dreams: The Past, Present, and Future of Artificial Intelligence*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd.



Janez Juhant

Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 825—838

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 17:005.332.5:004.9

DOI: 10.34291/BV2023/04/Miklavcic

© 2023 Miklavčič, CC BY 4.0

Jonas Miklavčič

Ideal transparentnosti v digitalni dobi

The Ideal of Transparency in the Digital Era

Povzetek: Danes živimo v dobi transparentnosti, ki sta jo omogočila tako digitalna tehnologija kot tudi ideal transparentnosti. Za razumevanje izvora tega ideala si moramo pojem transparentnosti najprej ogledati. Pojem transparentnosti, ki izvorno izhaja iz optike, skozi svojo evolucijo sčasoma neha označevati lastnost materiala, skozi katerega lahko gledamo, in začne označevati stvar, ki jo lahko vidimo. Tako izraz pridobi tudi svojo metaforično rabo in začne označevati lastnost iskrenih ljudi. Transparentnost kot epistemološka in moralna vrednota se s tem razširi na mnoga področja ter postane splošna in načelna zahteva sodobne družbe, kot taka pa postane tudi ideal. Sodobna zahteva po transparentnosti vsega na pomemben način posega v možnost pristinih medosebnih odnosov in možnost vzpostavljanja etike same. Če digitalna doba zahteva transparentnost vsega, je morda čas, da transparentnost zahtevamo tudi od transparentnosti same.

Gljučne besede: transparentnost, ideal, etika, digitalna družba, tehnologija

Abstract: Today we live in an era of transparency, made possible by digital technology and the ideal of transparency. To understand the origins of this ideal, we must first look at the concept of transparency. The notion of transparency, which originally derives from optics, has evolved from being a property of the material through which we can see to being a thing that we can see. In this way, the term also acquires its metaphorical use and begins to denote a quality of sincere people. Transparency as an epistemological and moral value is thus extended to many areas and becomes a general and principled requirement of modern society, and as such it becomes an ideal. The modern demand for transparency of everything interferes in an important way with the possibility of genuine interpersonal relations and the possibility of establishing ethics itself. If the digital age demands transparency of everything, perhaps it is time to demand transparency of transparency as well.

Keywords: transparency, ideal, ethics, digital society, technology

1. Uvod

Danes živimo v dobi, ki ji mnogi avtorji pravijo doba transparentnosti (Koivisto 2022; Christensen in Cornelissen 2015; Dennett in Roy 2015).¹ Kljub temu, da si avtorji v interpretaciji dobe ali družbe transparentnosti ter razumevanju pojma ‚transparentnost‘ kot takega niso povsem edini, se zdi, da vse teorije teh avtorjev, ki govorijo o dobi transparentnosti, povezujeta dve ideji. Prva je, da vse postaja vedno bolj transparentno. Druga pa, da ima težnja po transparentnosti vsega tako velik vpliv na posameznika in družbo, da ju zelo močno zaznamuje.

Kaj imajo v mislih, ko trdijo, da vse postaja vedno bolj transparentno? GPS naprave omogočajo transparenten *vpogled* v svet okoli nas (kje smo, kje je cilj, kako do cilja); pametne ure omogočajo *vidnost* števila korakov, ki smo jih opravili čez dan.² Resničnostni šovi naj bi bili prve zares transparentne televizijske oddaje, kjer imamo *neposreden vpogled* v dogajanje tako pred kot tudi za kamerami. V najdražjih restavracijah kuharji pripravljajo hrano *na očeh* strank. Blockchain transakcije (t. i. veriženje blokov) omogočajo popolno *sledljivost* zaradi svoje jasne *vidnosti*. Zanimarjiva ni niti popularnost ‚odprtih pisarn‘, kjer vsi zaposleni delajo v enem prostoru, en drugemu na očeh, ter popularnost naprav (npr. ur ali računalnikov) s prozornim ohišjem, kar naj bi omogočilo *vpogled* v delovanje naprave. Navedeni primeri služijo predvsem kot namig na dve očitni stvari. Prva je, da je sodobno razumevanje transparentnosti dejansko vezano na *vidnost*. Druga pa je, da večino možnosti za doseganje transparentnosti omogoča sodobna tehnologija.

Ne glede na to, da lahko ‚transparentnost‘ zaradi širine vsakdanjega razumevanja izraza danes dejansko prepoznavamo v mnogoterih pojavnostih, večji del literature o dobi transparentnosti poudarja prav to, da jo omogoča najnovejša tehnologija (Mersch 2018; Christensen in Cornelissen 2015; Oliver 2004). Povezavo med tehnologijo in vidljivostjo dobro opiše Dieter Mersch:

»Zdi se, da tehnologija združuje ideale tehnično usmerjene družbe z ideali neposredne demokracije, v kateri imajo vsi enako pravico sodelovati pri sprejemanju odločitev, kljub dejstvu, da dostopa ni mogoče enakomerno porazdeliti, in kljub dvostranski naravi ‚vizije‘ vidnosti, ki združuje navidežno neomejene informacije s stalno grožnjo nadzora.« (2018, 268)

Celotna sodobna digitalna tehnologija, ki temelji na prenosu in obdelavi informacij (*information technology*) in omogoča digitalizacijo vseh področij človekovega življenja prav zato, ker ves čas svojega delovanja pravzaprav operira s podatki (jih obdeluje), torej za svoje delovanje potrebuje izredno velike količine podatkov.

¹ Prispevek je nastal v sklopu mednarodnega projekta Teološki, filozofski in etični izzivi umetne inteligence in novih tehnologij (2023–2024), ki poteka v okviru razpisa „Nova obzorja za znanost in religijo v Srednji in Vzhodni Evropi“ (Univerza v Oxfordu; John Templeton Foundation) in v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, izobraževanje in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Mnogi avtorji takšne fenomene razumejo kot obljubo o bolj transparentnem (lucidnem in racionalnem) odnosu do sebe – ti so v družbi dovolj prisotni, da danes poznamo ideje o t. i. gibanju *quantified self* (gibanju ‚kvantificiranega jaza‘) (Alloa 2018, 29; Thomä 2018).

Ključno je predvsem to, da z uporabo digitalnih naprav, ki za delovanje uporabljajo naše podatke, povsod nenehno puščamo sledi – saj uporabljenih podatkov ne moremo nikoli več dobiti nazaj tako, da ti ne bi nekje ostali tako ali drugače shranjeni.

V tem se skriva jasna povezava med sledljivostjo in vidnostjo – le stvari, ki jih lahko vidimo (širše razumljeno), so zares lahko sled. In če je možnost sledenja vsakršnemu našemu delovanju lahko razumljena kot možnost, da so lahko vidna vsa naša dejanja (sledenje sugerira tudi to, da so lahko vidna še dolgo po tem, ko se je naše delovanje končalo), lahko razumemo, zakaj mnogi avtorji prav v tej možnosti prepoznavajo možnost transparentnosti (delovanja) posameznikov in družbe.³

Da zares živimo v dobi, ki jo transparentnost zaznamuje dovolj, da imamo lahko skoraj ‚popoln‘ vpogled v delovanje en drugega, dobro pokaže primer t. i. ‚žvižgačev‘. Edward Snowden je leta 2013 objavil dokumente, ki razkrivajo, da je NSA (Nacionalna varnostna služba ZDA) ob pomoči telekomunikacijskih podjetji prisluškovala ljudem v ZDA in po svetu (Greenwald, MacAskill in Poitras 2013). Leta 2015 je nato WikiLeaks – z Julianom Assangeem na čelu – razkril še, da je NSA prisluškovala tudi evropskim vladnim uslužbencem in predsednikom (Regan in John 2015). To niso odlični primeri za ponazoritev moči dobe transparentnosti, v kateri živimo, ker bi pokazali, da povprečni ljudje svojih dejanj ne moremo več povsem zakriti. Niti ne zato, ker bi pokazali, da jih ne morejo več zakriti vladni uslužbenci in predsedniki največjih evropskih držav. Pač pa zato, ker kažejo, da tudi NSA ne more zakriti svojih. Vsi, ki digitalno tehnologijo uporabljamo, puščamo sledi, ki lahko naše delovanje v pravih rokah vselej naredijo vidno – transparentno.

Kaj torej je doba transparentnosti omogočilo? Doba transparentnosti sta omogočila predvsem dva fenomena. Prvi fenomen – verjetno ta, ki je dobo bolj dobesedno omogočil – je omenjeni pojav *digitalne tehnologije*. Drugi fenomen, ki je vzpostavil temelj za našo željo po transparentnosti, pa je izredno močan in v družbo globoko zakoreninjen *ideal transparentnosti*.

V prispevku bomo ovrednotili ideal transparentnosti – in sicer tako, da bomo najprej predstavili izvor in razvoj izraza ter pojma transparentnost. Nato bomo raziskali moment, ko ta tehnični pojem pridobi moralno konotacijo, ter moment, ko postane ideal in vsesplošna etična zahteva. V sklepnem delu pa si bomo ogledali, kakšen vpliv ima ideal transparentnosti na medosebne odnose v digitalni družbi – in nenazadnje, kakšen izziv predstavlja za etiko kot tako.

2. Ideal transparentnosti

Različni avtorji si v izbiri izraza niso edini in za opis razmeroma podobnega fenomena uporabljajo različno terminologijo. Nekateri govorijo o mitu transparentnosti (Christensen in Cornelissen 2015), o sanjah o transparentnosti (Schneider 2018,

³ Sledi – tudi in predvsem digitalne – lahko glede na našo namero puščamo na različne načine: povsem neprostoVOLjno (varnostne kamere); delno prostovoljno, ko nas nihče ne sili, a se v praksi ne zavedamo, da jih puščamo (splet, trgovine) in povsem prostovoljno (objave na socialnih omrežjih).

86–87), nekateri tudi bolj ostro kar o diktaturi transparentnosti (Thomä 2018, 57). Mi uporabljamo izraz ‚ideal transparentnosti‘ – zdi se namreč, da najbolje označuje to, o čemer dejansko govorimo; poleg tega ga izbira večina po našem mnenju relevantnih avtorjev (Koivisto 2022; Pozen in Schudson 2018; Mersch 2018; Hansen, Christensen in Flyverbom 2015).

Naj poudarimo, da izraz ‚ideal‘ uporabljamo, kot se uporablja, ko označuje idejo/stvar, ki jo ljudje občudujejo in ji želijo slediti – ta pa je (tudi če v praksi postane skoraj samoumeven cilj, v katerega je težko podvomiti) vsaj načeloma vedno lahko podvržena kritiki.⁴ Izraza torej ne uporabljamo za označevanje dejansko idealne stvari, ki bi bila zaradi svoje popolnosti onkraj možnosti kritike.⁵ V veliki meri želimo opozoriti ravno na to, da transparentnost v vsakdanjem življenju občutimo kot ideal v skladu s slednjim pomenom, čeprav jo moramo razumeti predvsem na prvi način, ki kritiko še vedno omogoča – če ne celo zahteva.

Prvi očitni indikator, da je na delu ideal, je, da je na transparentnost danes vezana skoraj povsem splošna družbena intuicija, da je transparentnost samoumevno dobra (Koivisto 2022, 5; Christensen in Cornelissen 2015, 133). »V javnem diskurzu je splošno sprejeto, da je transparentnost na prvi pogled samoumevno dobro, podobno kot zasebnost in svoboda govora.« (Alloa in Thomä 2018, 7) Emmanuel Alloa je prepričan, da je modernost po padcu velikih zgodb 20. stoletja definirana kot doba, ki se je lahko rešila okovov ideologije: da po hladni vojni zahod sebe razume in se predstavlja kot fundamentalno postideološkega. V tem avtor vidi jasen razlog, zakaj se je od vseh blestečih konceptov, ki izhajajo iz razsvetljenskih idej, ohranila prav transparentnost. Transparentnost naj ne bi imela vsebine, temveč naj bi zahtevala le proceduralno odprtost, v kateri se vsebina lahko pokaže (Alloa 2018, 47). Transparentnost se kaže kot radikalno nevtralen fenomen. Ker transparentnost stvari dela vidne, naj bi bila garant moralnosti tako za institucije kot tudi za subjekte. »Konotacije, povezane z njo, so skoraj izključno pozitivne: transparentnost velja za nepristransko, nevtralno, demokratično in progresivno. Kot taka obljublja stabilnost.« (30) Drugače kot izrazi, kot sta ‚regulacija‘ in ‚nadzor‘, transparentnost sploh nima negativne konotacije.

Transparentnost pravzaprav sploh nima antonima, ki bi zares negativno pokril vse pomene izraza (razen seveda izraza netransparentnost). »Nasprotno, zdi se, kot da bi transparentnost s svojo prilagodljivo obliko odpravila vse vrste negativnosti in jih nekako v celoti resorbirala.« (29) Transparentnost je torej danes vsaj delno tako zavezujoča družbena norma prav zato, ker je prej postala »samoumevni ideal in razlaga, kako morajo družba in njene organizacije delovati« (Christensen in Cornelissen 2015).

Če želimo raziskati izvor ideala, se moramo poskusiti vrniti na začetek, zato se zdi primerno, da analizo začnemo pri samem izvoru pojma ‚transparentnost‘. A sledenje evoluciji izraza in pojma ‚transparentnost‘ ni lahka naloga. Delno zato, ker ne vemo dobro, kaj vse koncept pomeni danes (lastnost, stanje, proces). Delno pa tudi zato, ker koncept vključuje različne in včasih nezdržljive implikacije

⁴ Izraz ideal uporabljamo na ta način, ko govorimo npr. o idealu vitke postave (v modni industriji).

⁵ Kot bi bil izraz uporabljen, ko bi govorili npr. o idealni košarkarski peterki.

(Alloa 2018, 31). Po eni strani gre za nekaj, kar *je* (deskriptivnost), po drugi za nekaj, kar *bi moralo biti* (normativnost) (Teurlings in Stauff 2014, 3–10). Spremljanje genealogije je torej kompleksno prav zaradi stopnje nejasnosti pojma in izraza.

3. Izraz transparentnost

3.1 Prva pojavitev izraza

Izraz transparentnost izhaja iz optike – področja fizike, ki proučuje svetlobo. Na začetku izraz označuje lastnost materialov, ki jim omogoča, da skoz njih lahko posveti svetloba, to pa posledično pomeni tudi, da izraz izvorno označuje materiale, skozi katere je mogoče gledati (Alloa 33 2018; Hansen, Christensen, Flyverbom 2015, 2). Izvorno transparentnost torej pomeni prozornost.

Izraz *transparentis* se je v pridevniški obliki pojavil precej pred samostalniško obliko – prvič šele leta 1165 v prevodu Nemezijevega dela *O človeški naravi* iz grščine v latinščino, ki ga je opravil Burgundio iz Pise. Izraz *transparentis* je latinska različica grškega izraza *diaphanês*, prevod pa je natančen, ker je kalk – torej dobesedni prevod, ki poleg pomena ohranja tudi morfemsko sestavo izraza (Alloa 2018, 36).

3.2 Etimologija izraza

Grški izraz *diaphanês* pomeni ‚skozi sijoč‘ (*dia* – ‚skozi‘, ‚čez‘, ‚zaradi‘ / *phainestai* iz *phainô* – ‚posijati‘, ‚se pojaviti‘) – in *transparentis* temu povsem ustreza, saj predpona *trans* dobro pokriva pomensko polje predpone *dia*, *parens* pa je sedanji tvorni deležnik iz glagola *parere*, ki tako kot *phainestai* pomeni ‚pojavi se‘, ‚postati viden‘ (Alloa 2018, 34–35).

Etimološki pomen izraza ‚transparentnost‘ je torej ‚skozi sijanje‘, ‚skozi se kazanje‘, pri čemer pa je treba poudariti, da ima izraz ‚skozi‘ dvojen pomen (Alloa 2018; Koivisto 2016):

Transparentnost je lahko lastnost (pasivnih) predmetov, *skozi* katere svetloba preseva. V tem smislu je transparentno okno. Gre za prostorsko kategorijo. Tako Platon uporablja izraz *diaphanês* za opis reke Ilisos v bližini Aten. Pri tem pomenu ‚skozi‘ transparentno pomeni dobesedno prozorno.

Transparentnost je lahko razumljena tudi kot lastnost (aktivnih) predmetov, ki kot nekakšen medij omogočajo, da nekaj *skozi* njih zasije. V tem smislu transparentnost pripada npr. kipu, če *skozenj* lahko zasije značaj osebe, ki jo predstavlja. Kot medij se predmet nekoliko skriva, da lahko skozenj zasveti in se pokaže neka druga stvar. Tu ne gre več za prostorsko, temveč vzročno kategorijo. Na ta način izraz *diaphainei* uporablja na primer Ksenofont, ko pravi, da slikar lahko doseže, da *skozi* barve, obrazne poteze in poze naslikanega telesa zasije osebnost upodobljene osebe (Xenophon 1994, 98).

Ta dva grška pomena ‚skozi‘ v izrazu transparentnost se ohranjata tudi v latinskem prevodu.

3.3 Preneseni pomen transparentnosti kot neposredna vidnost

Kljub temu, da drugi pomen izraza ‚skozi‘ sugerira nujnost posredovanja transparentnega medija pri tem, da se nekaj drugega lahko pokaže v naši zaznavi, pa sčasoma (in zelo postopoma) ta pomen izginja, na plano pa prihaja nasprotni pomen. Sčasoma ‚skozi‘ (*trans*) postane povsem spregledan, v ospredje pa stopi ‚ki postaja viden‘ (*parens*). Transparentnost ne označuje več tega, da se kaj pokaže skozi kaj drugega – ne označuje več tega posredništva. Nasprotno, transparentnost pomeni le še čisto, »nepokvarjeno neposrednost« (Alloa 2018, 36) – neposredno danost, čisti *datum*. Iz *transparentia*, ki omogoča, da skozi nekaj vidimo nekaj drugega, transparentnost torej postane to, kar pomeni še danes: transparentna stvar je tista, do katere imamo povsem *neposreden dostop*, brez kakršnegakoli posredništva (Koivisto 2016). V vsakdanji rabi izraza danes transparentnost torej označuje predvsem *neposredno vidnost* stvari. Ko danes zahtevamo transparentno delovanje vlade, imamo v mislih obljubo o povsem neposrednem vpogledu v proces njenega delovanja. Manj kot je med našim vpogledom in njenim delovanjem posrednikov, bolj se nam to delovanje zdi dejansko transparentno.

Sami trdimo, da se v tem koraku v evoluciji izraza se zgodi še nekaj pomembnega. Če je bila prej transparentnost lastnost medija, skozi katerega kaj postane vidno, pa je zdaj lastnost neposredno vidnega, saj medija preprosto ni več. Spremeni se fokus, čemu pripada lastnost transparentnosti. V trenutku, ko transparentnost postane lastnost tega, kar neposredno vidimo, in ne več tega, *skozi* kar se nam kaj pokaže (skozi kar gledamo), izraz dobi *preneseni pomen* – od zdaj naprej opisuje *vidno* in ne več prozorno (nevidno).

3.4 Metaforična raba izraza

V 16. stoletju se izraz ‚transparenten‘ (predvsem kot pridevnik) uporablja že za lastnosti situacij, shem, argumentacij, interesov in podobno. Med drugim postane tudi značilnost ljudi. Ta preskok, ko transparentnost ni več le lastnost materialov, kakor je bila do sedaj, temveč postane tudi lastnost stvari kot takih, in zlasti ljudi, pa omogoči novo rabo izraza – metaforično (Alloa 2018, 33). Ida Koivisto trdi, da gre dejansko za pristno metaforo (2016, 9), saj človek (ali npr. njegove namere) ni nič bolj in nič manj transparenten, kot je jezik lahko oster, glava prazna ali srce zlomljeno. Pomembno pa je, da tudi ko transparentnost dobi metaforično rabo in ni več le lastnost materialov, temveč označuje jasno (raz)vidnost situacij, delovanja in ljudi, vseeno nikoli ne izgubi konotacije, ki je vezana na ‚vidnost‘, do neke mere celo na ‚prozornost‘. To, da je človek transparenten, vsaj do neke mere še vedno ohranja oba vidika transparentnosti – tako ‚prozornost‘ človeka, ki omogoča vpogled v njegovo notranjost, kakor predvsem to, da njegova osebnost zasveti *skozenj* (ali recimo skozi njegovo delovanje) (2). Četudi torej v metaforični rabi izraza ‚transparentnost‘ *prozornost* ni več prisotna v dobesednem smislu, je konotacija vseeno ohranjena.

3.5 Vrednostna konotacija izraza ‚transparentnost‘

3.5.1 Vloga evolucije in vida (preneseni pomen izraza)

Čeprav se metaforična raba izraza transparentnost pojavi šele v 16. stoletju, se je po našem mnenju vrednostna konotacija izraza prijela že takoj, ko je ta poleg prvotnega pridobil preneseni pomen in začel označevati lastnost vidnih stvari ali lastnost, ki vidnost omogoča. Ker sta nam v preteklosti (in nam še vedno) evlucijsko gledano vid in vidnost stvari v precejšnji meri omogočala preživetje – od zaznavanja okolja in potencialnih nevarnosti, pa vse do iskanja hrane (Jacobs in Nathans 2009; Parker 2003) –, smo stvari, ki so vezane na vidnost in omogočanje vidnosti, od nekdaj vrednotili pozitivno. Pozitivno vrednotenje svetlobe (v nasprotju s temo), jasnosti (v nasprotju z nejasnostjo), bele barve (v nasprotju s črno), odkritosti (v nasprotju z zakritostjo) je prisotno že tisočletja (Christopoulos, Karakantza in Levaniouk 2010). Po našem mnenju torej tudi transparentnost, ko s prenesenim pomenom izraza postane lastnost vidnih stvari, samodejno dobi pozitivno vrednostno konotacijo. Transparentnost stvari je tako vsaj načeloma vrednotena kot dobra stvar, še preden dobi svojo metaforično rabo.⁶ Prav zaradi te svoje vezanosti na vidnost, ki je vrednotena pozitivno, pa se transparentnost – kot smo dejali – kasneje izkaže za izvrstno metaforo tudi za mnogo drugega pozitivnega, kar ni vezano neposredno na materiale, s tem pa izraz skozi metaforično rabo pridobi še več drugih pozitivnih konotacij.

Hansen, Christensen in Flyverbom so prepričani, da smo danes priča prevladi vidnosti (*visibility*) v sodobni družbi (2015, 6) – in v tem lahko prepoznamo izvor prve posebne vrednostne konotacije, ki ima svoje korenine v razsvetljenstvu:

»Vrste transparentnosti, ki danes oblikujejo družbeno življenje, so povezane z razvojem na Zahodu od razsvetljenstva dalje, vključno s procesi sekularizacije in vzponom novih oblik subjektivnosti – pa tudi z vse večjim poudarkom na vidnosti in opazovanju kot temelju vednosti in resnice.« (6)

3.5.2 Vloga razsvetljenstva (metaforična raba izraza)

Pojem ‚transparentnost‘ je s svojim prenesenim pomenom že sam takoj ovrednoten pozitivno, v razsvetljenstvu pa pridobi še pomembno epistemološko vrednost. Vednost je namreč neposredno odvisna od našega dostopa do resnice. Ta dostop je lahko razumljen kot neposreden vpogled v (razkrito/neskrito) naravo in svet. Poudarjanje povezave med ‚neskritostjo‘ in ‚resnico‘ ima v filozofiji dolgo tradicijo, vse od Platona do Heideggerjeve ponovne oživitve koncepta *alētheia*, ki vključuje oba naštetata pomena: tako ‚neskritost‘ (prav v kontekstu vida in vidnosti) kot ‚resnico‘ (Heidegger 1991), a za nas bo dovolj že, če omenimo, da lahko poleg očitne etimološke povezave povezavo med *videti* in *vedeti* opazimo tudi že v sloganih, kot sta »videti pomeni vedeti« (Hansen, Christensen in Flyverbom 2015, 11) in »razumeti pomeni videti« (Lakoff in Johnson 2003).

⁶ Seveda ne v vseh primerih, kakor v popolnoma vseh primerih tudi npr. svetloba ni vrednotena izključno pozitivno. V splošnem pa je po našem mnenju vzorec očiten.

»Izraz ‚videti pomeni vedeti‘ je na primer temeljna metafora v središču mita transparentnosti – metafora, ki namiguje, da je vse, kar obstaja, v neposrednem in transparentnem vpogledu, in tako spodbuja našo vednost in razumevanje nečesa (kot da je vizualna zaznava enaka preizkušnim oblikam vednosti).« (Hansen, Christensen in Flyverbom 2015, 133)

Če naj bo naša vednost upravičena, se ne smemo več zanašati na zastarele avtoritete, temveč moramo resnico odkriti (v smislu nasprotja *zakrivanja*), spraviti na svetlobo, trdi razsvetljenstvo.⁷ Racionalnost je ta, ki nam bo ponudila ustrezno metodologijo za transparenten vpogled v delovanje sveta, ki bo omogočil neposreden dostop do resnice, kar pa bo – kot trdi Kant – subjekte osvobodilo oprijema avtoritet in omogočilo možnost emancipacije (Kant 1987). Poleg te dodatne pozitivne konotacije, ki jo razsvetljenstvo pripisuje konceptu transparentnosti v kontekstu epistemologije, pa z metaforično rabo – ko v 16. stoletju izraz začne označevati tudi lastnosti abstraktnih stvari in situacij – razsvetljenstvo transparentnost kot ‚razkrivanje skritega‘ razširi še na transparentnost ljudi; s tem izraz pridobi moralno konotacijo. »V času razsvetljenstva je bil poziv k transparentnosti posebej usmerjen proti nepreglednosti. Ta je bila povezana s številnimi nezaželenimi stvarmi, kot sta nepravilnost in nesrečnost.« (Koivisto 2022, 9)

»Transparentnost je pomenila dvojni ideal in dvojno svobodo: epistemološko svobodo, ki je zavračala vse, kar ni bilo dovolj utemeljeno ali dokazano, ter praktično ali moralno svobodo, ki se je vrtela okoli politike neomejene razprave in sodelovanja ter družbenega ideala enakosti in pravičnosti, ki je našel svoj najvišji izraz v ideji univerzalnih človekovih pravic.« (Mersch 2018, 260)

3.6 Moralna konotacija izraza transparentnost

Prvo moralno razumevanje koncepta transparentnosti se torej pojavi, ko izraz začne označevati ljudi, ki nimajo *skritih* namenov, pač pa so njihovi interesi povsem jasno *vidni* – transparentnost je za *iskrenost*, ki označuje prav lastnost oseb, ki nimajo skritih namenov, odlična metafora.⁸ Iz epistemološke mantre »videti pomeni vedeti« smo v kontekstu iskrenosti dobili še moralno mantra »videti pomeni verjeti« (Oliver 2004). V 18. stoletju se transparentnost tako že povsem ustaljeno razume kot hvalevredna lastnost iskrenih ljudi, ki ničesar ne skrivajo (Alloa 2018, 33). Če je bila prva pozitivna konotacija transparentnosti pripisana že zaradi splošnega pozitivnega vrednotenja vidnosti stvari, nato zaradi razsvetljenskega pozitivnega vrednotenja v epistemološkem kontekstu (odkrivanje resnice) in v tretjem koraku zaradi moralne konotacije izraza kot oznake za ljudi, ki ničesar ne skrivajo, pa je v

⁷ Nenazadnje ni naključje, da se gibanje imenuje *raz-svetljen-stvo* (ang. *En-light-en-ment*, nem. *Auf-klär-ung*, fr. *Lum-i-èr-es*, pol. *O-świec-enie*). Pozitivno vrednotenje svetlobe, ki omogoča vidnost resnice, je torej prisotno že v imenu gibanja samega (Mersch 2018, 261).

⁸ To, da ljudje nimajo skritih namenov in so iskreni, je moralna vrednota seveda že veliko prej, v razsvetljenstvu pa se zaradi odlične metafore na ta moralni pogled pripne pojem transparentnosti.

zadnjem koraku iz moralnega koncepta za ljudi izraz prenesen še na družbeno raven, kjer označuje moralnost delovanja skupin, organizacij, oblasti – in šele nazadnje, v zadnjih stoletjih, pojem postane dokončno skoraj povsem političen (2022).⁹

3.7 Rojstvo ideala transparentnosti

Prav v času razsvetljenstva želja po transparentnosti torej zajame vsa področja družbe (filozofijo, znanost, moralo in nazadnje politiko) in vzpostavi se to, čemur lahko rečemo *splošna zahteva po transparentnosti*. Vsesplošno prepoznana vrednost transparentnosti izzove splošno zahtevo, ki vodi v ponotranjenje samoumevne vrednosti transparentnosti, v katero ni več mogoče dvomiti – ta pa rodi *ideal transparentnosti*.

Moralna konotacija pojma transparentnost se prvič pojavi, ko začne označevati lastnost moralno dobrih ljudi, ki ničesar ne skrivajo, šele nato pa se iz tega konteksta moralni pojem transparentnosti začne uporabljati tudi za druge stvari: odnose, države, organizacije, vlado. Zato je morda dobro (če je delni cilj ovrednotenja pregled izvora ideala transparentnosti), da moralno konotacijo podrobneje proučimo s perspektive transparentnega posameznika, ki je njen izvor.

Človek, ki je transparenten, in torej ničesar ne skriva, je *iskren* človek – prav zato, ker so njegovi interesi, nameni in osebnost vidni. Vidnost interesov, želja in osebnosti, ki naj bi zagotovila moralnost osebe, je od 18. stoletja naprej označena pozitivno kot transparentnost osebe, čeprav se je prenesena raba in moralizacija, ki jo spremlja, v angleščini in drugih evropskih jezikih dokončno zakoreninila relativno pozno (Alloa 2018, 33).

4. Etika transparentnosti

Za ovrednotenje ideala transparentnosti, dosežene v razsvetljenstvu, se bomo metodološko oprli na fenomenološko analizo vpliva, ki ga ima ideal na medosebne odnose. Fenomenološki pristop se zdi za vzpostavitev poskusa kritike ideala transparentnosti najustreznejša izbira, pri čemer se strinjamo z Ido Koivisto, ki pravi: »Ko k vizualnemu pojmu transparentnosti pristopimo kot h konstrukciji /.../, se poleg epistemoloških zadev pojavijo tudi etična in estetska vprašanja. Tako je vprašanje o transparentnosti tudi vprašanje o etični ali politični fenomenologiji.« (2016, 6)

4.1 Vpliv ideala na medosebne odnose

Ideal transparentnosti torej razumemo kot vsesplošno željo po vidnosti vsega (objektov, procesov, oseb), obenem pa ga zaznamuje tudi tako močna pozitivna moralna konotacija, da predstavlja cilj, ki se zdi skoraj samoumeven in o njem ne upamo (ali celo ne moremo) podvomiti. A če je bil ideal do nedavnega dejansko le želja, danes vse bolj postaja resničnost. Z novodobno tehnologijo je idejo po

⁹ Za prenos moralne konotacije pojma transparentnosti iz lastnosti oseb na družbeni nivo (skupine, organizacije, oblast) sta v veliki meri zaslužena Jean-Jacques Rousseau in Jeremy Bentham (Koivisto 2022).

popolni transparentnosti sveta začel spreminjati v resničnost v zadostni meri, da mnogi avtorji, kot že omenjeno, govorijo, da živimo v dobi transparentnosti. Zdi se, da ima ideal transparentnosti na družbo, posameznika in etiko samo velik vpliv. A kakšnega in kolikšnega? Začeti moramo pri tem, kaj izraz transparentnost v vsakdanji rabi pomeni *danes* – in kaj pravzaprav zahtevamo, ko zahtevamo vesplošno transparentnost.

4.1.1 Dvojnost izraza transparentnost ostaja prisotna

Sodobna raba izraza transparentnost še vedno vključuje dvojnost prvotnega pomena (da gledamo skozi nekaj) in prenesenega pomena (da gledamo nekaj).

Prvotni pomen: izraz transparentnost danes uporabljamo v njegovem prvotnem pomenu, ko na primer rečemo, da je okno transparentno. Tu je pomembno, da okna *ne vidimo*, temveč *skozi* njega gledamo – bolj kot je okno transparentno, manj ga vidimo.

Preneseni pomen: izraz transparentnost v prenesenem pomenu danes uporabljamo za označevanje stvari, ki jih lahko (neposredno) *vidimo*. Če torej zahtevamo transparentnost delovanja vlade, izražamo zahtevo po tem, da bi nam delovanje vlade moralo biti vidno.

4.1.2 Pojem ‚meje‘

Ta dva vidika izraza se razlikujeta v več pogledih, a ena izmed ključnih razlik je v njunem odnosu do pojma ‚meje‘. V prvem primeru, ko transparentnost uporabljamo v prvotnem pomenu in opisuje predmete, skozi katere gledamo, gre v veliki meri za to, da se za meje objekta ne zmenimo in pogledamo kar skozi njega (Geroulanos 2017).¹⁰ V primeru rabe izraza v prenesenem pomenu, ko torej transparentnost označuje lastnost objekta, ki ga vidimo, pa je meja ključna. Meje objekta morajo biti ohranjene, da se naš pogled na njem lahko ustavi in ne potuje skozi – pravzaprav se naš pogled ustavi prav na meji ali površini objekta (Moore 1925, 221). Ta distinkcija v odnosu do meje objekta se bo v nadaljevanju izkazala za ključno.

Ta dvojna narava pojma transparentnost, ki torej vselej vključuje *gledati skozi* (ne opaziti) in *videti*, zato vedno vključuje tudi *ne videti* in *videti* – in kot taka je ohranjena tudi v mnogih izrazih, ki se tičejo subjekta, ki gleda. Najprej bomo omenili koncept *perspektive*, nato pa še slovenski izraz *spregledati*.

4.1.3 Perspektiva

Subjektu perspektiva pripada zato, ker je izraz ‚perspektiva‘, kot ga uporabljamo danes (tudi v slovenščini), posamostaljena izposojenka iz poznolatinkega *perspectivus*, ki pomeni ‚ki gleda skozi, ki pregleduje, opazuje‘. Ta izraz pa je izpeljanka iz *perspectus*, ki je trpni deležnik glagola *perspicere*, ki pomeni ‚spregledati, spoznati‘ – sestavljen je iz *per* („skozi“) in *specere* („gledati“), kar je zelo blizu

¹⁰ Poudarjamo, da imajo svoje meje tudi transparentni objekti, zato vemo, kje se okno konča – a transparentnost (kot lastnost objekta) omogoča, da se pogled za meje, če tako želi, lahko ne zmeni.

konceptu transparentnosti. Izraz *perspectiva* je v 6. stoletju skoval Boetij v iskanju ustreznika grški znanosti optike (*optikê technê*) in pomeni dobesedno ‚umetnost gledanja skozi‘, kjer prefiks *per* dejansko pomeni oboje – tako prostorski kot kavzalni vidik, ki je prisoten tudi pri *diaphanês* in *transparentens* (Alloa 2018, 35). Thomä pravi, da je bil izraz *perspicuus*, ki ga uporablja Descartes, zaradi svoje semantične podobnosti v angleščino upravičeno preveden kot pridevnik *transparent* – čeprav omenjeni avtor poudarja, da se transparentnost strogo gledano tiče lastnosti materiala, *skozi katerega gledamo*, *perspicuus* pa lastnosti osebe, da gleda skozi (Thomä 2018, 69).

Če subjekt torej v svojem gledanju lahko stvari *vidi in skozi njih gleda*, pa se to dobro vidi tudi v izrazu, ki je, kot smo videli zgoraj, uporabljen za prevod pomena *perspecere* – ‚spregledati‘.

4.1.4 Spregledati

Slovenski izraz spregledati zelo dobro nakazuje dinamiko med *videti* in *ne videti*, ki se ves čas skriva tudi v izrazih ‚transparentnost‘ in ‚perspektiva‘. Spregledati ima vsaj štiri specifične rabe. Spregledati lahko pomeni:

Videti – »Mama je povsem spregledala sinove namere.«¹¹

Ne videti – »Voznik je spregledal prometni znak.«

Prehod iz ne videti v videti – »Pacient je 3 dni po prihodu iz bolnišnice končno spregledal.«

Prehod iz videti v ne videti – »Učiteljica je tokrat učencu spregledala napako.«

Na tej točki želimo s pomočjo izraza ‚spregledanje‘, ki smo ga kot relevantnega izpeljali iz pojma ‚perspektiva‘, opozoriti le na to, kako sta pomena ‚videti‘ in ‚ne videti‘ neposredno prepletena v mnogih izrazih, ki so etimološko ali semantično vezani na izraz ‚transparentnost‘. V nadaljevanju pa se bo pojem ‚spregledanje‘ izkazal za zelo pomembnega pri govoru o etiki.

4.2 Ideal transparentnosti in Drugi

V medosebni etiki, ko izpostavljamo odnos med dvema subjektoma, se zdi, da se pojem meje, ki smo ga omenili zgoraj, izkaže za izredno pomembnega. Zdi se, da je ključno, da Drugi, s katerim sem v odnosu, ohranja neko svojo lastno mejo, saj ta omogoča vsaj dvoje: 1. da je jasno ločen od mene (da je torej mojemu jazu dejansko drugi); 2. da se moj pogled na njem ustavi, ker njegova meja ne dovoli, da bi pogled potoval skozenj – za ohranjanje drugosti je ohranjanje meje ključno.

Splošna zahteva po popolni transparentnosti vsega, na katero napeljuje ideal, od stvari, organizacij, vlad in oseb zahteva, da ničesar ne skrivajo, in še več: sugerirana je absolutnost zahteve, da vse pokažejo – da se popolnoma pokažejo in da

¹¹ Pri prvi rabi izraza ohranjamo pomen ‚videti‘, da je skozi pregled različnih rab očitna povezava med *videti* in *ne videti* – čeprav bi bilo, da bi se izognili temu, da prva raba pravzaprav postane tretja (ker gre tudi za prehod iz *ne videti* v *videti*), precej bolj dosledno, da bi za razlikovanje od ostalih rab uporabili pomen ‚spoznati‘.

tujemu pogledu omogočijo *neposreden* dostop do sebe. V primeru, ko gledamo drugega, ta zahteva po neposrednem dostopu, ki je v središču sodobnega razumevanja pojma transparentnosti, od Drugega zahteva, da svojo mejo, ki ga jasno ločuje od opazovalca, izbriše/ukine. S tem, ko mora Drugi na ukaz splošne zahteve ideala transparentnosti v imenu neposredne dostopnosti mejo med sabo in opazovalcem ukiniti – ter tako tujemu pogledu postati povsem dostopen –, pa mora istočasno brisati tudi svojo drugost, za katero smo rekli, da je od meje odvisna (Han 2015). Drugega v veliki meri dela za Drugega prav to, da do njega nimam neposrednega dostopa – da nikoli ne more biti povsem do konca zapopaden. Da ga nikoli ne morem do potankosti ujeti. Da je vedno zavit v tančico nedostopne skrivnosti (Lévinas 1998). Da je vselej nekoliko netransparenten. Prav to, da se razkriva, Drugega dela manj Drugega.

Byung-Chul Han v svojem delu *Izgon Drugega* (2018), v razdelku, kjer sicer govori o narcizmu, izpostavlja tudi za nas pomembno misel:

»Drugi je preoblikovan, dokler se ego v njem ne prepozna. Narcistični subjekt zaznava svet le v odtenkih samega sebe. Posledica tega je katastrofalna: Drugi izgine. Meja med jazom in Drugim postane zabrisana.« (2018, 21)

Ideal transparentnosti spodbuja isto – le da v tem primeru ni kriv ta, ki gleda, temveč je ‚kriv‘ kar obstoječi ideal, ki rušenje meje zahteva. Po padcu meje Drugega pa hude posledice utrpita oba – tako opazovalec kot ta, ki je viden.

Če sedaj uporabimo zgoraj izpeljani izraz, ki se tiče *perspektive* osebe, ki gleda – *spregledati* –, lahko zapišemo: če drugega popolnoma spregledam (*spoznam*), ga prav kot Drugega povsem spregledam (*ne vidim*). Če ga povsem zadanem, ga prav kot Drugega povsem zgrešim (Han 2015, viii).¹²

5. Ideal transparentnosti kot problem za etiko

Družbeni vpliv ideala in splošne zahteve po vidnosti vsega torej vodita v nekatere očitne probleme. Tovrstni problemi, ki so tako ali drugače vezani na depersonalizacijo, seveda že obstajajo, a mi trdimo, da ideal predstavlja izziv tudi za etiko kot tako. Če etiko (morda točneje rečeno moralo) razumemo kot kompleksen nabor pravil, ki v družbi urejajo odnose (med ljudmi, ljudmi in živalmi, ljudmi in okoljem, ljudmi in Bogom, sam s seboj itd.), se zdi, da je možnost (vsaj medosebne) etike neposredno odvisna od možnosti odnosa z Drugim. Iz tega lahko v skladu z zgoraj povedanim izpeljemo argument o vplivu ideala transparentnosti na etiko.

¹² Kot ena možnih poti k reševanju sodobnega problema depersonalizacije in odtujenosti, ki sta posledici tehnološkega napredka, je vse pogosteje omenjen specifičen pristop oz. drža do sveta in oseb, ki temelji na pojmu ‚resonance‘ (Žalec 2021; Klun 2020). Karol Wojtyła kot odgovor na medosebno odtujenost, ki je posledica tehnologije, medtem poudarja pojem ‚participacija‘ (Perčič 2021).

P1 = Drugi in odnos z njim sta za možnost etike ključna.

P2 = Ideal transparentnosti s splošno zahtevo po transparentnosti ogroža Drugega in moj odnos z njim.

S = Ideal transparentnosti ogroža možnost etike kot take.

Ključno je torej, da osrednja težava ideala transparentnosti ni to, da vodi v nekatere že znane etične probleme ali da sam odpira nove etične dileme. Niti ne to, da lahko ideal transparentnosti vodi kar v manj etično družbo. Največja težava je to, da ideal transparentnosti izpodkopava temelje za možnost etike kot take. V popolnoma transparentnem svetu, ko je meja med mano in Drugim dovolj zabrisana, da ne moremo več govoriti o pristno medosebnem odnosu, za etiko ni več prostora – če sta osnova etike Drugi in moj odnos z njim, ideal transparentnosti s svojim ukinjanjem obeh aktivno prispeva tudi k ukinitvi možnosti etike.

6. Zaključek

V prispevku se je pokazalo, da transparentnosti ne smemo razumeti kot samoumevne vrednote, ki bi jo morali maksimirati na vseh področjih in za vsako ceno. Transparentnost je pogosto dejansko najustreznejša pot do zaupanja, pravičnosti in prevzemanja odgovornosti (Miklavčič 2021) – zato je v resnici zelo pomembna vrednota. A kot taka ne sme biti absolutna, temveč jo moramo zahtevati v ustrezni obliki, na ustreznih področjih in v ustrezne namene. Kakšne kriterije naj za presojanje ustreznosti posameznih praktičnih oblik zahteve po transparentnosti (na delovnem mestu, v šolstvu, v medicini) uporabimo, ostaja izziv za prihodnje raziskave, ki lahko nadaljujejo naše delo. Z njim smo želeli opozoriti zlasti, na kako trhljih tleh pogosto stojijo prepričanja, ki jih v zahodni družbi dojemamo kot samoumevna.

Morda je prehod iz analogne družbe v digitalno primeren trenutek, da temeljne vrednote zahodne družbe ponovno premislimo, ovrednotimo – in po potrebi spremenimo ali dopolnimo. Četudi to ni klic po »prevrednotenju vseh vrednot«, je prav verjetno res klic po tem, da vrednote vsaj potegnemo iz nevidnega delovanja naše intuicije in jih ponovno priključimo pred oči. Čas je, da jih ponovno naredimo za transparentne. Ne prozorne, kot bi sugerirala dobesedna raba izraza, temveč vidne – kot to veli metaforična.

Ena od vrednot, ki jo moramo ponovno narediti vidno – če naj jo ustrezno mislimo –, je tudi transparentnost. Če digitalna doba zahteva transparentnost vsega, je morda čas, da transparentnost zahtevamo tudi od transparentnosti same.

Reference

Alloa, Emmanuel. 2018. *Transparency: A Magic Concept of Modernity*. V: Alloa in Thomä 2018.

Alloa, Emmanuel, in Dieter Thomä, ur. 2018. *Transparency, Society and Subjectivity: Critical Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan.

- Aristotel.** 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Christensen, Lars Thøger, in Joep Cornelissen.** 2015. Organizational transparency as myth and metaphor. *European Journal of Social Theory* 18, št. 2:132–149. <https://doi.org/10.1177/1368431014555256>
- Christopoulos, Menelaos, Efimia D. Karakantza in Olga Levaniouk, ur.** 2010. *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Dennet, Daniel, in Deb Roy.** 2015. Our Transparent Future. *Scientific American* 312, št. 3:64–69. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0315-64>
- Docherty, Thomas.** 2012. *Confessions: The Philosophy of Transparency*. London: Bloomsbury Academic.
- Geroulanos, Stefanos.** 2017. *Transparency in Postwar France: A Critical History of the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Greenwald, Glenn, Ewan MacAskill in Laura Poitras.** 2013. Edward Snowden: the whistleblower behind the NSA surveillance revelations. *The Guardian*. 11. 6. <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/09/edward-snowden-nsa-whistleblower-surveillance> (pridobljeno 28. 7. 2022).
- Han, Byung-Chul.** 2018. *The expulsion of the other: society, perception and communication today*. Medford: Polity Press.
- Hansen, Hans Krause, Lars Thøger Christensen in Mikkel Flyverbom.** 2015. Introduction: Logics of transparency in late modernity. *European Journal of Social Theory* 18, št. 2:117–131. <https://doi.org/10.1177/1368431014555254>
- Heidegger, Martin.** 1991. *Platonov nauk o resnici*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
- Jacobs, Gerald H., in Jeremy Nathans.** 2009. The Evolution of Primate Color Vision. *Scientific American* 300, št. 4:56–63. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0409-56>
- Jensen, Keith Lowell.** 2013. Twitter Post. 20. 6. 17:42. <https://twitter.com/keithlowell/status/347741181997879297> (pridobljeno 24. 8. 2023).
- Kant, Immanuel.** 1987. Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo? *Vestnik Inštituta za marksistične študije* 8, št. 1:9–13.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/klun>
- Koivisto, Ida.** 2016. *The Anatomy of Transparency: The Concept and its Multifarious Implications*. San Domenico di Fiesole: European University Institute. Cadmus. https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/41166/MWP_2016_09.pdf?sequence=1&isAllowed=y (pridobljeno 23. 5. 2023).
- — —. 2022. *The Transparency Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, George, in Mark Johnson.** 2003. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno; Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Mersch, Dieter.** 2018. *Obfuscated Transparency*. V: Alloa in Thomä 2018.
- Miklavčič, Jonas.** 2021. Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:935–946. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/miklavcic>
- Moore, G. E.** 1998. Obramba zdrave pameti. *Anthropos* 30, št. 4–6:209–223.
- Oliver, Richard W.** 2004. *What is transparency?* New York: McGraw-Hill.
- Parker, Andrew.** 2003. *In the blink of an eye: how vision sparked the big bang of evolution*. New York: Basic Books.
- Perčič, Martin.** 2021. Koncept participacije Karola Wojtyła kot odgovor na medosebno odtujenost. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:597–609. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/percic>
- Pozen, David, in Michael Schudson.** 2018. Introduction: Troubling Transparency. V: *Troubling transparency: the history and future of freedom of information*. New York: Columbia University Press.
- Regan, James, in Mark John.** 2015. NSA spied on French presidents: WikiLeaks. *Reuters*. 23. 6. <https://www.reuters.com/article/us-france-wikileaks-idUSKBNP32EM20150623> (pridobljeno 28. 7. 2022).
- Schneider, Manfred.** 2018. The Dream of Transparency: Aquinas, Rousseau, Sartre. V: Alloa in Thomä 2018.
- Teurlings, Jan, in Markus Stauff.** 2014. Introduction: The Transparency Issue. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 14, št. 1:3–10.
- Thomä, Dieter.** 2018. Seeing It All, Doing It All, Saying It All: Transparency, Subject, and the World. V: Alloa in Thomä 2018.
- Xenophon.** 1994. *Memorabilia*. Prev. Amy L. Bonnette. New York: Cornell University Press.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/zalec>

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 839—852

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 14:2:004.89

81:004.89:2

DOI: 10.34291/BV2023/04/Strahovnik

© 2023 Strahovnik, CC BY 4.0

Vojko Strahovnik

Etični in teološki izzivi velikih jezikovnih modelov *Ethical and Theological Challenges of Large Language Models*

Povzetek: V prispevku obravnavamo etične in teološke izzive, ki so povezani z umetno inteligenco, posebej s področjem velikih jezikovnih modelov. Po uvodu v drugem razdelku na kratko predstavimo, kaj so veliki jezikovni modeli in kakšen njihov razvoj. V tretjem razdelku obravnavamo etične izzive teh modelov. Dotikamo se tudi obstoječih etičnih smernic in izpostavljamo, v kolikšni meri se omenjenih izzivov sploh lotevajo. V četrtem razdelku izpostavljamo teološke izzive, ki jih obravnavani modeli odpirajo – ti so tesno povezani z etičnimi vidiki. V zaključku navajamo nekaj premislekov o jezikovnih tehnologijah v našem imaginariju in o nadaljnjem razvoju velikih jezikovnih modelov ter spremembah, ki jih bi takšen razvoj lahko prinesel.

Gljučne besede: umetna inteligenca, veliki jezikovni modeli, tveganja, etične smernice, teološki izzivi umetne inteligence

Abstract: In this article we discuss the ethical and theological challenges related to artificial intelligence, especially in the area of large-scale language models. In the second section, we briefly introduce what large language models are and their development. In the third section, we discuss the ethical challenges of these models. I also touch on existing ethical guidelines and highlight to what extent they address these challenges at all. In the fourth section, we highlight the theological challenges raised by these models. These are closely linked to ethical considerations. In conclusion, we give some reflections on language-related technologies in our imagination and further development of large-scale linguistic models, including the changes that such a development might bring about.

Keywords: artificial intelligence, large language models, risks, ethical guidelines, theological challenges of artificial intelligence

1. Uvod

Veliki jezikovni modeli (gre za modele, kot so npr. ChatGPT-4, BERT, LaMDA, PaLM, LLaMA) so področje umetne inteligence, ki v zadnjih letih pospešeno napreduje, hkrati pa vzbuja zelo raznolike odzive (Floridi 2023).¹ Ti po eni strani segajo do apokaliptičnih napovedi o koncu sveta, kot ga poznamo, pogosto pa jih spremljajo pozivi k ustavitvi razvoja omenjenih modelov vse dotlej, dokler ne bomo znali predvideti vplivov njihovega razvoja (The Future of Life Institute 2023). Na drugi strani so presoje, da ta tehnologija ne prinaša nič novega in da gre za povsem ‚neinteligentno‘ ponavljanje, prerazporejanje oz. sestavljanje nizov besed, ki je podobno ‚govoru‘ papige (Bender in Koller 2020; Bender idr. 2021). Prvi razdelek podaja jedrnat pregled, kaj so veliki jezikovni modeli, njihov razvoj, poseben podrazdelek pa se ukvarja z že ugotovljenimi tveganji, povezanimi z njihovo uporabo. Drugi razdelek raziskuje etične izzive, povezane s temi modeli; vključuje tudi pregled obstoječih etičnih smernic in njihovo učinkovitost pri obravnavi teh izzivov. Tretji razdelek izpostavlja teološke posledice, ki jih ti modeli sprožajo in so tesno prepletene z etičnimi vprašanji. Prispevek zaključujemo z razmislekom o prihodnjem razvoju obsežnih jezikovnih modelov in možnih spremembah, ki jih tak razvoj bo ali bi jih lahko prinesel.

2. Veliki jezikovni modeli

Veliki jezikovni modeli so razmeroma zmogljivi sistemi umetne inteligence, katerih osrednji namen je razbiranje in ustvarjanje besedil v naravnem jeziku. Takšni modeli so tvorbe besedila zmožni na podlagi zelo obsežnega nabora predhodnih besedil oz. besedilnih podatkov, na katerih so se učili. Med drugim se lahko uporabljajo za odgovore na vprašanja, pisanje zgodb ali pesmi, prevajanje, učenje in za številne druge namene.

Veliki jezikovni modeli so običajno zgrajeni z uporabo tehnik globokega učenja in nevronske mreže (Raaijmakers 2022). Ti modeli se naučijo vzorcev in odnosov v besedilnih podatkih, na katerih se učijo, kar jim omogoča ustvarjanje skladnih in kontekstualno ustreznih odgovorov na dane pozive oz. glede na dana navodila. Pri tem se pridevnik ‚velik‘ nanaša predvsem na to, kako obsežen je nabor besedilnih podatkov. Gre za milijarde v nize povezanih besed, pridobljenih iz različnih besedil – knjig, člankov, spletnih strani in drugih besedilnih virov –, ki so na voljo na internetu ali so vsaj digitalizirana (učni podatki). Kljub tolikšnemu obsegu lahko zaradi povečanih zmogljivosti in zaobjema strojne opreme velike jezikovne modele izurimo v le nekaj tednih. Postopek vključuje izpostavljanje modela tej ogromni količini podatkov, pri čemer se model nauči napovedovati naslednjo besedo

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, izobraževanje in izzivi sodobne družbe“ in raziskovalnega projekta P6-24684 „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredotočene umetne inteligence“, ki ju finančno podpira Agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, ter v okviru raziskovalnega projekta „Epistemic Identity and Epistemic Virtue: Human Mind and Artificial Intelligence“ s podporo fundacije John Templeton (krovni projekt „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“).

ali zaporedje besed (Ouyang idr. 2022). Model pridobi neke vrste razumevanje slovnice, semantike in jezikovnih struktur, vendar moramo biti pri rabi besede razumevanje zelo previdni (Bender in Koller 2020). Poleg učenja na podlagi osnovnih besedilnih podatkov je veliki jezikovni model običajno še nadgrajen, to je v postopku učenja uglašen oz. uravnan. Tu je model izpostavljen naboru pogovornih podatkov oz. besedil, ki so sestavljena iz parov vhodnih in izhodnih zaporedij: vhodno sporočilo je tisto, ki ga napiše en govorec, izhodno pa odgovor oz. odziv nanj. Takšen veliki jezikovni model se lahko potem uporabi za ustvarjanje odgovorov na vhodna sporočila. Ustvarjalci tovrstnih modelov lahko dodatno uravnavaajo različne parametre, kot je npr. dolžina odgovora ali izogibanje rabi žaljivih besed. Veliki jezikovni model lahko potem integriramo v klepetalnega robota ali podobno okolje za pogovorno komunikacijo (Raaijmakers 2022).

Veliki jezikovni modeli se res učijo na ogromnih količinah besedilnih podatkov, kar jim pomaga razviti razbiranje jezikovnih vzorcev in v večini primerov ustvarjanje kontekstualno ustreznih odzivov. Vendar pa nimajo možnosti neodvisnega preverjanja dejstev ali potrjevanja pravilnosti podanih informacij. Zato sta natančnost in pravilnost odgovorov v veliki meri odvisni od kakovosti in natančnosti učnih podatkov, ki so jim bili modeli izpostavljeni. Ne gre torej za to, da bi takšni modeli lahko informacije neposredno preverjali. Tako je mogoče reči, da čeprav lahko podajajo koristne informacije in vpoglede, je ključnega pomena, da njihove odgovore preverjamo z zunanjimi viri. Občasno ti modeli ustvarjajo napačne ali nesmiselne odgovore, za katere se je uveljavil izraz halucinacije sistema. Z učenjem na velikih naborih podatkov z različnimi besedili se model ‚zgolj nauči‘ statističnih vzorcev in odnosov med besedami (ali deli besed). To mu omogoča napovedovanje, ki ga uporabi za ustvarjanje odgovora – na podlagi kontekstualnih namigov, ki se jih je naučil med usposabljanjem. Dobro je opozoriti, da čeprav veliki jezikovni modeli lahko ustvarijo na prvi pogled smiselne in verjetne odgovore, seveda nimajo pravega razumevanja ali zavesti.

Na koncu naj izpostavimo dva osrednja vidika, za katera je pomembno, da ju pri razmišljanju o velikih jezikovnih modelih upoštevamo. Prvi je, da gre res zgolj in samo za sestavljanje niza besed na podlagi statističnih verjetnostnih metod – za uporabo statističnih tehnik za napovedovanje naslednje besede v zaporedju. Eden od pristopov je uporaba N-gramskih modelov, ki ocenijo verjetnost besede na podlagi konteksta prejšnjih besed (npr. bigramski model zajame zgolj prejšnjo besedo, medtem kot trigramski model zajame dve prejšnji besedi). Model torej iz učnih podatkov zajame statistične vzorce in odnose med besedami (oz. natančneje, med žetoni/primerki, kar pomeni, da lahko en primerek tvori posamezna beseda ali pa model kot en primerek zajame dve besedi skupaj). Model nato zgradi n-grame in glede na kontekst n-grama računa verjetnost vsake možne naslednje besede. Takšna ocena temelji na pogostnosti pojavljanja n-grama in naslednje besede v celotnem naboru učnih besedil (Raaijmakers 2022, 93–95). Napovedana beseda postane del konteksta za napovedovanje naslednjih besed. Povedano na kratko, z analizo pogostnosti in vzorcev besednih zaporedij v učnih podatkih se jezikovni model nauči statističnih odvisnosti med besedami in to znanje nato upo-

rabi za napovedovanje naslednje besede v nizu. Glavni omejitvi sta nezmožnost zajemanja daljših vzorcev odvisnosti v odnosih med besedami, kontekstualnih odtenkov – oz. ustrezno razbiranje pomenskih odtenkov. Razvoj novejših modelov gre v smer čim večje odprave teh omejitev.

Drugi vidik je, da načelo zasnove teh modelov ni resnica. V tem smislu gre za fenomen, podoben temu, o katerem je že pred skoraj dvema desetletjema v eseju z naslovom „O nakladanju“ razmišljal ameriški filozof in esejist Harry G. Frankfurt. Njegova teza je bila, da je zahodna družba vedno bolj prežeta s slednjim (v izvorniku je uporabljen angleški izraz za nakladanje – *bullshit* – in njegove tvorjenke). Pri nakladanju gre za zatiranje stvari, ki jih na neki način niti sami ne verjame. Ne gre za laž, saj nakladanje ostane nakladanje, če je resnično ali neresnično: nakladanje se na resnico ne ozira. Gre za prav poseben odnos do resnice, kjer je pomembna le zvestoba, iskrenost do želje po izjavljanju, medtem ko je resničnost izjav nepomembna. Skratka, gre za ravno prav odmerjeno mešanico nespoštovanja iskrenosti, nesmisla, nezainteresiranosti, zavajanja in samoprevare. Veliki jezikovni modeli nam nudijo oz. oblikujejo odgovor na naš poziv ali vprašanje povsem brez ozira na to, ali zanj sploh obstaja kakšen temelj. Npr. takšen model lahko vprašamo, kateri otok ima najraje, pa nam bo brez pomisleka odgovoril.

»Model nima instinktivnih ali pridobljenih preferenc, kot jih imamo mi; prav tako nima telesa, čutil ali pripovednega spomina na avtobiografsko preteklost. Da bi njegovi odgovori ostali smiselni in specifični, mora pripraviti informativne odgovore na vprašanja, kot je »Kateri je tvoj najljubši otok na svetu?«, in slediti vsemu prej ustvarjenemu nakladanju, da bi bilo njegovo naslednje nakladanje dosledno. /.../ Ni nujno, da je nakladanje slabo. Gre za temeljni gradnik domišljajske igre, ki je osnova za leposlovje in snov pravljic, kar sta kulturna zaklada. Težava nastane šele, ko je oseba, ki je deležna takšne prevare, zavedena ali ko se kakovost diskurza zaradi nakladanja tako poslabša, da izgubimo občutek za stvarnost (kar je danes zelo zaskrbljujoče).« (y Arcas 2022, 185)

Prihodnji razvoj velikih jezikovnih modelov bo zelo verjetno prinesel napredek v smeri večjega obsega in njihove učinkovitosti, hkrati pa gredo težišča razvoja v smeri bolj pretanjenih nastavitvev in zmožnosti prilagajanja teh sistemov (glede na jezik, različna področja delovanja, ciljne skupine uporabnikov, ipd.) – kar bo vključevalo tudi to, da si jih bodo uporabniki glede na svoje želje in potrebe lahko prilagodili sami. Sposobnost sprotnega učenja bo še povečala robustnost in prilagodljivost. Ena od smeri vključuje tudi multimodalne sisteme, kar pomeni vključevanje drugih modalitet – kot so slike, video in zvok – v jezikovne modele, zato bodo ti modeli znali razbirati in ustvarjati različne.

2.1 Tveganja velikih jezikovnih modelov

Preden se posvetimo pregledu etičnih izzivov, ki jih veliki jezikovni modeli odpirajo, na hitro preletimo še nabor prepoznanih tveganj, ki jih ti sistemi prinašajo. V

mnogih ozirih ta tveganja že vključujejo tudi etične izzive oz. so etični izziv sama po sebi. Sistematični pregled tveganj velikih jezikovnih modelov (Weidinger et al. 2022) ta razvršča na šest glavnih področij, in sicer: (1) diskriminacija, sovražni govor in izključevanje; (2) informacijska tveganja oz. tveganja zlorabe informacij; (3) tveganja napačnih ali lažnih informacij; (4) zlonamerna uporaba sistemov; (5) tveganje za nastanek škodljivih posledic na podlagi interakcije med človekom in računalnikom; (6) tveganje okoljske in socialno-ekonomske škode.

V okviru prvega področja tveganj je jasno, da veliki jezikovni modeli lahko delujejo tako, da tvorjeno in ponujeno besedilo spodbuja ali utrjuje različne predsodke in stereotipe. To lahko privede do slabšalnih upodobitev in nepravilne obravnave vrste marginaliziranih skupin, spodbujanja sovraštva in nasilnega vedenja ali pa do tega, da se izključujočnost in marginalizacija pri nekaterih vrstah identitet še poglobita. Do nepravilnosti lahko pride tudi v primeru, ko so posamezne skupine ali identitete brez utemeljitve obravnavane privilegirano. Pojavlja se lahko sovražni govor (žaljivke, napadi na identiteto, grožnje), kar lahko posameznika ali skupine ogrozi ter jih izpostavi nevarnostim in psihološki škodi. V okvir tega področja spada tudi oblikovanje in delovanje družbenih norm, ki so lahko do identitet posameznikov ali skupin izključujoče, kar zanje pomeni nesorazmerno breme. Prav tako lahko izpostavimo izključevanje jezikovnih skupnosti, ki v naboru učnih podatkov niso zajete ali pa so zastopane slabše; to potem lahko pomeni izključevanje njihove perspektive ali njihove udeležbe pri uporabi obravnavanih sistemov.

Drugo področje zajema nevarnosti, povezane z razkritjem osebnih informacij ali informacij, občutljivih zaradi drugih razlogov (npr. varnost, konkurenčna prednost). Širjenje takšnih zasebnih ali občutljivih informacij lahko vodi do škodljivih posledic za posameznika, skupino ali širšo skupnost. Pri tem ne gre spregledati niti možnosti, da lahko veliki jezikovni model pravilno napove nekatere osebne podatke ali občutljive informacije na podlagi drugih dostopnih informacij – vključno z načini, ki v interakciji med ljudmi niso prisotni (lahko npr. napove duševno bolezen ali drugi osebno okoliščino posameznika, ki je ta sicer ne želi razkriti, na podlagi podatkov, ki sami po sebi niso pomenljivi).

Tretje področje tveganj zajema posredovanje napačnih oz. zmotnih, zavajajočih, nesmiselnih ali nekakovostnih informacij – in to ne da bi pri tem kakršen koli slab namen imel uporabnik sam. To lahko privede do posameznih materialnih, psiholoških ali drugih škod (zamislimo si lahko primer, ko nekdo vzame določeno zdravilo na priporočilo pogovornega robota, pri čemer je to zanj v trenutnem stanju v bistvu škodljivo), pa tudi do znižanja stopnje družbenega zaupanja in človekove avtonomije nasploh.

Četrto področje tveganj predstavlja zlonamerna uporaba velikih jezikovnih modelov, ki je povezana z informacijami. Ti modeli npr. omogočajo precej lažje in cenejše izvajanje dezinformacijskih kampanj (zavajanje javnosti, usmerjeno oblikovanje javnega mnenja) ali pa kampanj, ki razširjajo nerelevantne informacije za zakrivanje relevantnih informacij. Prav tako ti modeli lahko služijo kot orodje spletnih goljufij in prevar (povezanih npr. s krajo identitete). Vse to temelji na tem, da

zmorejo ti modeli brez posebnih stroškov ustvariti širok nabor besedil, ki so navidezno podobna besedilom človeških avtorjev in prepričljiva. Zlonamerna raba pa je lahko povezana tudi z ustvarjanjem škodljivih programskih orodij oz. kod, ki ogrozijo kibernetško varnost. Nenazadnje v ta nabor tveganj spada tudi uporaba teh modelov za nezakonit nadzor in cenzuro, saj omogočajo hiter pregled ogromne količine besedilnih podatkov.

Peto področje tveganj zadeva morebitne škodljive posledice, ki izhajajo iz interakcije med človekom in sistemi umetne inteligence, ki so v nekaterih primerih lahko del širšega sistema oz. stroja (npr. robot za oskrbo bolnikov ali izobraževanje). Ta vrsta tveganj vključuje možnost, da zaradi podobnosti takšne interakcije z običajno interakcijo posameznik sistemu zaupa v meri, ki ni ustrezna; lahko pride tudi do poglobitve stereotipov in predsodkov (npr. pogovorni robot pomočnik ima že izbrano žensko ime ali pa mu ga izbere uporabnik). Prav tako lahko pri uporabniku pride do zmotne predstave, da imajo ti sistemi posebno in relativno trajno identiteto in da so zmožni sočutja (posebej je to relevantno pri pogovornih robotih, ki so namenjeni krepitevi duševnega zdravja ali družabništvu). Širše lahko prihaja do zlorab vzpostavljenega zaupanja in do tega, da operaterji teh sistemov zaupanje in druge podatke izrabljajo za namene prepričevanja ali motiviranja (npr. za nakup določenih izdelkov). Omeniti velja še, da kadar imajo ti sistemi določene cilje, lahko vzorce in strategije, ki predstavljajo nekakšno obliko manipulacije, vzpostavljajo sami.

Zadnje, šesto področje tveganj predstavljajo tveganja, povezana z okoljskimi in družbenoekonomskimi posledicami uporabe velikih jezikovnih modelov. Za samo učenje in delovanje teh obsežnih sistemov je potrebna znatna količina energije in drugih virov. Zaradi porazdeljenosti virov in hitrosti avtomatizacije, ki jo omogočajo, lahko prihaja do poglobitve neenakosti in nesorazmerne porazdelitve bremen in koristi. Hkrati se odpira tudi vprašanje dela in obsega delovnih mest ter kakovosti teh delovnih mest. Nekatera področja dela so lahko še posebej ogrožena, pa tudi sam tehnološki razvoj je zaradi omejene dostopnosti teh tehnologij porazdeljen neenakomerno in bo verjetno tudi neenakomerno pospešen – kar bo poglobilo vrzel pri drugih oblikah razvitosti in kakovosti življenja (Weidinger idr. 2022).

3. Etični izzivi velikih jezikovnih modelov

Etični izzivi velikih jezikovnih modelov so v veliki meri povezani z že omenjenimi tveganji. Na podlagi teh prepoznanih tveganj se odpirajo globlja oz. bolj temeljna vprašanja (Green 2018). Prvi sklop etičnih izzivov lahko osredinimo na vidik informacij in podatkov ter njihove uporabe; povezani so z vidikom resnice in resnicoljubnosti. Sem spadajo primeri napačnih informacij in manipulacij (lažne vsebine), pa tudi problem zasebnosti in uporabe sicer resničnih informacij – v tem primeru gre med drugim za kršitev pravice do zasebnosti. Hkrati se odpira tudi vprašanje same uporabe učnih podatkov (avtorske pravice, povezane z besedili, na podlagi katerih se ti sistemi učijo podatkov). Tesno je s tem povezan tudi vidik predsodkov

in pravičnosti. Jezikovni modeli lahko okrepijo obstoječe pristranskosti, prisotne v podatkih za učenje, in tako odražajo družbene pristranskosti, povezane z raso, spolom ali drugimi občutljivimi lastnostmi (Deery in Bailey 2022). To lahko vodi k pristranskim ali nepravičnim rezultatom, ki krepijo in ohranjajo družbeno neenakost.

Naslednji sklop etičnih izzivov je povezan z vidikom transparentnosti, razložljivostjo delovanja in soglasjem uporabnikov. Transparentnost terja tako to, da uporabnik natančno ve, da je v stiku s sistemom umetne inteligence, kot tudi to, da razume, na kakšen način ta sistem deluje – in sicer v primeru, ko je tak sistem uporabljen kot priporočilni oz. odločitveni sistem (veliki jezikovni modeli se sicer neposredno za ta namen ne uporabljajo, vendar pa bi v prihodnosti to vlogo lahko privzeli). Pri uporabi teh sistemov je treba vzpostaviti oz. zagotoviti jasne mehanizme soglasja – uporabniki pa bi morali biti s podatki, ki se v interakcijah s temi sistemi zbirajo, seznanjeni (Miklavčič 2021).

Tretji sklop zajema vidike globalne pravičnosti ter nevarnosti neravnovesja moči in odvisnosti. Znanje in usmerjanje razvoja takšnih sistemov (skupaj z njihovo uporabo) je trenutno v rokah nekaj organizacij ali posameznikov, ki imajo svoj nabor motivacij, ciljev in idealov. Ta koncentracija moči lahko privede do neenakega dostopa in omejenega nadzora posameznikov in skupnosti nad sistemi umetne inteligence. Obenem druge subjekte to postavlja v odnos odvisnosti. Dodajmo še, da uvajanje velikih jezikovnih modelov lahko vodi v pomembne posledice za zaposlovanje oz. trg dela, posebej glede delovnih mest, ki vključujejo naloge, ki jih je mogoče s temi sistemi avtomatizirati. To sicer v zgodovini človeštva ni nov pojav, a odprto ostaja vprašanje, kakšen bo obseg teh posledic in hitrost njihovega širjenja – in ali smo na družbene in gospodarske posledice takšnih pretresov pripravljeni.

Četrty sklop izzivov zadeva interakcijo med človekom in sistemi umetne inteligence ter stroji. Veliki jezikovni modeli lahko spremenijo dinamiko človeške komunikacije in interakcije. Vse večja uporaba klepetalnih robotov in virtualnih pomočnikov, ki jih ti modeli poganjajo, lahko privede do spremembe načina, kako posamezniki s tehnologijo sodelujejo, kar pa lahko vpliva na družbene norme, zaupanje in kakovost medčloveških odnosov. V ospredju je vprašanje tehnologije in delegiranja vse bolj osebnega, miselnega in čustvenega dela sistemom umetne inteligence. To ima lahko pomembne etične implikacije, še posebej če preide na področja dela, ki vključujejo tudi npr. skrb ali sočutje (Dorobantu idr. 2022, 21–22).

Peti sklop izzivov zadeva vprašanje pristnosti, avtorstva, avtoritete in ustvarjanja znanja. Razširjanje ustvarjenih vsebin velikih jezikovnih modelov sproža vprašanja o avtorstvu in izvornosti dela, ki ga je ustvaril človek. Pogosto je namreč težko razbrati, ali je vsebino ustvaril človek ali sistem umetne inteligence, kar lahko zmanjša vrednost in zaupanje, povezano s človeško ustvarjalnostjo in izražanjem (gre zlasti za besedilo, pri multimodalnih sistemih tudi ustvarjeno sliko, melodijo idr.). Kot primer lahko navedemo študijo, ki je povezana s področjem filozofije (Schwitzgebel idr. 2023), v okviru katere so raziskovalci jezikovni model izurili na delih Daniela Dennetta. Nato so Dennettu samemu postavili deset filozofskih vprašanj o njegovih stališčih. Enak niz vprašanj so večkrat zastavili tudi sistemu umetne inteligence in

zbrali vse odgovore. Zanimalo jih je, v kolikšni meri lahko vsaka skupina (strokovnjaki za Dennettovo delo, strokovna publika in laična javnost) prepozna, kateri odgovor je zares podal Dennett in katerega je ustvaril jezikovni model. Rezultati so bili presenetljivi, saj v mnogih primerih tudi sami strokovnjaki za Dennettovo delo večinsko niso izbrali pravih odgovorov. Predstavniki strokovne in splošne javnosti so medtem izbirali bolj ali manj zgolj z mero pravilnosti, ki jo doseže tudi golo ugiibanje. Nadalje, razširjena uporaba velikih jezikovnih modelov in zanašanje nanje lahko vplivata na strukture ustvarjanja znanja in avtoritete. Ustvarjena vsebina se lahko dojema kot avtoritativna ali natančna zgolj zaradi načina delovanja – ne glede na njeno dejansko veljavnost ali verodostojnost. To lahko vpliva na distribucijo in dojetje znanja v družbi. Vse to pa ima posledice tudi za izobraževalni proces in odpira vprašanja glede vloge človeških učiteljev, pomena kritičnega mišljenja in vrednosti lastne ustvarjalnosti. Pomembno je izpostaviti tudi, da veliki jezikovni modeli lahko ustvarjajo zelo prepričljiva in skladna besedila, kar vzbuja pomisleke glede dezinformacij, zavajanja in manipulacij. Vprašanje avtorstva pa spremlja tudi vprašanje odgovornosti za vsebino, ki jo ustvarjajo. Pri velikih jezikovnih modelih ne gre za besedilo, ki bi bilo primer običajnega pisanja: nima avtorja, ne gre za pričanje oz. pričevanje – ne gre za govorna dejanja. Kar pomeni, da se zastavlja vprašanje naštetih vlog oz. kdo naj jih pri tako tvorjenih besedil prevzame.

Šesti sklop predstavljajo vprašanja o sami etičnosti velikih jezikovnih modelov oz. implementaciji etičnega delovanja in o načinu te implementacije (Tolmeijer idr. 2020; Constantinescu in Crisp 2022). Pri velikih jezikovnih modelih – podobno kot pri drugih sistemih umetne inteligence – o etičnosti seveda ne moremo govoriti neposredno, saj jim ne moremo pripisati zavesti, namer, motivacije ali značaja. Vseeno pa se vprašanje etičnosti odpira že pri samem razvoju in upravljanju teh sistemov (npr. plačljiv terapevtsko-družabniški sistem je lahko zasnovan tudi na način, da poskuša karseda povečati čas, ki ga posameznik preživi v stiku s tem sistemom, pri tem pa ne zasleduje cilja pomoči posamezniku, ampak cilj povečanja višine plačila za storitev, ki jo nudi). Ta vprašanja se še poglobijo, ko govorimo o sistemih umetne inteligence, ki morajo ali bodo morali sprejemati etične odločitve v zapletenih situacijah, kot je to npr. pri avtonomnih vozilih ali zdravstveni oskrbi (Tolmeijer idr. 2020).

Kot zadnji sklop izzivov lahko izpostavimo te, ki so vezani na vidike kulture (prilaščanje, predstavljanje) ter jezika in jezikovne raznolikosti. Kot omenjeno, lahko veliki jezikovni modeli kulturne stereotipe in predsodke prevzamejo in okrepijo, saj ne posedujejo kulturne občutljivosti in razumevanja. Hkrati lahko pri vidiku jezika privedejo oz. prispevajo k ogroženosti jezikov in zmanjševanju jezikovne raznolikosti, če so viri in prizadevanja pri razvoju teh sistemov usmerjeni pretežno le v najbolj uporabljane jezike.

Za reševanje teh izzivov je potreben pristop z več deležniki, to pa vključuje tako raziskovalce, razvijalce, oblikovalce politik kot tudi širšo javnost. Vse to pa zajema tudi razvoj etičnih smernic za to področje – temelječih na premislekih o človekovem dostojanstvu, človekovih pravicah ter pomenu raznolikosti in bogastva človeške kulture in komunikacije.

3.1 Etične smernice in veliki jezikovni modeli

Obstoječe etične smernice oz. priporočila za sisteme umetne inteligence sicer niso posebej naravnani na velike jezikovne modele, vseeno pa lahko razberemo poglobitve etične omejitve razvoja in rabe teh sistemov. Etične smernice se nanašajo na različne sklope razvoja in uporabe velikih jezikovnih sistemov, in sicer od področja soglasja in transparentnosti delovanja (privolitvev in obveščenev uporabnika, nadzor nad osebnimi podatki ter njihovim razširjanjem, spoštovanje zasebnosti, sprejemanje informiranih odločitev na podlagi generiranih vsebin ipd.), preko etičnih premislekov, vezanih na tvorjenje besedila oz. informacij (preprečevanje lažnih informacij, neresničnih vsebin oz. halucinacij; preprečevanje manipulacij, odgovornost za tvorjene vsebine, iskanje ravnotežja med ustvarjalnostjo teh sistemov in odgovornostjo za vsebine) do specifičnih vprašanj, povezanih s temami in vsebinami, ki so kočljive oz. sporne (npr. predsodki in pristranskost, vprašanje varnosti posameznika in družbe, seksualno eksplicitne vsebine ipd.).

Etične smernice za zaupanja vredno umetno inteligenco, ki jih je izdala Evropska komisija (2019), tako izrecno poudarjajo zlasti vidik transparentnosti in z njo povezane razložljivosti. Uporabniki morajo biti seznanjeni s tem, da so v stiku s sistemom umetne inteligence, pri čemer je treba odkrito navajati tudi zmogljivosti in namen sistemov umetne inteligence; razložljivost naj vsebuje tudi vidike sledljivosti in možnosti revidiranja – pri tem je zahtevana stopnja odvisna od okoliščin in resnosti posledic napačnega ali netočnega rezultata iz tega sistema. Smernice izhajajo iz načel spoštovanja človekove avtonomije, preprečevanja škode, pravičnosti in razložljivosti, izpostavljajo pa zahteve človekovega delovanja in nadzora, tehnične robustnosti in varnosti teh sistemov, zasebnosti in varovanja podatkov, preglednosti, raznolikosti, nediskriminacije in pravičnosti, družbene in okoljske blaginje ter odgovornosti (Evropska komisija 2019).

Posebno pozornost tem etičnim izzivom namenja tudi nastajajoči evropski „Akt o umetni inteligenci“, ki predstavlja prvo celovito zakonodajo za področje umetne inteligence. Poslanci in poslanke evropskega parlamenta so glede na predhodne osnutke že sprejeli pogajalska izhodišča, sprejem pa se pričakuje do konca leta 2023. Pomembno je, da ta zakonodaja velike jezikovne modele umešča med tako imenovane generativne sisteme, pri katerih tveganje ob uporabi ni visoko, lahko pa postane, če bi jih uporabili npr. za namen vplivanja na izide volitev ipd. Akt predvideva, da mora biti pri velikih jezikovnih modelih uporabniku jasno povedano, da so bile vsebine ustvarjene z umetno inteligenco, upravljalec sistema pa mora sprejeti ukrepe proti ustvarjanju nezakonitih vsebin. Prav tako osnutek zakona vključuje zahtevo, da morajo biti besedila, ki so zaščitena z avtorskimi pravicami in na katerih se je sistem učil, povzeta in javno dostopna (Evropski parlament 2023).

Glede na smer razvoja bo v prihodnje posebno pozornost treba posvetiti tudi bolj specifičnim oz. usmerjenim etičnim smernicam, še zlasti glede implementacije velikih jezikovnih modelov v robotske sisteme, ki bodo zmožni npr. skrbeti za starejše in bolne (Miklavčič 2021) ali izobraževanja otrok (Yan idr. 2023). Hitro se razvija tudi področje družabniških sistemov ter uporaba velikih jezikovnih mode-

lov za terapevtsko dejavnost (Kraus, Seldschopf in Minker 2021), pri čemer še ni posebnih oz. obvezujočih etičnih smernic.

4. Teološki izzivi velikih jezikovnih modelov

Tudi teološki izzivi velikih jezikovnih modelov se bodo v veliki meri povezovali z že izpostavljenimi tveganji in etičnimi izzivi. Vseeno pa lahko omenimo nekaj dodatnih premislekov, posebej povezanih tudi z antropološkimi vidiki. Pri etičnih izzivih novih tehnologij in vizijah razvoja sveta se namreč lahko vedno vprašamo, na kakšni implicitni antropologiji temeljijo in ali je ta implicitna antropologija takšna, da našo človeškost pospešuje ali zavira (Dorobantu idr. 2022, 7).

Bog je ustvaril svet z besedo (Jn 1,1-4) – in ustvaril tudi človeka z jezikom oz. sposobnostjo govora. Sedaj pa smo mi ustvarili sisteme, ki imajo sposobnost tvorbe oz. vsaj posnemanja tvorbe jezika. Kot izhodiščno filozofsko vprašanje se zato zastavlja vprašanje pomena in posledic tega razvoja. Ena smer razmišljanja izpostavlja področje človeškega dostojanstva, edinstvenost človeka in stvarstva. Če lahko stroji ustvarijo človekovemu podoben jezik in izvajajo ustvarjalne naloge, ali to edinstvenost in vrednost človeka kot Božje stvaritve zmanjšuje? Edinstvenost človeških bitij je ena temeljnih predpostavk skoraj vseh kultur in religij, ne le krščanstva (Dorobantu idr. 2022). Vendar prav krščanstvo posebej poudarja tudi vidik, da je človek ustvarjen po Božji podobi (*imago Dei*) – to paradigmo je treba z vidika teološke antropologije ustrezno razumeti, sicer jo lahko razvoj umetne inteligence (zlasti splošne ali zmogljive umetne inteligence) postavi pod vprašaj. »Posledice za krščansko teologijo so globoke. Ideji človekove edinstvenosti in *imago Dei* sta v jedru naše antropologije in sta povezani z vsem drugim: nista vgrajeni le v protologijo, temveč tudi v kristologijo in eshatologijo. Pravzaprav je težko najti katero koli vejo teologije, ki ne bi bila povezana s konceptom Božje podobe.« (2022, 21) Dorobantu zato predlaga, da moramo posebej razmisliti o razlagi stvarstva po Božji podobi in se približati modelu, ki poudarja eshatološki vidik prihodnje usmeritve in odnosa z Bogom, ne pa sklop človeških značilnosti.

Nadalje ima razvoj velikih jezikovnih modelov pomembne posledice tudi za odnos med človekom in tehnologijo. Teološka vprašanja se lahko nanašajo na vpliv obsežnih jezikovnih modelov na človeške odnose in na razumevanje samega odnosa. Ti modeli lahko vplivajo tudi na sporazumevanje med ljudmi, empatijo in zmožnost smiselnega dialoga, kar posledično vpliva na razvoj pristnih človeških vezi. Ali veliki jezikovni modeli vodijo v smer pristnejših odnosov ali morda bolj poudarjajo individualizem in samozadostnost (2022)? Praktične dilema in vprašanja, ki se pri tem pojavljajo, so med drugim povezane s perspektivo oziroma razvojem robotskih duhovnikov in pogovornih sistemov, ki temeljijo na svetih besedilih. Pri obsežnih jezikovnih modelih gre obenem tudi za osiromašenje bogatega metaforičnega jezika svetih spisov. Ker so ti sistemi zmožni nadgradnje z vidiki virtualne ali obogatene resničnosti, lahko opozorimo tudi na naslednje: v navidezni resničnosti je vse virtualno, vera pa ne more biti zvedena na virtualni svet.

Pomenljiv je primer evharistije, saj sta hrana in hranjenje je nekaj, česar ni mogoče v celoti tehnologizirati; enako velja za evharistijo. V evharistiji moramo biti mi sami resnično tam – in Bog je resnično tam.

Eric Salobir in njegovi soavtorji (Dorobantu idr. 2022) poudarjajo, da sistemov umetne inteligence nismo samo ustvarili, temveč nas ta razvoj spreminja, pri čemer ostaja odprto vprašanje, ali na bolje ali ne. Teološke izzive umetne inteligence na splošno (ne zgolj obsežnih jezikovnih modelov) delijo v tri sklope, in sicer: (i) umetna inteligenca in naši odnosi z drugimi in svetom, (ii) umetna inteligenca in naš odnos z Bogom oz. presežnim ter (iii) umetna inteligenca in odnos do nas samih.

V okvir prvega sklopa spada izhodiščni premislek, da smo človeška bitja to, kar smo, prvenstveno preko odnosov z drugimi (Juhant in Strahovnik 2010). In kot smo omenili že zgoraj, delegiranje dela, ki je vse bolj osebno, miselno in čustveno delo, umetni inteligenci lahko privede po škodljivih posledic. Je res možno delegirati vse vrste dela, tudi npr. skrb, ljubezen, sočutje? Kako to razumeti v luči zapovedi, da moramo ljubiti Boga in bližnje (Dorobantu idr. 2022, 21–22)? Sistemi umetne inteligence nam lahko pomagajo delovati, ne morejo in ne smejo pa nas nadomestiti – posebej ne v prostoru odnosov. Hkrati je treba opozoriti tudi, da gre ena veja razvoja umetne inteligence v smer, da postanemo bolj ali manj pasivni (npr. odnosi z drugimi nam postanejo breme, ker je odnos s klepetalnim robotom toliko lažji; človeški odnosi potem za naš razvoj in človeškost niso več konstitutivni), kar vodi do razvoja šibkosti in hib, ne pa izboljšanja (11).

V okvir drugega sklopa lahko umestimo premislek, ali se preko razvoja umetne inteligence ljudje morda postavljamo v vlogo Boga in s pomočjo teh sistemov težimo k naši predružačtvi in nadgraditvi (Žalec 2019; Globokar 2019) – morda celo nesmrtnosti. Z velikimi jezikovnimi modeli smo se tudi približali ustvarjenju sistema, ki lahko misli sam, kar odpira pomembna vprašanja naše moči ter pobožanstvenja (Dorobantu idr. 2022, 12). Pri tem lahko pripomnimo, da jezik ni zgolj nekaj instrumentalnega, ampak nekaj, kar ima pomembno neodnosno vrednost. Tu je še vidik izrivanja razsežnosti milosti, daru in božje previdnosti ter drugih vidikov naključja iz naših življenj (v smeri napovedljivosti in obvladljivosti vseh vidikov življenja), obenem pa razvoj v smeri ‚dataizma‘ (informacije kot temeljna podstat vsega) in mehanicističnega razumevanja stvarstva (11). V temelju mora zato ostati odnos s presežnim.

»Medtem ko si je utelešenje Boga v virtualni resničnosti težko predstavljati, so verske izkušnje morda bolj obetavne, saj so že v izhodišču bolj subjektivne. In res so postale predmet iskanja tehnoloških nadomestkov. To iskanje pa lahko pomeni performativno samopotrjevanje: kajti ali je lahko kaj, česar Bog ni povzročil, izkušnja Boga? Naj Ray Kurzweil še tako fantazira o tehnološko povzročeni »religiozni izkušnji« (s stimulacijo možganov), to niso oblike osebnega srečanja z Drugim, niti prave oblike samotranscendence. Vsaka manipulacija kot taka izključuje osebno srečanje, če se takšna srečanja po svoji naravi morajo zgoditi v svobodnem podarjanju samega sebe. Ta brezplačna svoboda je še posebej potrebna, če je zaved-

ni drugi Bog, saj Bog po svoji naravi presega vsako naše razumevanje in ga lahko srečamo le v njegovem lastnem daru milosti.« (39)

V okvir tretjega sklopa spadajo premisleki o vplivu in vlogi umetne inteligence v vsakdanjem življenju. Prav lahko se zgodi, da bodo ti sistemi odgovarjali na vsako našo željo in kaprico, zato se bomo razvijali v smeri samozadostnosti in lenobe. Trud je po drugi strani hvalevreden ne glede na posledice – npr. trud pri skrbi za bližnje, trud pri učenju ipd. Hkrati gre z napredkom sistemov umetne inteligence razvoj v smeri vse bolj zaznavnega občutka nelagodnosti in tesnobe, ki te sisteme spremlja. Umetna inteligenca lahko tako predstavlja grožnjo človekovi avtonomiji, ker razvoj kaže v smeri atropije naših sposobnosti. S prelaganjem odločitev ali delovanja na sisteme umetne inteligence obenem sproža tudi vprašanje naše odgovornosti (Dorobantu idr. 2022).

5. Zaključek

Jezik in jezikovne tehnologije so že od nekdaj del človekovega sveta in s tem tudi človeške domišljije. Vprašanje jezikovnih modelov se je na pomemben način pojavilo v kratki zgodbi „Devet milijard imen Boga“ (1953) A. C. Clarka. V zgodbi spremljamo menihe v tibetanskem samostanu, ki si prizadevajo naštet in zapisati vsa božja imena. Verjamejo, da je bilo vesolje ustvarjeno za ta namen in da bo po koncu naštevanja imen Bog svet kot svojo stvaritev izničil. Tako so menihi pred tremi stoletji ustvarili sistem in abecedo, s katero so izračunali, da lahko naštejejo vsa možna Božja imena in da jih je približno devet milijard (predpostavka je, da je ime lahko sestavljeno iz največ devetih znakov). Imena so začeli zapisovati ročno, ker pa je to zamudno opravilo, so na koncu najeli računalnik, ki lahko izpiše vse možne permutacije imen, in dva zahodna strokovnjaka, ki sta stroj programirala in upravljala. Upravljalca računalnika sta skeptična, vendar nalogo vseeno sprejmeta. Po treh mesecih, ko je izpis vseh imen skoraj dokončan, se ustrašita, da ju bodo menihi obtožili, da je podvig spodletel zaradi njiju, zato samostan tik pred koncem naloge zapustita. V zvezdnati noči, ko se ustavita na poti po pobočju gore, ki vodi do letališča, izračunata, da je stroj zelo verjetno svojo nalogo pravkar opravil ... in ko pogledata v nebo, vidita, da zvezde preprosto začnejo ugašati.

Na drugi strani je Jorge Luis Borges v zgodbi *Babilonska knjižnica* opisal knjižnico, sestavljeno iz medsebojno povezanih šesterokotnih sob ali knjižničnih celic, katerih sestav nima konca. Za naše premisleke je zanimiva njegova zamisel o vsebini knjig v tej knjižnici. Vsaka od njih ima štiristo deset strani s štiridesetimi vrsticami na vsaki strani in približno osemdesetimi znaki v vsaki vrstici. Knjige vsebujejo vse možne kombinacije vseh možnih besed ali zaporedij črk in ločil. Nobeni dve knjigi v knjižnici nista enaki. Po drugi strani pa je popolna, saj vsebuje »vse, podrobno zgodovino prihodnosti, avtobiografije nadangelov, zvesti katalog knjižnice, tisoče in tisoče lažnih katalogov, dokaz o lažnosti teh lažnih katalogov, dokaz o lažnosti pravega kataloga, gnostični Bazilidov evangelij, komentar tega evangelija, komentar komentarja tega

evangelija, pravo zgodbo o tvoji smrti, prevod vsake knjige v vse jezike, interpolacije vsake knjige v vse knjige, traktat o mitologiji Saksoncev, ki bi ga Beda Častitljivi lahko napisal (a ga ni), izgubljene Tacitove knjige.« (Borges 1998, 115) V zgodbi Borges opisuje, kako so pred stoletji bralci oz. prebivalci neke knjižnične celice našli knjigo, ki je vsebovala skoraj dve strani smiselnega besedila. Ključno pa je, da se zavedamo, da vse knjige obstajajo. Sprva se v zgodbi ob tem spoznanju pojavi občutek vznepenosti, ko se vsi počutijo, kot da imajo v lasti nek prvinski in skrivni zaklad, nato pa sledita razočaranje in depresija – ker so bile knjige, ki so bile smiselne, praktično nedosegljive ali jih ni bilo mogoče najti. Zdi se, da se s pojavom obsežnih jezikovnih modelov takšnemu stanju na neki način približujemo.

»Gotovost, da je bilo vse že napisano, nas izniči ali pa nas naredi fantazmatске. Poznam okrožja, v katerih se mladi priklanjajo pred knjigami in kot divjaki poljubljajo njihove strani, čeprav ne znajo prebrati niti črke. Epidemije, heretični spori, romanja, ki se neizogibno sprevržejo v razbojništvo, so zdesetkali prebivalstvo. Mislim, da sem že omenil samomore, ki so vsako leto pogostejši. Morda me vara starost in strah, vendar sumim, da se človeška vrsta, edina vrsta, giblje po robu izumrtja. Pa vendar bo Knjižnica – razsvetljena, osamljena, neskončna, popolnoma negibna, oborožena z dragoce-nimi zvezki, brezpredmetna, nepokvarljiva in skrivnostna – obstala.« (118)

Če povzamemo: teološki izzivi, ki jih odpirajo veliki jezikovni modeli, se križajo z etičnimi vprašanji, povezanimi z umetno inteligenco, kar spodbuja ponovno ovrednotenje naših prepričanj o človeštvu in tehnologiji. Ena od ključnih skrbi se vrti okoli človekovega dostojanstva in edinstvenosti posameznikov kot Božjih stvaritev. Ker veliki jezikovni modeli ustvarjajo človekovemu podoben jezik, se pojavljajo vprašanja o vrednosti človeka. Koncept ustvarjenosti po Božji podobi (*imago Dei*), ki je v krščanski teologiji osrednjega pomena, zahteva ob napredku umetne inteligence poglobljeno prevpraševanje. Poleg tega obsežni jezikovni modeli vzbujajo skrb glede pristnih človeških vezi, obenem pa tudi verskih skupnosti, ki bi posredovanim odnosom sledile – povezovanje teh modelov z virtualno in razširjeno resničnostjo namreč postavlja pod vprašaj versko avtentičnost, vključno z obredi in praksami.

Reference

- Bender, Emily M., in Alexander Koller.** 2020. Climbing towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data. V: *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 5185–5198. Association for Computational Linguistics. <https://aclanthology.org/2020.acl-main.463/> (pridobljeno 23. 4. 2023).
- Bender, Emily M., Timnit Gebru, Angelina McMillan-Major in Shmargaret Shmitchell.** 2021. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? V: *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FACT '21)*, 610–623. New York: Association for Computing Machinery. ACM Digital Library. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3442188.3445922> (pridobljeno 23. 4. 2023).
- Borges, Jorge Luis.** 1998. *Collected Fictions*. New York: Viking.
- Clarke, Arthur C.** 1953. The Nine Billion Names of God. V: Frederik Pohl, ur. *Star Science Fiction Stories No. 1*, 195–199. New York: Ballantine Books.

- Constantinescu, Mihaela, in Roger Crisp.** 2022. Can Robotic AI Systems Be Virtuous and Why Does This Matter? *International Journal of Social Robotics* 14:1547–1557. <https://doi.org/10.1007/s12369-022-00887-w>
- Deery, Oisín, in Katherine Bailey.** 2022. The Bias Dilemma: The Ethics of Algorithmic Bias in Natural-Language Processing. *Feminist Philosophy Quarterly* 8, št. 3–4. <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/fpq/article/view/14292> (pridobljeno 8. 5. 2023).
- Dorobantu, Marius, Brian Patrik Green, Anselm Ramelow in Eric Salobir.** 2022. Being Human in the Age of AI. Research gate. https://www.researchgate.net/publication/365945288_Being_Human_in_the_Age_of_AI?channel=doi&linkId=6389b3b82c56372f22e84df&showFullText=true (pridobljeno 8. 5. 2023).
- Dorobantu, Marius.** 2021. Human-Level, but Non-Humanlike: Artificial Intelligence and a Multi-Level Relational Interpretation of the Imago Dei. *Philosophy, Theology and the Sciences* 8, št. 1:81–107. <https://doi.org/10.1628/ptsc-2021-0006>
- . 2022. Strong Artificial Intelligence and Theological Anthropology: One Problem, Two Solutions. V: P. Jorion, ur. *Humanism and its Discontents: The Rise of Transhumanism and Posthumanism*, 19–33. New York: Palgrave/MacMillan.
- Evropska komisija.** 2019. *Etične smernice za zaupanja vredno umetno inteligenco*. Bruselj: Evropska komisija.
- Evropski parlament.** 2021. Briefing: Artificial intelligence act. Evropski parlament. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/698792/EPRS_BRI\(2021\)698792_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/698792/EPRS_BRI(2021)698792_EN.pdf)
- Floridi, Luciano.** 2023. AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models. *Philosophy & Technology* 36, št. 15:1–7.
- Frankfurt, Harry.** 2005. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Green, Brian Patrick.** 2018. Ethical Reflections on Artificial Intelligence. *Scientia et Fides* 6, št. 2:9–31. <https://doi.org/10.12775/setf.2018.015>
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2010. Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 3:351–364.
- Kraus, Matthias, Philip Seldschopf in Wolfgang Minker.** 2021. Towards of Trustworthy Chatbot for Mental Health Applications. V: Jakob Lokoč, Tomáš Skopal, Klaus Schoeffmann, Vasileios Mezaris, Xirong Li, Stefanos Vrochidis in Ioannis Patras, ur. *MultiMedia Modeling*, 354–366. New York: Springer International Publishing.
- Miklavčič, Jonas.** 2021. Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:935–946. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/miklavcic>
- Ouyang, Long, Jeff Wu, Xu Jiang, Diogo Almeida, Carroll L. Wainwright, Pamela Mishkin, Chong Zhang, Sandhini Agarwal, Katarina Slama, Alex Ray, John Schulman, Jacob Hilton, Fraser Kelton, Luke E. Miller, Maddie Simens, Amanda Askell, Peter Welinder, Paul Francis Christiano, Jan Leike in Ryan J. Lowe.** 2022. Training language models to follow instructions with human feedback. *ArXiv:2203.02155*.
- Raaijmakers, Stephan.** 2022. *Deep learning for natural language processing*. Shelter Island, NY: Manning.
- Schwitzgebel, Eric, David Schwitzgebel in Anna Strasser.** 2023. Creating a large language model of a philosopher. *ArXiv:2302.01339*.
- The Future of Life Institute.** 2023. Pause Giant AI Experiments: An Open Letter (22. 3. 2023). Future of Life. <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/> (pridobljeno 4. 7. 2023)
- Tolmeijer, Suzanne, Markus Kneer, Cristina Sarasua, Markus Christen in Abraham Bernstein.** 2020. Implementations in Machine Ethics: A Survey. *ACM Comput. Surv.* 53, št. 6: članek 132.
- Weidinger, Laura, Jonathan Uesato, Maribeth Rauh, Conor Griffin, Po-Sen Huang, John Mellor, Amelia Glaese, Myra Cheng, Borja Balle, Atoosa Kasirzadeh, Courtney Biles, Sasha Brown, Zac Kenton, Will Hawkins, Tom Stepleton, Abeba Birhane, Lisa Anne Hendricks, Laura Rimell, William Isaac, Julia Haas, Sean Legassick, Geoffrey Irving in Iason Gabriel.** 2022. Taxonomy of Risks posed by Language Models. In: *2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '22)*, June 21–24, 2022. Seoul. ACM Digital Library. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3531146.3533088> (pridobljeno 21. 7. 2023).
- y Arcas, Blaise Agüera.** 2022. Do Large Language Models Understand Us? *Daedalus* 151, št. 2:183–197.
- Yan, Lixiang, Lele Sha, Linxuan Zhao, Yuheng Li, Roberto Martinez-Maldonado, Guanliang Chen, Xinyu Li, Yueqiao Jin in Dragan Gašević.** 2023. Practical and ethical challenges of large language models in education: A systematic scoping review. *arXiv:2303.13379*.
- 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)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 853—864

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 14:004.89:81

DOI: 10.34291/BV2023/04/Centa

© 2023 Centa Strahovnik, CC BY 4.0

Mateja Centa Strahovnik

Identiteta in pogovorni sistemi umetne inteligence *Identity and Conversational Artificial Intelligence*

Povzetek: Prispevek obravnava spreminjajoče se dojemanje sistemov umetne inteligence (UI) v svetu, ki ga umetna inteligenca – s poudarkom na pogovornih sistemih UI ali klepetalnih robotih – vse bolj določa. Z razvojem človeku podobnih robotskih sistemov UI se povečuje potreba po razumevanju identitete, ki jo ti stroji s prevzemanjem vlog, prej rezerviranih za ljudi (npr. skrb za starejše ali izobraževanje in vzgoja otrok), prevzemajo. Osrednja teza prispevka je, da je za razumevanje identitete takšnih sistemov umetne inteligence treba upoštevati vidik naše lastne identitete, ki jo v interakcijah s temi sistemi oblikujemo in projiciramo. V dobi, ki jo opredeljuje umetna inteligenca, so raziskave identitete ter interakcij med umetno inteligenco in človekom izrednega pomena in so ključne tudi za nadaljnji razvoj umetne inteligence.

Ključne besede: umetna inteligenca, klepetalni roboti, veliki jezikovni modeli, etika, identiteta

Abstract: This paper explores the evolving perception of artificial intelligence (AI) systems in our increasingly AI-driven world, focusing on conversational AI or chatbots. With the rise of human-like robotic AI systems, there is a growing need to understand the identity these machines assume as they take on roles previously reserved for humans, such as caring for the elderly and educating children. The central thesis posits that comprehending the identity of such AI systems necessitates considering the aspect of our own identity that we shape and project onto them in our interactions with these systems. In an era defined by AI, these inquiries into identity and AI-human interactions are of paramount importance and are also vital for the very development of AI.

Keywords: artificial intelligence, chatbots, large language models, ethics, identity

1. Uvod

V prispevku nas zanima odgovor na vprašanje, kako dojemamo identiteto pogovornih sistemov umetne inteligence, s katerimi vse bolj prihajamo v stik.¹ Posebej pomembno se to vprašanje zdi ob možnosti sestavljenih sistemov, to je humanooidnih robotov in pogovornih sistemov umetne inteligence. Eden izmed ciljev razvoja teh sistemov je, da postanejo takšni, da bodo lahko prevzeli pomembna področja delovanja, ki so bila doslej v domeni ljudi. Tu velja omeniti zlasti področja skrbi za starejše, vzgoje otrok in druga področja, kjer je takšne asistenčne sisteme moč uporabiti (Spillane idr. 2019). V pomembnem smislu gre torej za delegiranje našega siceršnjega dela tem sistemom umetne inteligence, pri čemer to delo vse bolj postaja tudi osebno oz. čustveno delo (npr. skrb, ljubezen, sočutje; prim. Dorobantu idr. 2022). Gledano nekoliko ožje se v tem prispevku posvečamo pogovornim sistemom umetne inteligence oz. tako imenovanim klepetalnim robotom (angl. *chatbots*), za katere ni nujno, da jih spremlja določena vizualna upodobitev ali prisotnost. Teza, ki jo zagovarjamo, je, da moramo pri vprašanju dojemanja identitete takšnih in podobnih sistemov umetne inteligence nujno upoštevati tudi vidik naše lastne identitete, ki jo v interakciji s temi sistemi oblikujemo oz. prevzamemo.

2. Razsežnosti identitete in umetna inteligenca

Različne značilnosti sistemov umetne inteligence – vključno s pogovornimi sistemi – in pomen teh značilnosti v interakciji s človeškimi uporabniki so že kar nekaj časa predmet številnih študij. Eden izmed vidikov te interakcije je tudi dojemanje identitete teh sistemov in pomen te identitete, ki med drugim vključuje tudi to, kako ljudje te sisteme dojemamo npr. z vidika spola (West, Kraut in Ei 2019), rase (Yuting in He 2020), zaupanja, vrednosti (Kraus, Seldschopf in Minker 2021), prijaznosti, sočutnosti (McKee idr. 2021) itd. Ni pa osrednje vprašanje teh raziskav sama identiteta oz. se je ne lotevajo celostno. Zato v prispevku najprej izpostavljamo za to vprašanje osrednje vidike identitete. Posebej nas bodo zanimali vidiki moralne, spoznavne in psihološke identitete – v nadaljevanju podajamo kratko opredelitev teh vidikov.

Identiteto običajno razumemo kot zbir razlikovalnih značilnosti in lastnosti, ki posameznika ali skupino posameznikov opredeljujejo. Ta nabor vključuje različne vidike – vključno z osebnimi, družbenimi in kulturnimi gradniki, ki oblikujejo posameznikov občutek o sebi in njegovem mestu v svetu. V nadaljevanju izpostavljamo vidike identitete, ki jih z vidika interakcije s sistemi umetne inteligence razumemo kot posebej pomembne. Prvi vidik se dotika osebne identitete, ki zadeva

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta Z6-2666 „Kognitivna teorija čustev v kontekstu teologije čustev: telesni občutki, spoznanje in moralnost“, raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, ter v okviru raziskovalnega projekta „Epistemic Identity and Epistemic Virtue: Human Mind and Artificial Intelligence“ s podporo fundacije John Templeton (program New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe).

zlasti edinstvene lastnosti, izkušnje, prepričanja, vrednote in spomine, po katerih se oseba razlikuje od drugih – in po katerih se prepozna sama oz. jo prepoznavajo drugi. Vključuje številne gradnike in določila: ime, starost, spol, telesni videz, sposobnosti, značajske lastnosti ipd. Pri pogovornih sistemih umetne inteligence lahko hitro vidimo, da so določeni oz. jih določamo glede na omenjene gradnike: pogosto imajo ime, glas, spremlja pa jih določena upodobitev.

Drugi vidik tvori posameznikova družbena (in kulturna) identiteta, ki se nanaša na pripadnost širši družbeni skupnosti in na družbene kategorije, ki jim posameznik pripada – kot so npr. narodnost, etnična pripadnost, vera, socialno-ekonomski status, poklic in pripadnost različnim družbenim skupinam (družina, prijatelji, družabne skupine). Po drugi strani kulturna identiteta zajema skupne običaje, tradicije, prepričanja, vrednote, vedenje in tudi posebne predmete, ki določeno skupino ali družbo opredeljujejo. Hkrati jo določajo tudi dejavniki, kot so jezik, vera, narodnost, dediščina ter kulturne prakse in norme, ki jih posamezniki podedujejo in sprejemajo. Klepetalni roboti sicer družbene ali kulturne identitete nimajo, a lahko so zasnovani tako, da glede na kontekst uporabe družbeno in kulturno identiteto do neke mere simulirajo. Poleg tega so lahko programirani tako, da razumejo različne jezike in kulturne norme ter se nanje odzivajo – kar jim omogoča učinkovito komunikacijo z uporabniki. Podobno velja za vidike psihološke identitete, ki se nanašajo zlasti na posameznikovo subjektivno občutenje samega sebe – na njegovo samopodobo, samospoštovanje in pojmovanje sebe (Cote in Levine 2002). To med drugim vključuje to, kako se posamezniki dojemajo v odnosu do drugih, njihove notranje misli, čustva, prizadevanja in pripovedi, ki jih oblikujejo o svojem življenju. Razvijalci lahko klepetalnim robotom poleg osebnega imena in značilnosti, ki ustrezajo določeni družbeni ali kulturni identiteti, vgradijo še bolj osebne vidike, npr. prijazno in profesionalno osebnost za sistem, ki prihaja v stik z kupcem – medtem ko ima klepetalni robot za igralno platformo lahko bolj igrivo osebnost.

Naslednji posebej pomemben vidik identitete je tudi moralna identiteta. Moralna identiteta zajema človekov moralni značaj, vrednote, načela in stališča, povezana z ideali, in se oblikuje v smiselno, obstojno in razmeroma stabilno predstavo o posameznikovem moralnem jazu (Doris 2002) – vse to pa se odraža v dejanjih in projektih, ki jim v življenju sledi. Moralna identiteta, razumljena na tak način, očitno vpliva na človekove moralne presoje, dejanja in odločitve: bodisi z oblikovanjem prostora alternativ, ki jih posameznik vidi kot ustrezne, dopustne ali vredne, da si zanje prizadeva (omejujejo naše izbire), ali z dajanjem prednosti izbrani alternativni pred drugo (Strahovnik 2011). Avtorji, kot je Charles Taylor (1990), nas posebej svarijo pred poskusi, da bi etiko utemeljili na osiromašenem pojmovanju identitete, in zahtevajo, da je treba upoštevati posameznikov značaj, ideale, vrednote in odgovornost ter tudi vpetost te identitete v posameznikovo skupnost. En primer takšnega osiromašenega modela bi bilo Sartrovo razumevanje človekove (moralne) identitete. Zanj »[človek] ni nič drugega kot to, kar namerava, obstaja samo toliko, kolikor se uresničuje, ni torej nič drugega kot vsota svojih dejanj, nič drugega kot to, kar je njegovo življenje« (Sartre 1946). Pogovorni sistemi umetne inteligence kot taki nimajo zavesti in sposobnosti oblikovanja moralnih pre-

pričanj ali vrednot, vseeno pa so lahko zasnovani na etičen oz. odgovoren način in upoštevajo vidike morebitnega vpliva interakcij z uporabniki. Navsezadnje je to težnjo mogoče razbrati tudi iz usmeritev glede razvoja teh sistemov, kjer je v ospredju govor o zaupanju vredni, odgovorni in na človeka osrediščeni umetni inteligenci (Evropska komisija 2019).

Preden se pomaknemo k vprašanju dojemanja in spreminjanja identitete na podlagi interakcije s sistemi umetne inteligence, na kratko izpostavimo še vidik identitete, za katerega lahko uporabimo izraz spoznavna identiteta. Spoznavna identiteta se med drugim nanaša na posameznikov odnos do vednosti in tudi do samega procesa spoznavanja. Kot takšna vključuje načine oz. vzorce, glede na katere posamezniki vednost dojemajo, pridobivajo, potrjujejo in uporabljajo – pa tudi njihova prepričanja in stališča do znanja in njegovih virov (Caltabiano, Adam in Denham 2019). Vidike spoznavne identitete oblikujejo različni dejavniki, vključno s kulturnim in izobraževalnim kontekstom. Ne gre samo za posamezne učne sloge, o katerih je bilo v zvezi s spoznavno identiteto precej govora v preteklosti. Pomembno je, da jo razumemo na način, ki vključuje posameznikova prepričanja o zanesljivosti različnih virov znanja, kot so osebne izkušnje, intuicija, avtoriteta, znanstvena metoda ali kulturna tradicija. Kot takšna lahko širše vpliva na pristop posameznika k reševanju problemov, odločanju ter sodelovanju s prepričanja in idejami drugih, na načine vstopanja in sodelovanja v razpravo, ki vključuje nasprotujoča si stališča, in na odprtost za nove perspektive. Podobno kot pri moralni identiteti tudi spoznavno identiteto v pomembni meri tvorijo spoznavne vrline, kot so npr. spoznavna odgovornost, pazljivost, premišljenost, spoznavni pogum, smisel za pomembnost in za bistveno, spoznavna integriteta, temeljitost, intelektualna treznost in poštenost, nepristranskost, spoznavna ponižnost idr. (Strahovnik 2022). Pogovorni sistemi umetne inteligence spoznavne identitete neposredno nimajo, zato besedilo razbirajo in ustvarjajo na podlagi vzorcev, prisotnih v besedilnih podatkih, na katerih so se učili. Lahko pa so dojeti oz. delujejo tako, da se zdijo njihovi odgovori kompetentni, resnični, preverjeni, poznavalski – hkrati pa so takšni sistemi zmožni tudi logičnega razmišljanja, spomina, ipd., kar je vse povezano z vidiki spoznavne identitete.

3. Pogovorni sistemi umetne inteligence

Pogovorni sistem umetne inteligence oz. klepetalni robot (angl. *chatbot*) je računalniška aplikacija, ki je zmožna sporazumevanja z ljudmi v naravnem jeziku (McTeer, Callejas in Griol 2016) in je znana tudi kot pogovorni ali virtualni pomočnik (angl. *conversational agent*, *voice assistant*). Takšni sistemi za pogovore z uporabniki v naravnem jeziku uporabljajo umetno inteligenco (npr. strojno učenje razumevanja oz. procesiranja naravnega jezika) – v tem smislu je njihov namen simulirati človeku podobne interakcije in v tem okviru podajati ustrezne in smiselne odgovore na naša vprašanja oz. pozive (Mariani idr. 2023). Eden prvih razvitih klepetalnih robotov je bil program ELIZA, ki ga je leta 1966 ustvaril oz. spisal Joseph Weizenbaum. ELIZA je znala simulirati besedilni pogovor in je bila ustvarjena z namenom

pokazati, kako zlahka je uporabnike preslepiti, da verjamejo, da se pogovarjajo s dejansko osebo – čeprav ELIZA kot program ni prestala slovitega Turningovega testa (Prinz 2022, 24; McTear, Callejas in Griol 2016, 57).

Obstajata dve glavni vrsti klepetalnih sistemov. Prva temelji na sledenju vnaprej podanim pravilom, ki so lahko nadalje podprta z določeno obliko umetne inteligence. Običajno gre pri teh sistemih za vnaprej programirane odzive na vprašanja oz. pozive. Druga vrsta je zanimivejša, in sicer gre za sisteme, ki so odprti in nimajo vnaprej določenih odgovorov – torej v celoti temeljijo na velikih jezikovnim modelih umetne inteligence, ki so sposobni učenja oz. razvoja. Zanimali nas bodo predvsem ti sistemi. Običajno takšni klepetalni roboti temeljijo na tvorbi besedila ali govora, ki potem predstavlja medij interakcije z uporabnikom. Področja uporabe teh sistemov so številna – od zahtevnejših področij avtomobilske, vojaške in drugih tehnologij, varnosti, izobraževanja, področij jezika (prevajanje), zdravstva do nekoliko preprostejših področij, kot so nakupovanje, kuhanje, zabava, upravljanje doma itd. Klepetalni roboti so lahko del spletnih mest, aplikacij za sporočila, drugih mobilnih aplikacij, naprav z glasovno podporo, kot so mobilni telefoni, pametni zvočniki, pametne ure, tablice ipd. Najbolj znani so Google Assistant (Google), Siri (Apple), Alexa (Amazon) in Bixby (Samsung). Naprave s tovrstnimi sistemi postajajo vse bolj razširjene, saj so praktične in preproste za uporabo ter prilagodljive tudi za starejše ljudi in tiste, ki so gibalno ali kako drugače ovirani. Z njimi lahko uporabnik sam nadzoruje vse naprave, ki so s temi sistemi združljive: radijski sprejemnik, klimatsko napravo, pralni stroj, luč, osebni koledar ipd. – tako ves čas ostaja obveščen in ohranja občutek nadzora. Rast glasovnih asistentov v okviru potrošniške tehnologije naj bi bila primerljiva celo s porastom uporabe in razvoja pametnih telefonov. Ti sistemi tako v okviru omenjene rabe običajno zagotavljajo informacije in pomoč, odgovarjajo na vprašanja in izvajajo naloge – pomagajo reklamirati nedelujoč izdelek, naročiti prevoz, nastaviti opomnik, predvajati izbrano glasbo ipd. Gre torej za obdelavo in razlago uporabnikovih vhodnih podatkov, ustvarjanje kontekstualno ustreznih odzivov in pogosto tudi učenje iz interakcij, kar jim omogoča da svoje delovanje sčasoma izboljšajo. Ena izmed njihovih vlog je tudi, da vzbudijo pozornost potrošnikov in ponudijo personalizirane odzive, ki so tako bolj prilagojeni, kot bi bili ob zgolj statičnem naboru informacij. Raziskave kažejo, da torej ne gre le za to, da bi uporabniki s pomočjo teh sistemov dobili odgovore in opravljali naloge, ampak do teh sistemov izražajo tudi določena čustva, oblikujejo naravnosti – in z njimi ustvarjajo odnose (Malodia idr. 2021).

V zadnjem času se pogosto pojavlja tudi uporaba, prvenstveno namenjena t. i. digitalnemu oz. virtualnemu družabništvu (npr. sistemi Replika, Kuki, Mitsuku, Cleverbot), duševnemu zdravju (npr. WYSA, Woebot, Elomia, Mindsum) – pa tudi klepetalni roboti, namenjeni pogovorom o veri oz. svetih besedilih (npr. Bible Buddy, Chat KJV). Takšni sistemi se razvijajo predvsem zaradi porasta zanimanja in potreb na področju duševnega zdravja ter duhovne rasti ljudi, ki bi si želeli dostopati do spletnih svetovalcev, terapevtov, duhovnikov ali družabnikov (Kraus, Seldschopf in Minker 2021). Takšna oblika svetovanja, pomoči ali družabništva je ljudem lahko bližja zaradi različnih razlogov, kot je npr. lokacija, dostopnost in prilagodljivost, kadar svetova-

lec zaradi različnih razlogov ni dostopen – spletni svetovalec pa je na voljo povsod in vedno, kjer in kadar ima posameznik dostop do spleta. Nekateri klepetalniki so dostopni tudi brezplačno, kar pomeni, da morebitne finančne stiske posameznikov, ki so osamljeni ali želijo pomoč, niso ovira. Še dodaten razlog pa je, da si uporabnik morda želi ostati anonimen, kar mu ti sistemi omogočajo. Najti je mogoče še druge razloge, kot so bile npr. omejitve gibanja ljudi ob nedavni pandemiji.

Da bi lahko razumeli, zakaj so ti sistemi v porastu in za ljudi privlačni, je treba razumeti, kako so oblikovani oz. ustvarjeni (Kraus, Seldschopf in Minker 2021). Eden od razlogov je, da lahko delujejo kot ‚pristen‘ sogovornik, če npr. izvzamemo vizualni faktor, ki sicer na občutja uporabnikov tudi pomembno vpliva (Youting in Jiangen 2020). Drugi razlog pa je, da so svetovalni klepetalni sistemi običajno oblikovani na podlagi dobro uveljavljenih svetovalnih pristopov, ki sicer potekajo v osebem stiku s terapevtom, kot so npr. nevrolingvistično programiranje, kognitivna vedenjska terapija, klasični štiristopenjski svetovalni pristop (angl. *four motivational interviewing processes*) idr. Slednjega izpostavljamo kot primer, kako lahko ustvarjalci izbrani proces upoštevajo ali mu sledijo. Pristop tvorijo štiri stopnje, in sicer vzpostavitev odnosa (ang. *engaging*), osredotočanje na problem (ang. *focusing*), spodbujanje in iskanje motivacije (ang. *evoking*) ter načrtovanje (ang. *planning*) (He idr. 2022). Ključno je, da posameznika spremljamo in vodimo tako, da motivacijo za spremembo, ki se je mora lotiti, da bi dani problem razrešil, poišče sam (Miller in Rollnick 2013). Če si torej ogledamo, kako morajo biti svetovalni ali družabniški klepetalniki po tem pristopu ustvarjeni, je pomembno izpostaviti, da morajo ustvarjalci sistemov oblikovati program, ki skozi pogovor med uporabnikom in pogovornim sistemom umetne inteligence spodbuja vzpostavljane navidezne sodelovalnosti in vzbuja sočutje – vse z namenom, da bi uporabnik premostil določen problem, ki ga predloži v reševanje.

Sicer pa takšni pogovorni roboti, ko je npr. družabniški sistem Replika, svoje odgovore ustvarjajo in pogovor izvajajo na podlagi velikega jezikovnega modela – deloma glede na vnaprej predvideno pogovorno vsebino. Pri tem je pomembno, da lahko razvijalci sistemov vanje vgradijo določena zasnovna načela oz. postopkovna pravila, npr. ton in dolžina odgovorov, ton pozivov, ki jih sami podajajo, pogostost pozivov ipd.

Morda na tem mestu omenimo še, da lahko v tudi Svetem pismu najdemo zanimivo mesto, kjer podobna ‚jezikovna tehnologija‘ nastopa kot mistična tehnologija oz. oblika sporazumevanja z Bogom (2 Mz 28,30; 3 Mz 8,8; 1 Sam 28,6), in sicer gre za omembo *urima* in *tumina*. Interpretacije, za točno kakšne vrste tehnologijo oz. pripomočka gre, so sicer zelo raznolike. Tukaj izpostavljamo zgolj tiste, ki so za našo temo najbolj zanimive. Gre za neke vrste pripomoček oz. način, ki je bil v starem Izraelu dovoljen za povpraševanje po prihodnosti – po tem razumevanju sta bila *urim* in *tumim* običajno dva kamenčka ali dve paličici, s katerima so duhovniki Boga spraševali za bodisi pritrديلen bodisi odklonilen odgovor (1 Sam 28,6, op., 6). Glede na eno izmed razumevanj – tj. v rabinski literaturi – lahko najdemo podrobnejše opise pripomočka in njegovega delovanja. To razumevanje pravi, da če je oseba želela dobiti odgovor na neko vprašanje, je morala najprej stopiti pred velikega duhovnika, ki je bil obredno oblečen v osem oblek in obrnjen k Bogu (lahko

tudi k Skrinji zaveze). Oseba je nato jasno in kratko izgovorila eno vprašanje in pričakovala odgovor. V tem trenutku je velikega duhovnika prevzel Sveti Duh. Duhovnik je nato vizijo posredoval v obliki črk preko naprsnika oz. tablic, ki so visele na njegovih prsih. *Urim* in *turim* naj bi bila svetloba, ki je prihajala skozi dragulje na tablicah na prsih (naprsniku) duhovnika. Dragulji so predstavljali črke – tisti, skozi katere je šla svetloba, so bili del sporočila oz. odgovor na vprašanje (Hirsch, Muss-Arnolt in Blau 1906; prim. tudi Maimonidesovo delo *Mishna Torah for Rambam, Book of Work, Laws of the Temple Vessels and the Worshipers in It 10,11*). Vidimo lahko, da gre po nekaterih izročilih oz. interpretacijah pri urminu in turimu za tehnologijo tvorjenega oz. tako ali drugače posredovanega besedila, ki so ga razbirali iz tablic – podobno kot lahko sedaj mi prebiramo odgovore pogovornega sistema.

Iz zgoraj povedanega vidimo, da se klepetalni roboti uporabljajo za vrsto opravil: v prodaji in podpori potrošnikom, zdravstvu, financah, izobraževanju, na področju zabave – vse do terapij in duhovne podpore. Postajajo nekakšni sopotniki in sooblikovalci človekovega vsakdana – in s tem posameznika samega. V nadaljevanju se bomo zato posvetili vprašanjem, pomislekom in izzivom identitete, ki jo ti sistemi lahko imajo ali pri posamezniku izzovejo. Vse to odpira tudi pomembna etična vprašanja. Bolj očitni etični izzivi so npr. v tem, da se s takšno uporabo oži polje zasebnosti posameznika, saj naprave s temi sistemi delujejo neprekinjeno, so v pripravljenosti, poslušajo naš govor ipd. Problem je tudi posredovanje ali dostop do osebnih podatkov, ki jih ti sistemi za delovanje potrebujejo ali pa jih lahko pri delovanju pridobijo – npr. uporabnikov e-poštni račun, telefonska številka, seznam stikov, fotografije ipd. Poleg tega se ti sistemi posredno seznanijo z navadami uporabnika, ki jih zberejo iz vseh naprav – npr. kdaj gre spat ali kdaj zjutraj običajno vstane, kdaj zapusti dom ali kakšno glasbo posluša. Sledi tudi problem kraje identitete, saj obstaja tveganje, da uporabniku vdrejo v sistem, dostopijo do njegovih osebnih podatkov, celo vstopijo v dom. Na drugi strani so nekoliko manj izpostavljeni etični izzivi, ki pa imajo lahko za posameznike in človeštvo nasploh še pomembnejše posledice. Eden večjih izzivov je odnos, ki se vzpostavi med uporabnikom in sistemom umetne inteligence. Kot vsak odnos tudi ta na življenje posameznika in tudi na celotno dinamiko drugih odnosov, v katere je vključen, sovpliva. Tu je potem še vprašanje uporabnikove psihološke identitete v odnosu s sistemom, saj – kot smo videli v zgornjih primerih – se uporabnik v odnos s sistemom tudi čustveno oz. bolje rečeno osebno vplete, tako da ta vpliva na njegova prepričanja, vero, pogled na odnose in življenje ipd.

Zaključimo lahko, da težava ni toliko v tem, da se umetna inteligenca in uporabnik spreminjata ali razvijata – izziv je razumeti in bolje nadzirati, kako in v kaj se v teh procesih preoblikujeta. Zanima nas, ali lahko predvidimo, kakšne so dolgoročne posledice tega odnosa, in kaj lahko naredimo, da bi znali omenjene sisteme oz. orodja koristno usmeriti, oblikovati in uporabiti za dvig kakovosti življenja posameznika in skupnosti. To pa ne pomeni zgolj učenja in prakse čuječnosti uporabnika in ustvarjalcev ob uporabi teh sistemov, temveč tudi sodelovanje pri ustvarjanju in tudi njihovem poznejšem preoblikovanju. Kot pravijo Mckee idr., »bo človekovo dožemanje sistemov umetne inteligence oblikovano ne le na podlagi delovanja teh sistemov, ampak tudi na podlagi konteksta, v okviru katerega

do odnosov in interakcije s temi sistemi prihaja« (2021). V nadaljevanju se zato posvečamo izzivom identitete; še prej si bomo ogledali nekaj relevantnih izsledkov raziskav, ki se našega raziskovalnega vprašanja dotikajo.

4. Izzivi identitete sistemov in naše lastne identitete

Kot smo lahko videli v prejšnjem razdelku, so sistemi, na katerih so pogovorni roboti zgrajeni, načrtovani premišljeno – in pogosto tudi usmerjeni na določeno ciljno skupino. To hkrati pomeni, da več podatkov kot uspejo zbrati, boljše nam bodo lahko svetovali oz. nas vodili. Del teh ključnih podatkov pa seveda razkriva tudi našo identiteto. Sistemi pa ne pridobivajo zgolj podatkov, ki jih sami razkrijemo – in za katere vemo, da smo jih razkrili –, ampak zbirajo podatke tudi iz drugih virov ali pa so jih sposobni sami uganiti ali določiti. Zato nas v prispevku zanima predvsem odnos uporabnikov do pogovornih sistemov umetne inteligence: natančneje, kako uporabniki klepetalnih sistemov dojemajo identiteto teh sistemov, kako dojemajo sebe, kaj o sebi spoznajo – in kako lahko to vpliva na nadaljnji razvoj obravnavanih tehnologij.

Eno izmed osrednjih področij, kjer je ta izziv v ospredju in ki smo ga že omenili, je gotovo področje duševnega zdravja, kjer se raziskave sicer trenutno ukvarjajo prvenstveno z dostopnostjo pomoči in uporabnostjo sistemov umetne inteligence (Kraus, Seldschopf in Minker 2021). Ena izmed raziskav, povezana z identiteto, je bila osredotočena na rasno in etnično podobnost oz. ujemanje med uporabniki in svetovalnimi sistemi umetne inteligence v vlogi terapevta oz. svetovalca (v nadaljevanju UI terapevti) (Yuting in He 2020). V raziskavi so ugotovili, da so udeleženci, ki so bili iste rase ali etnične pripadnosti, kot je bila predstavljena rasa – zunanja podoba, ki jo privzame terapevt – njihovih UI terapevtov, lahko z njimi vzpostavili tesnejšo vez oz. globlji odnos ter da bi z istim UI terapevtom želeli sodelovati tudi v prihodnosti – in bi ga priporočili svojim bližnjim. Zanimivo je, da so udeleženci, ki so bili v interakciji z nepersonificiranim UI terapevtom, poročali skoraj enako – do odstopanj glede zaupanja in tesnosti vezi je prihajalo le tam, kjer se rasa oz. etnična pripadnost ni ujemala. Raziskava je pokazala tudi, da so se udeleženci iste rase kot UI terapevt težje odprli (zaradi občutka, da jih bo nekdo sodil, dobrega vtisa, strahu pred družbeno stigmatizacijo, potrebe po pripadnosti). Da bi omenjeno težavo rešili, so raziskovalci predlagali, da se v pogovorni sistem vgradi več spodbudnih besed, morda tudi prek čustvenih simbolov; ko pa demografskih podatkov o uporabnikih ni dovolj, se svetuje nepersonificiran UI terapevt ali možnost, da si uporabnik vidi UI terapevta po svojih potrebah priredi sam (438–439). Gre pa seveda pri rasi zgolj za en vidik identitete – treba je upoštevati tudi druge vidike: od spola, telesnih značilnosti, do vere in pogleda na duhovnost itd.

Pri UI asistentih je pomenljiv tudi premislek, ko gre za predsodke glede spola, ki so bili (v)kodirani že med samim procesom oblikovanja UI sistema. Če si ogledamo primere najbolj razširjenih in znanih pogovornih asistentov, so – Amazonova Alexa, Appleova Siri, Microsoftova Cortana ali pa Googlova asistentka – večinoma predobli-

kovani kot mlade in razmeroma podrejene ženske (Chin in Robison 2020, 82–104). UNESCO (West, Kraut in Ei 2019; Cercas Curry, Robertson in Reiser 2020) to razume kot tveganje za krepitev spolnih stereotipov. V primerih zlorabe pri uporabniku, ko UI asistentka ne odgovori ‚primerno‘, pa se to tveganje še poveča – in škodljiv vzorec komunikacije lahko prenese v druge odnose (Cercas Curry Robertson in Reiser 2019). Raziskave so bile zato posvečene tudi iskanju alternativnih oblik pogovornih asistentov. Ugotavljajo, da bi večina udeležencev želela, da je glas UI asistenta robotski, nato spolno nevtralen, nato ženski in nazadnje moški. Trenutna analiza pa kaže, da ima velika večina pogovornih robotov ženski glas. Večina udeležencev je tudi želela, naj bo pogovorni robot star med 25 do 40 let, ali pa jim je bilo vseeno, koliko let ima. Skoraj nihče pa ni izrazil želje, da bi pogovorni robot imel glas, ki odraža starost 24 let in manj. Slednje je povsem v nasprotju s trenutnim stanjem – največ robotskih asistentov odraža glas do 20 leta starosti. Večina udeležencev bi želela robotske asistente, ki so upodobljeni kot ljudje, nato kot živali in nazadnje kot roboti; pa da ne bi imeli naglasa, da bi bili prijazni, ustrežljivi, dejansko v pomoč in da bi imeli tudi smisel za humor. Ugotavljajo tudi, da pri UI asistentih ni pomembna smo osebnost, izražena skozi glas, ampak tudi osebnost, izražena v drugih vidikih vedenja, vsebine pogovora in načina pogovora (Cercas Curry 2020, 75–76). Zato je verjetno, da se bodo ti sistemi razvijali tudi v smer specifičnih prilagoditev glede na želje uporabnikov. Trenutno namreč interakcija med ljudmi in vodilnimi UI sistemi poteka tako, da so ti z vidika uporabnika v vlogi tekmecev (pri igrah), pomočnikov in svetovalcev. V prihodnosti pa bodo ljudje z UI asistenti stopali tudi v drugačne odnose, kot so npr. učencem in učiteljem, pacientem in zdravnikom, stanovalem in načrtovalcem mesta ipd. – in jih bodo dojemali oz. jih želijo dojemati kot člane skupnosti (McKee idr. 2021, 6; 24).

Izpostavimo lahko še, da v pogovorih s pogovornimi roboti, ki imajo značilnosti človeka (kot so ime, spol, način govora), te posameznika samodejno pripeljejo do počlovečenja teh sistemov in čustvene navezanosti nanje (Malodia idr. 2021). To pa vodi v večjo raven zaupanja in posledično tudi do večjega obsega razkritja osebnih podatkov (Ischen idr. 2020, 43–44; Miklavčič 2021). In čeprav do sedaj prevladujejo raziskave, ki so usmerjene na zadovoljstvo uporabnikov omenjenih sistemov, je kljub temu mogoče najti tudi zanimive izsledke za vidike zaupanja in identitete. V okviru ene izmed takšnih raziskav so v razvoj UI terapevta vključili tudi elemente pomenkovanja (angl. *small talk*), empatične odzive in dejavni oz. samoiniciativni sistem, kar naj bi na razvoj in poglobljanje odnosa med človekom in robotom vse vplivalo pozitivno. Raziskava pa je pokazala nasprotno – da vsaj za prva dva elementa ni nujno, da pozitivno vplivata na razvoj zaupanja do UI terapevta pri uporabniku. Predvidevajo, da so se uporabniki zaprli oz. UI terapevtu niso zaupali, ker se je pogovor dotikal osebnih in občutljivih vsebin, kar je uporabnike spodbudilo, da so postali previdni. Pozitivni učinek na uporabnika in njegovo zaupanje je medtem imelo samoiniciativno odzivanje sistema, ki naj bi bilo bolj zanesljivo in za uporabnika razumljivo (Kraus, Seldschopf in Minker 2021).

Po zgoraj povedanem vidimo, da je ne glede na hiter (celo prehitro) razvoj pogovornih sistemov umetne inteligence pred njimi oz. njihovim ustvarjanjem še veliko izzivov. Morda je ravno tukaj del težave, saj pri tako hitrem ritmu ni dovolj

časa za zadostno refleksijo (Vallor 2016) in nato vpeljevanje novih uvidov v razvoj – kaj šele proučevanje dolgoročnih posledic za človeštvo. Kot izpostavljajo mnogi, je eden pomembnejših korakov zlasti vključevanje v razvoj teh tehnologij, skupno sodelovanje strokovnjakov, ki poleg strokovnjakov inženirstva vključuje tudi strokovnjake s področij etike, filozofije, psihologije, teologije, oblikovanja in tudi drugih področij. To bi namreč spodbudilo razprave o perečih in ključnih vprašanih (Lee idr. 2022; Vallor 2016), ki se dotikajo tudi vprašanja odnosa med uporabnikom in umetno inteligenco oz. natančneje vprašanja o tem, kakšnega človeka ta odnos oblikuje, kako (lahko) en na drugega sovplivata ipd.

Vse to razkriva pomembnost tega, da je pri interakciji s pogovornimi sistemi umetne inteligence prisotno tudi vnovično določanje oz. oblikovanje naše identitete. Do tega lahko pride na različne načine. Prvi izmed njih se nanaša na privzemanje vlog in perspektiv ter posledično igranje različnih vlog (učenec, učitelj, zaupnik, stranka), ki lahko povratno vplivajo tudi na našo lastno identiteto. Nekatere od teh vlog so lahko takšne, da jih spodbudi bodisi pogovorni robot neposredno ali pa so posledica naše interakcije z njim – ne pa nujno nekaj, za kar bi se zavestno in avtonomno odločili sami. Drugič, do tega lahko pride na podlagi same vsebine pogovora oz. pri razkrivanju podatkov o samem sebi. Klepetalni roboti uporabnike pogosto spodbujajo, da delijo tudi osebne podatke ali pa poročajo o svojih mislih in občutkih. Takšno samorazkrivanje lahko posameznike spodbudi ne zgolj k razmisleku o svoji identiteti, ampak tudi k spremembi identitete same. To se lahko zgodi, če pride do deljenja vidikov, ki jih običajno z drugimi ne delijo. Ali pa vprašanje, ki ga zastavi pogovorni robot, pri posamezniku na raven zavestnega mišljenja spravi spomin, ki je bil sicer zakrit – to pa nato v pomembni meri vpliva na posameznikovo samopodobo in identiteto. Gre torej za vpliv procesa samorefleksije, ki pa ga pomembno določa interakcija s klepetalnim robotom. Zato je pomembno, da se pri načrtovanju in implementaciji klepetalnih robotov zavedamo tudi etičnih razsežnosti in premislekov, ki so povezani z dostojanstvom posameznika ter njegovim občutkom odprtosti in ranljivosti. Tretji način vključuje zunanjo potrditev: klepetalni sistemi lahko uporabniku takšno zunanjo potrditev zagotovijo, nato pa se na podlagi te potrditve, ki je npr. ne bi nujno prejel od drugih, s katerimi vstopa v odnose, oblikuje posameznikova identiteta. Četrty način vključuje oblikovanje identitete na podlagi (so)oblikovanja preferenc uporabnika in prilagojenih priporočil ali predlogov (priporočilni sistemi UI), ki lahko sčasoma oblikujejo posameznikove preference, interese in vedenje. To vpliva na to, kako dojemamo svojo identiteto, saj jo uskladimo z izbirami in priporočili, ki jih podaja klepetalni robot.

5. Zaključek

Zgornji premisleki kažejo, da oblikovanje in dojetanje identitete pogovornih sistemov umetne inteligence ni enosmeren proces, zato moramo pri tem upoštevati tudi, kako se pri interakciji s temi sistemi lahko spremeni naša lastna identiteta. Prav to odpira cel niz etičnih, pa tudi širše antropoloških vprašanj in izzivov, na katere dobrih odgovorov še ni. Sistemi umetne inteligence predstavljajo novo resničnost,

s katero se človek srečuje ali jo – bolje rečeno – vsakodnevno živi. Poleg tega, kako dojemamo njihovo zunanjo ‚podobo‘ (spol, glas, barva kaže, ipd.), bo vse večji pomen dobivalo tudi vprašanje, kako dojemamo druge vidike njihove identitete. Moralni bomo tudi uskladiti načine govora o teh sistemih – npr. ko rečemo, da je neki sistem vreden zaupanja ali dober terapevt ali pa pravičen. Ali gre tu za metaforo ali dejansko za pripis identitete? Ali lahko ti sistemi posedujejo vrline (Vallor 2016)?

Etična in antropološka vprašanja so povezana tudi s tem, kako se ti sistemi predstavljajo in z uporabniki komunicirajo. Pri tem lahko pride do primerov lažnega ali napačnega predstavljanja. Uporabniki lahko namreč s pogovornimi sistemi umetne inteligence vzpostavijo čustvene vezi. Če pa klepetalni robot pravo identiteto skriva, lahko uporabniki odnos razvijejo na podlagi napačne predpostavke – kar lahko ob odkritju resnice privede do čustvene stiske. Oblikovanje klepetalnih robotov, ki posnemajo človeške osebnosti in čustva, tako sproža vprašanja o etičnih posledicah posebljanja umetne inteligence – to namreč lahko zabriše meje med človekom in strojem, kar lahko privede do nesporazumov. Izpostaviti je mogoče tudi vidik predstavljanja kulture in kulturne identitete, saj lahko ta utrjuje stereotipe in je žaljiva. Interakcija z temi sistemi lahko privede tudi do odvisnosti in vpliva na to, kako takšni uporabniki komunicirajo z drugimi (Dorobantu idr. 2022). In če identiteta ni jasna, je določitev odgovornosti za dejanja (npr. odgovore, priporočila), ki jih izvajajo klepetalni roboti, lahko zahtevna. Etični pomisleki so v ospredju tudi, kadar sistemi umetne inteligence manipulirajo s čustveno ranljivostjo uporabnikov ali jo izkoriščajo. Za odpravo teh pomislekov je zato ključno, da razvijalci in organizacije sprejmejo etične smernice, ki dajejo prednost preglednosti in poštenosti identitete klepetalnega robota. Uporabniki morajo biti jasno in vnaprej obveščeni, da so v stiku z umetno inteligenco (Evropska komisija 2019). Glede na skokovit razvoj teh sistemov ter njihovo uporabo v povezavi z roboti gre pri vseh teh vprašanjih za nenehno iskanje ravnovesja med koristmi in škodljivimi posledicami, ki se mu ne moremo izogniti – zato terja temeljit premislek.

Reference

- Caltabiano, Marie L., Raoul J. Adam in Rebecca Denham.** 2019. Epistemic Identity and Undergraduate Students' Understandings of Psychology. *International Journal of Education, Psychology and Counseling* 4, št. 30:299–314.
- Cercas Curry, Amanda, in Verena Rieser.** 2019. A Crowd-based Evaluation of Abuse Response Strategies in Conversational Agents. V: *Proceedings of the 20th Annual SIGdial Meeting on Discourse and Dialogue*. Association for Computational Linguistics, 361–366. ACL Anthology. <https://aclanthology.org/W19-5942.pdf> (pridobljeno 20. 4. 2023).
- Cercas Curry, Amanda, Judy Robertson in Verena Rieser.** 2020. Conversational Assistants and Gender Stereotypes: Public Perceptions and Desiderata for Voice Personas. V: *Proceedings of the Second Workshop on Gender Bias in Natural Language Processing Association for Computational Linguistics*, 72–78. ACL Anthology. <https://aclanthology.org/2020.gebnlp-1.7.pdf> (pridobljeno 20. 4. 2023).
- Chin, Caitlin, in Mishaela Robison.** 2020. *How AI Bots and Voice Assistants Reinforce Gender: AI in the Age of Cyber-Disorder Actors, Trends, and Prospects*. Milano: Ledizioni LediPublishing.
- Cote, James E., in Charles G. Levine.** 2002. *Identity, Formation, Agency, and Culture: A Social Psychological Synthesis*. New York: Psychology Press.
- Doris, John M.** 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behaviour*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Dorobantu, Marius, Brian Patrik Green, Anselm Ramelow in Eric Salobir.** 2022. Being Human in

the Age of AI. Research gate. https://www.researchgate.net/publication/365945288_Being_Human_in_the_Age_of_AI?channel=doi&linkId=6389b3b82c563722f22e84df&showFullText=true (pridobljeno 8. 5. 2023).

- Evropska komisija.** 2019. Etične smernice za zaupanja vredno umetno inteligenco. Evropska komisija. https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2014_2019/plmrep/COMMITTEES/JURI/DV/2019/11-06/Ethics-guidelines-AI_SL.pdf (pridobljeno 20. 4. 2023).
- He, Linwei, Erkan Başar, Reinout Wiers, Marjolijn Antheunis in Emiel Krahmer.** 2022. Can Chatbots help to motivate Smoking Cessation? A Study on the Effectiveness of Motivational Interviewing on Engagement and Therapeutic Alliance. *BMC Public Health* 22, 726.
- Hirsch, Emil G., William Muss-Arnolt, Wilhelm Bacher in Ludwig Blau.** 1906. Urim and Thummim. V: *Jewish Encyclopedia*. Zv. 12, 384–386. New York: Funk and Wagnalls.
- Ischen, Carolin, Theo Araujo, Hilde Voorveld, Guda van Noort in Edith Smit.** 2020. Privacy concerns in chatbot interactions. V: Asbjørn Følstad, Theo Araujo, Symeon Papadopoulos, Effie Lai-Chong Law, Ole-Christoffer Granmo, Ewa Luger in Petter Bae Brandtzaeg, ur. *Chatbot Research and Design: Third International Workshop, CONVERSATIONS 2019*, 34–48. Cham: Springer.
- Kraus, Matthias, Philip Seldschopf in Wolfgang Minker.** 2021. Towards of Trustworthy Chatbot for Mental Health Applications. V: Jakub Lokoč, Tomáš Skopal, Klaus Schoeffmann, Vasileios Mezaris, Xirong Li, Stefanos Vrochidis in Ioannis Patras, ur. *MultiMedia Modeling*, 354–366. Cham: Springer.
- Lee, Minha, Jaisie Sin, Guy Laban, Matthias Kraus, Leigh Clark, Martin Porcheron, Benjamin R. Cowan, Asbjørn Følstad, Cosmin Munteanu in Heloisa Candello.** 2022. Ethics of Conversational User Interfaces. *CHI EA '22: Extended Abstracts of the 2022 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, članek 80:1–7. ACM Digital Library. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3491101.3503699> (pridobljeno 24. 4. 2023).
- Mariani, Marcello M., Novin Hashemi in Jochen Wirtz.** 2023. Artificial Intelligence Empowered Conversational Agents: A Systematic Literature Review and Research Agenda. *Journal of Business Research* 161:113838.
- Malodia, Suresh, Nazrul Islam, Puneet Kaur in Aman-deep Dhir.** 2021. Why Do People Use Artificial Intelligence (AI)-Enabled Voice Assistants? *IEEE Transactions on Engineering Management* 71:491–505. <https://doi.org/10.1109/tem.2021.3117884>
- McKee, Kevin R., Xuechunzi Bai in Susan Fiske.** 2021. Humans Perceive Warmth and Competence in Artificial Intelligence. *PsyArXiv* 26.
- McTear, Michael, Zoraida Callejas in David Griol.** 2016. *The Conversational Interface: Talking to Smart Devices*. Cham: Springer International Publishing.
- Miklavčič, Jonas.** 2021. Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:935–946. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/miklavcic>
- Miller, William R., in Stephen Rollnick.** 2013. *Motivational Interviewing: Helping People Change*. 3. izd. New York: The Guilford Press.
- Prinz, Konstantin.** 2022. *The Smiling Chatbot: Investigating Emotional Contagion in Human-to-Chatbot Service Interactions*. Wiesbaden: Springer.
- Sartre, Jean-Paul.** 1946. Existentialism is a Humanism. V: Walter Kaufman, ur. *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, 289–311. New York: Meridian Publishing.
- Spillane, Brendan, Emer Gilmartin, Christian Saam in Vincent Waade.** 2019. Issues Relating to Trust in Care Agents for the Elderly. V: *Proceedings of the 1st International Conference on Conversational User Interfaces, CUI '19*, članek 20. ACM Digital Library. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3342775.3342808> (pridobljeno 24. 4. 2023).
- Strahovnik, Vojko.** 2011. Identity, Character and Ethics: Moral Identity and Reasons for Action. *Synthesis Philosophica* 26, št. 1:67–77.
- — —. 2022. Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:547–559. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/strahovnik>
- Sveto pismo Stara in Nova zaveza: SSP študijska izdaja.** 2020. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.
- Taylor, Charles.** 1990. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Vallor, Shannon.** 2016. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. New York: Oxford University Press.
- Yuting, Liao, in Jianguan He.** 2020. Racial Mirroring Effects on Human-Agent Interactions in Psychotherapeutic Conversations. V: *Proceedings of the 25th International Conference on Intelligent User Interfaces, IUI'20*. ACM Digital Library. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3377325.3377488> (pridobljeno 24. 4. 2023).
- West, Mark, Rebecca Kraut in Chew Han Ei.** 2019. I'd Blush if I could: Closing Gender Divides in Digital Skills through Education. Unesco. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000367416.locale=en> (pridobljeno 24. 4. 2023).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 865—882

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 179.7:616-036.8-083

DOI: 10.34291/BV2023/04/Globokar

© 2023 Globokar, CC BY 4.0

Roman Globokar

Razprava o dostojanstveni smrti *A Discussion on Death with Dignity*

Povzetek: Beseda dostojanstvo se v etičnih razpravah o dilemah ob koncu življenja uporablja na različne načine. Tako zagovorniki kot tudi nasprotniki evtanazije svoja stališča pogosto utemeljujejo s sklicevanjem na dostojanstvo človeške osebe. Povzeli bomo zgodovinski razvoj uporabe pojma dostojanstvo in pokazali na njegovo aktualnost v sodobnih razpravah. Menimo, da razlike v njegovi uporabi niso razlog za opustitev pojma dostojanstvo, ampak spodbuda za terminološko razjasnitev. V zadnjih petih letih je Evropo zajel nov val legalizacije pomoči pri samomoru in evtanazije. V prispevku bomo najprej predstavili dogajanje v Avstriji, Nemčiji, Italiji, Španiji in na Portugalskem ter se opredelili do temeljnih postavk slovenskega predloga *Zakona o pomoči pri prostovoljnem končanju življenja*, ki je vložen v parlamentarno obravnavo. Dotaknili se bomo tudi razmerja med pojmom dostojanstvo in avtonomija posameznika. Dostojanstvo osebe se velikokrat utemeljuje na zmožnosti posameznika, da samostojno odloča o sebi, pri tem pa se pozablja na družbeno in odnosno vpetost vsakega avtonomnega odločanja. Zato se nam zdi ustrezno pojmovanje odnosne avtonomije. Zagovarjamo primat intrinzičnega pojmovanja dostojanstva – kot temelj za brezpogojno spoštovanje vsake človeške osebe. V fazi umiranja človek dostojanstva ne izgublja, ampak nas prav spoštovanje njegovega dostojanstva zavezuje, da upoštevamo njegovo avtonomijo, da prisluhnemo njegovih željam glede oblik in načina zdravljenja – in da mu v zadnjem obdobju življenja nudimo vsestransko podporo in oskrbo.

Gljučne besede: dostojanstvo, avtonomija, evtanazija, pomoč pri samomoru, paliativna oskrba

Abstract: The word dignity is used in various ways in ethical debates on end-of-life dilemmas. Both proponents and opponents of euthanasia often justify their positions by referring to the dignity of the human person. We will summarise the historical development of the use of the concept of dignity and show its relevance in contemporary debates. We believe that the diversity of usage is not a reason to abandon the notion of dignity, but rather a stimulus for terminological clarification. In the last five years, a new wave of legalisation of assisted suicide and euthanasia has swept Europe. In this article, we will first

outline the developments in Austria, Germany, Italy, Spain, and Portugal, and then comment on the main elements of the Slovenian proposal for a law on assisted voluntary end-of-life, which has been tabled for parliamentary consideration. We will touch upon the relationship between the notions of dignity and autonomy of the individual. The dignity of a person is often based on the individual's ability to make autonomous decisions about himself, forgetting the social and relational embeddedness of any autonomous decision-making. We therefore consider the notion of relational autonomy to be appropriate. We advocate the primacy of an intrinsic notion of dignity, which is the foundation for unconditional respect for every human person. In the dying phase, a person does not lose his or her dignity, but respect for his or her dignity obliges us to respect his or her autonomy, to listen to his or her wishes regarding the forms and methods of treatment, and to provide him or her with comprehensive support and care in the last stages of life.

Keywords: dignity, autonomy, euthanasia, assisted suicide, palliative care

1. Uvod

Beseda dostojanstvo se v etičnih razpravah o dilemah ob koncu življenja uporablja na različne načine.¹ Tako zagovorniki kot tudi nasprotniki evtanazije svoja stališča pogosto utemeljujejo s sklicevanjem na dostojanstvo človeške osebe. Velikokrat se omenjeno dostojanstvo utemeljuje na zmožnosti posameznika, da samostojno odloča o sebi. Ker ima človek pravico, da svobodno in samostojno določa svoje življenje, naj bi imel tudi pravico, da avtonomno odloča o svoji smrti. Zahteve po legalizaciji evtanazije v Sloveniji in drugih evropskih državah se v valovih vedno znova vračajo. Eden od takih valov je nastal v začetku tega desetletja. V razpravi bomo še posebej pozorni na odnos med pojmom dostojanstvo in avtonomija. Zagovorniki evtanazije pogosto govorijo o pravici do „dostojanstvene smrti“ – s tem mislijo na pravico posameznika, da lahko izbere smrt, kadar mu kvaliteta življenja ne bi več omogočala dostojnega človeškega življenja.

2. Zgodovinski pregled pojma dostojanstvo

Če pogledamo v zgodovino samega pojma dostojanstvo (Wildfeuer 2002, 31–67; Leget 2013, 946–949; Hüther 2018, 47–68), ugotovimo, da se je že od prve omembe pri Ciceru (106–43 pr. Kr.) pojem „*dignitas*“ uporabljal tako v smislu družbenega pomena in veljave (dostojanstveniki v družbi, ki jim pripadajo določene posebne pravice, dokler imajo določeno vlogo) kot v smislu notranje (intrinzične) vrednosti človeka – v smislu posebnega mesta človeka v odnosu do drugih živih

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

bitij zaradi njegove racionalne narave. Družbeno dostojanstvo je nekaj zunanjega (gre za priznanje v družbi) in relativnega (traja, dokler ima nekdo določeno vlogo in moč), medtem ko je notranje dostojanstvo nekaj stabilnega in neizbrisnega. Krščanstvo to neizbrisno dostojanstvo, ki ga človeku pripisuje stoična filozofija, povezuje z naukom, da je človek ustvarjen po Božji podobi – in ima zato znotraj stvarstva posebno mesto.

Novoveška kontinentalna filozofija intrinzično dostojanstvo človeka v glavnem utemeljuje na človekovi avtonomiji oz. na njegovi temeljni sposobnosti za moralno odločanje. Pico della Mirandola (1463–1494) je v svojem delu *Oratio de hominis dignitate* notranje dostojanstvo človeka skušal utemeljiti neodvisno od Boga, in sicer na svobodi človeka. Človek je namreč edino bitje, ki ni vnaprej določeno, zato ima možnost izbire, kar predstavlja temelj njegovega dostojanstva.² Tudi razsvetljenski filozof Immanuel Kant (1724–1804) vidi temelj človekovega dostojanstva v avtonomni moralnosti. Dejstvo, da je človek razumno in moralno bitje, mu daje neodtujljivo dostojanstvo, zato noben človek nikoli ne sme postati sredstvo za doseg katerega koli cilja – človek kot vrednota nima cene, ampak je nosilec dostojanstva. Kant v *Utemeljitvi metafizike nravi* pravi: »To pa, kar je edini pogoj za to, da je nekaj lahko smoter na sebi, nima zgolj relativne vrednosti, se pravi cene, ampak notranjo vrednost, se pravi dostojanstvo. Edini pogoj za to, da je umno bitje lahko smoter na sebi, pa je moralnost; samo z njo je namreč mogoče biti zakonodajni člen v kraljestvu smotrov. Torej sta pravost in človeštvo, kolikor je zanjo sposobno, edino, kar ima dostojanstvo.« (2005, 50) Zaradi svoje umne narave lahko torej človek postavlja moralna načela, ki imajo splošno veljavnost, s čimer postaja svoj lastni zakonodajalec – s tem pa tudi svoj lastni cilj. V tem smislu Kant trdi, da je »avtonomija temelj dostojanstva človeške in sleherne umne narave« (51). Notranja vrednost vsake človeške osebe je posebej jasno izražena v drugi formulaciji kategoričnega imperativa: »Deluj tako, da boš človeštvo tako v tvoji osebi kakor v osebi vsakogar drugega vselej uporabljal hkrati kot smoter, nikoli zgolj kot sredstvo.« (45) Jasno je torej, da Kantovo tolmačenje dostojanstva ne dopušča relativizacije pojma, ampak dostojanstvo notranje pripada vsaki človeški osebi, ki nikoli ne sme biti uporabljena zgolj kot sredstvo. Delujoči subjekt tudi sebe ne sme nikoli uporabiti kot sredstvo, kar je Kantov argument proti samomoru (Mieth 2020, 65). Človek v svoji svobodi sebe ne more odvezati od spoštovanja lastnega dostojanstva. Gerhard Marschütz pojasnjuje, da temelj za spoštovanje dostojanstva ni udejanjanje razumske in moralne zmožnost človeka, ampak že dejstvo, da je v posameznem človeku navzoča razumska in moralna zmožnost. »Če bi hoteli človeško dostojanstvo postaviti v odvisnost od ustreznega aktualiziranega razuma ali udejanjene morale, bi bili ljudje glede svojega dostojanstva neenaki.« (2009, 244)

Drugače dostojanstvo opredeljujejo angleški empiristi, ki so bližje družbenemu pojmovanju dostojanstva. Thomas Hobbes je tako menil, da je dostojanstvo »jav-

² Mirandola poziva, naj človek ne sprevrča svobodne izbire, ki mu jo je Bog dal za zveličanje, sebi v pogubo, temveč naj zahrepeni po najvišjem in si z vsemi močmi prizadeva, da bi to tudi dosegel: »Zavračajmo to, kar je na zemlji, prezirajmo, kar je na nebu; pustimo vse, kar je od sveta, in poletimo k onstranskemu prestolu, tja čisto v bližino prevzišenega Boga.« (9) (Pevce Rozman 2021, 20)

na vrednost človeka, ki je vrednost, ki jo zanj določa skupna blaginja» (Hobbes 2002). Ne gre torej za absolutno vrednost, ampak »za stvar, ki je odvisna od potrebe in presoje drugega« (2002).

Danes zlasti utilitaristični filozofi, ki nadaljujejo tradicijo empirističnih filozofov, nasprotujejo tradicionalnim etičnim temeljem, ki poudarjajo notranjo vrednost vsake človeške osebe, in si prizadevajo, da bi uveljavili novo etiko, ki temelji na oceni kvalitete življenja. Najbolj znan predstavnik te nove etične smeri je avstralski bioetik Peter Singer, ki zagovarja tezo, da »se vrednost človeškega življenja spreminja« (2004, 225). Po njegovem prepričanju je na področju etike prišel čas za kopernikanski preobrat. Človek naj bi se odrekel utvari, da je znotraj celote naravnega okolja nekaj posebnega. To pa pomeni, da naj dostojanstvo osebe ne bi bilo lastno vsake-mu človeškemu bitju, ampak zgolj tistim bitjem, ki imajo določene kvalitete življenja. Ključna lastnost osebe (torej bitja, ki mu pripada neodtujljiva pravica do življenja) je zavedanje same sebe; poleg tega so pomembna merila za status osebe še razumnost, sposobnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti. V svoji delih večkrat zelo jasno izpostavlja, da je vrednost določenih živali večja od vrednosti novorojenčkov ali prizadetih ljudi. Prepričan je tudi, da bi morale status osebe dobiti živali, ki izpolnjujejo merila o samozavedanju, razumnosti, čutenju in sposobnosti načrtovanja prihodnosti, medtem ko določeni ljudje, kot so novorojenčki, osebe z mentalnimi primanjkljaji, osebe z demenco, statusa osebe nimajo – zato jim brez-pogojna pravica do življenja ne pripada. Ob vprašanju, kako ravnati z devet let staro prizadeto punčko Ashley, Singer leta 2007 v *New York Timesu* razmišlja takole:

»Vedno smo pripravljene priznati dostojanstvo človeškemu bitju – tudi tistim, katerih mentalna starost ne bo nikoli preseгла starosti dojenčka –, ne pripisujemo pa dostojanstva psom ali mačkam, čeprav očitno delujejo na naprednejši mentalni ravni kot človeški dojenčki. Že samo ta primerjava v nekaterih krogih vzbuja ogorčenje. Toda zakaj bi moralo biti dostojanstvo vedno povezano s pripadnostjo vrsti, ne glede na lastnosti posameznika? /.../ Če primerjamo hudo prizadetega človeškega dojenčka in nečloveško žival, na primer psa ali prašiča, pogosto ugotovimo, da ima nečloveški dojenček boljše dejanske in potencialne sposobnosti za razumnost, samozavedanje, komunikacijo in vse drugo, kar lahko štejemo za moralno relevantno.« (2007)

Beseda dostojanstvo pa se danes – poleg družbene vrednosti in intrinzične danosti – razlaga tudi kot *subjektivna* ocena doživljanja lastnega stanja. Leget tako-le opredeljuje tretjo razlago pojma dostojanstvo: »Vsebinska pojma dostojanstvo je povsem subjektivna in jo lahko opišemo kot »karkoli ljudje rečejo, da je«. Nekateri ljudje doživijo izgubo dostojanstva, ko ne morejo več živeti na svojem domu. Drugi ljudje menijo, da izgubljajo dostojanstvo, ko se jim zmanjšujejo kognitivne sposobnosti. Tretja skupina pa čuti, da jim je dostojanstvo odvzeto, ko ugotovijo, da po njihovem mnenju ne morejo več živeti smiselnega življenja.« (2016, 947) To razlago dostojanstva lahko imenujemo *subjektivno* ali *izkustveno* dostojanstvo. V tem primeru ne gre več za iskanje objektivnih meril, ki bi nekemu zagotavljala do-

stojanstvo, ampak predvsem za opis osebnega čutenja in samooceno svojega statusa. Subjektivna ocena stanja in svobodno odločanje o lastnem življenju je gotovo pomembna pridobitev sodobnega etičnega razmišljanja na področju medicine. Pacientova avtonomija ima pri odločitvah o obliki in načinu zdravljenja ključno vlogo: »Avtonomen posameznik ravna svobodno v skladu z načrtom, ki si ga je izbral sam.« (Beauchamp in Childress 2013, 101) A oseba se lahko pri vrednotenju svojega stanja tudi moti (npr. anoreksična oseba), prav tako lahko od zdravnikov zahteva posege v svoje telo, ki neposredno ogrožajo njeno življenje (npr. amputacija dela telesa brez medicinske indikacije). Subjektivna razlaga dostojanstva in avtonomije ima zelo jasne meje: posameznik lahko svoje stanje oceni napačno. Gotovo pa ima subjektivno vrednotenje pri odločanju bolnika v procesu umiranja tudi nenadomestljivo vrednost. Vsako umiranje je namreč individualni proces – vsak človek ima svojo lastno zgodbo, zato spoštovanje intrinzičnega dostojanstva posamezne osebe nalaga upoštevanje različnosti pri posameznih osebah. Ni denimo v nasprotju s spoštovanjem notranjega dostojanstva človeka, če pri določeni osebi upoštevamo njeno željo, da se intenzivni terapiji odpove in želi nadaljevati samo še s paliativno oskrbo – medtem ko se druga oseba odloči, da morda želi poskusiti še novo terapijo. Pri teh odločitvah je upoštevanje subjektivne razlage dostojanstva zelo dobrodošlo. Zastavlja pa se vprašanje, ali je dostojanstvo ustreza beseda za opredelitev ocene trenutnega bivanjskega stanja.

3. Terminološka zmeda glede pojma ‚človekovo dostojanstvo‘

V sodobnih debatah o etičnih vprašanjih ob koncu življenja je prav terminološka jasnost izjemnega pomena. Vendar – kot je pokazala že dosedanja razprava – se pojem dostojanstvo in dostojanstvena smrt uporablja zelo na široko in na različne načine: bodisi za opis lastnega vrednotenja življenja bodisi za ugotavljanje stanja kvalitete življenja bodisi za opis notranje vrednosti vsake človeške osebe. V prvih dveh primerih se lahko stanje dostojanstva spreminja, v tretjem primeru pa je dostojanstvo nekaj trajnega in nespremenljivega. Mešanje različnih pojmovanj dostojanstva vnaša v razpravo o etiki zmedo. Besede imajo svojo moč in tudi svojo vrednostno ozadje – vsakdo želi z uporabo besede dostojanstvo sebe in druge prepričati, da gre za nekaj temeljnega in odločilnega. Na neki način gre za temeljno bioetično dilemo, ali bomo vsem ljudem, ne glede na njihovo stanje razvoja in kakovost življenja, nedotakljivost življenja priznali – ali pa je dostojanstvo res odvisno od njihove lastne presoje oz. od trenutnih lastnosti njihovega življenja. Zagovorniki evtanazije večkrat govorijo o ‚dostojanstveni smrti‘, ki da naj bi bila predmet svobodne izbire umirajočega. Tudi v splošni govorici se pojem dostojanstvo večkrat uporablja kot nekaj, kar je odvisno od trenutnega blagostanja posameznika. Raziskava iz Nizozemske je pokazala, da je kar 63 % Nizozemcev odločitev za evtanazijo argumentiralo s tem, da so »nepovratno izgubili dostojanstvo« (Leget 2013, 945). Vendar – ali je poseči v življenje drugega in ga usmrtiti res ‚dostojanstveno‘?

Ali se lahko odločimo, da življenje drugega človeka prekinemo zaradi zmanjšane kakovosti življenja ali pa na podlagi njegove želje?

Armin G. Wildfeuer (2002) se zato sprašuje, ali je ‚človeško dostojanstvo‘ danes zaradi tako raznolike uporabe pojma zgolj prazna fraza ali pa gre še vedno za nepogrešljivo idejo za naše etično in pravno razmišljanje: »Ko gre namreč za utemeljitev pojma človekovega dostojanstva ali za to, da bi ta postal ploden za etične razprave, postane jasno, da človekovo dostojanstvo ni nesporno načelo, ampak ‚sporno‘ načelo.« (21) Wildfeuer pri tem orisuje deset ugovorov zoper vzdržnost načela človekovega dostojanstva. Med drugim navaja večpomenskost pojma, nato neenotno uporabo pojma v različnih panogah (pravo, politika, filozofija, teologija), različne in včasih nasprotujoče si utemeljitve pojma (teološka, racionalna, transcendentna, utilitaristična ipd.), odvisnost interpretacije dostojanstva od določenega antropološkega oz. metafizičnega temelja, težave z utemeljevanjem dostojanstva brez religioznih temeljev, zgodovinsko in kulturno pogojenost pojma, pa nedoslednost normativnih implikacij spoštovanja človeškega dostojanstva (npr. pri splavu sta v konfliktu dostojanstvo ženske, ki ima pravico odločati o sebi, in dostojanstvo nerojenega otroka, ki ima pravico do življenja), samovoljno podeljevanje dostojanstva pripadnikom človeške vrste glede na druga živa bitja (npr. ugovor specizma pri utilitaristih), nevarnost samega pojma, saj naj bi spodbujal antropocentrično držo, ki da ogroža obstoj celotnega planeta (22–31). Wildfeuer se z vsemi ugovori sooči in pokaže, da je kljub vsem pomislekom in šibkim točkam pojem dostojanstva za sodobni čas nepogrešljiv. Opozarja pa, da mora biti racionalno jedro ideje o človekovem dostojanstvu opredeljeno ozko, sicer lahko hitro postane sporno. Varovanje človekovega dostojanstva se mora torej osredotočiti na najpotrebnejši minimum zaščite človeškega življenja, ki preprečuje, da bi bil človek uporabljen zgolj kot sredstvo za doseg cilja. Priznanje dostojanstva ni odvisno od določenih lastnosti posameznika. »Dostojanstvo torej velja za vse ljudi, brez izjeme, v vseh obdobjih njihovega življenja.« (103) Wildfeuer tako zagovarja tezo, da je zaradi uveljavitve ideje o človekovem dostojanstvu in človekovih pravicah sodobni človek svobodnejši in bolj izpolnjen, kot je bil v preteklosti, te neprecenljive pridobitve pa ne sme zapraviti. »Ideja o človekovem dostojanstvu in človekovih pravicah je najpomembnejša meja, ki je zaradi možnih posledic za zaščito svoboščin posameznikov in družbe ne smemo odpraviti.« (104)

Strinjamo se, da se zaradi terminološke zmede in različnih ugovorov pojmu dostojanstva ne smemo odpovedati, ampak ga moramo ohraniti v središču etičnega razmišljanja – seveda pa ni mogoče preprečiti drugačne uporabe izraza. Prav pa je, da se različnih interpretacij tega pojma zavedamo in jasno izpostavimo, kaj pod pojmom ‚dostojanstvo‘ razumemo. Po našem mnenju gre pri uporabi pojma ‚dostojanstvo‘ za izrazito performativno govorico, saj se s priznanjem človekovega dostojanstva zavežemo k spoštovanju vsakega človeškega bitja »brez vsakršnega razlikovanja, zlasti glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politični ali drugi nazor, narodno ali družbeno poreklo, premoženje, rojstvo ali katerokoli drugo okoliščino« (SDČP, § 2). K zgoraj naštetim lastnostim pa verjetno lahko dodamo tudi zdravstveno stanje. V preambuli Splošne deklaracije človekovih pravic iz leta 1948 je navedeno, da »pri-

znanje prirojenega dostojanstva ter enakih in neodtujljivih pravic vseh članov človeške družine pomeni temelj svobode, pravičnosti in miru v svetu« (OZN 1948). Snovalci te deklaracije človekovih pravic so po tragičnih izkušnjah druge svetovne vojne in uničujočih totalitarnih sistemov prav v konceptu ‚človekovega dostojanstva‘ našli sekularni temelj za spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Gre namreč za priznanje notranje vrednosti vsakega človeškega bitja, ki vsakemu človeku zagotavlja neodtujljivo pravico do življenja. ‚Človekovo dostojanstvo‘ predstavlja jedro sodobnega sekularnega pravnega in etičnega razmišljanja (Petkovšek 2021). Zaradi priznavanja dostojanstva pripada vsakemu človeku posebna zaščita – da torej ne sme v njegove temeljne pravice, kot so pravica do življenja, pravica do svobode gibanja, izražanja in povezovanja, pravica do dela, pravica do lastnine, pravica do izobraževanja ipd., poseči nihče. To velja tudi za umirajočega človeka, ki sposobnost samoodločanja in samostojnega življenja izgublja.

Parlamentarna skupščina Sveta Evrope je leta 1999 izdala priporočilo št. 1418, kjer v 5. členu eksplicitno navaja, kako je treba razumeti človekovo dostojanstvo: »Obveznost spoštovanja in varstva dostojanstva neozdravljivo bolne ali umirajoče osebe izhaja iz nedotakljivosti človekovega dostojanstva v vseh življenjskih obdobjih. To spoštovanje in varstvo se izražata v zagotavljanju ustreznega okolja, ki človeku omogoča dostojanstveno umiranje.« (Svet Evrope 1999, § 5) Priporočilo v nadaljevanju poudarja, da so umirajoče osebe še posebej ranljive in da je njihovo dostojanstvo danes ogroženo na zelo različne načine. Po eni strani opozarja na pomanjkljiv dostop do paliativne oskrbe in do celostnega lajšanja trpljenja (§ 7.1 in 7.2), zato izpostavlja pravico vseh do celostne paliativne oskrbe (§ 9a). Po drugi strani pa priporočilo opozarja na nedopustno umetno podaljševanje procesa umiranja brez privolitve pacienta (§ 7.3), zato poudarja pravico neozdravljivo bolnih in umirajočih oseb do samoodločanja (§ 9b). Priporočilo države članice Sveta Evrope v zaključku zelo jasno poziva, naj ohranijo prepoved »namernega odvzema življenja neozdravljivo bolnim ali umirajočim osebam« (§ 9c).

Kot poudarja Jože Trontelj (1939–2013), je dostojanstvo zaradi svoje bogate zgodovine pravi temelj za mir in sožitje v družbi tudi v prihodnje: »Vsa človeška zgodovina, prav do sedanjega časa, je polna kršitev človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja. Vse bolj pa se širi tudi spoznanje, da je prav spoštovanje dostojanstva človeškega bitja in človeškega življenja temelj naše civilizacije in osnova za vse ostale vrednote, pa tudi osnovni pogoj za mir in blagostanje v človeški družbi.« (2014, 119)

Po našem prepričanju bi morali na pravnem in etičnem področju uporabljati predvsem pojem intrinzičnega dostojanstva, ki daje podlago za nediskriminatoren pogled na vse ljudi – ne glede na njihov status ali lastnosti. Zdi pa se, da zadnje odločitve ustavnih sodišč in parlamentov v Evropi ne sledijo tovrstni interpretaciji, ampak dajejo prednost drugačnemu tolmačenju: dostojanstvo interpretirajo predvsem v povezavi s sposobnostjo posameznika, da odloča o sebi. Kot smo omenili na začetku, smo v zadnjih letih priča novemu valu uveljavljanja pravice do končanja lastnega življenja v več evropskih državah. Pri naši analizi bomo v omejenih sodnih odločitvah pozorni predvsem na uporabo pojma dostojanstvo.

4. Nov val zahtev po pravici do končanja življenja

4.1 Pregled dogajanja v evropskih državah

Nemško ustavno sodišče je 26. februarja 2020 odločilo, da ima oseba pravico, da o svoji smrti odloča sama. Splošne osebne pravice naj bi kot izraz osebne avtonomije vključevale tudi pravico do samoodločanja o smrti. Pravica odločanja o smrti po razsodbi Nemškega ustavnega sodišča vključuje pravico do samomora – ta pravica je višja od dolžnosti države ščititi življenje posameznika. Pravica do samomora vključuje pravico do pomoči tretje osebe. Po interpretaciji Nemškega ustavnega sodišča naj bi pravica do samoodločanja o smrti izhajala iz spoštovanja 1. člena nemške ustave, ki zagotavlja spoštovanje dostojanstva vsaki človeški osebi. V razlagi razsodbe sodniki združijo načelo spoštovanja človekovega dostojanstva in načelo spoštovanja svobode posameznika takole:

»Spoštovanje in zaščita človekovega dostojanstva in svobode sta temeljni načeli ustavnega reda, ki človeka razume kot osebnost, sposobno samoodločanja (*Selbstbestimmung*) in osebne odgovornosti (*Eigenverantwortung*). /.../ Človeško dostojanstvo tako izhaja iz ideje, da se ljudje o sebi odločamo in razvijamo svobodno. Zato zagotavljanje človeškega dostojanstva vključuje zlasti ohranitev osebne individualnosti, identitete in integritete. /.../ V skladu s tem je neodtujljivo dostojanstvo človeka kot osebe v tem, da se ga vedno priznava kot osebo, ki je odgovorna sama zase (*selbstverantwortliche Person*). Misel o avtonomnem samoodločanju se podrobneje konkretizira v zagotavljanju splošnih osebnostnih pravic.« (Bundesverfassungsgericht 2020, § 217–219)

V izhodišču zakonskega urejanja pravice do samomora vidimo prekrivanje pojmov dostojanstva in osebne svobode. Sklicevanje na človekovo dostojanstvo se razume zlasti kot sklicevanje na sposobnost samoodločanja pri posamezniku. Ustavno sodišče zato pravice do končanja življenja ne pogojuje s stanjem težke oz. neozdravljive bolezni. Nemško ustavno sodišče ne govori toliko o ‚dostojanstveni smrti‘, ampak zlasti o samoodločanju pri umiranju (*selbstbestimmtes Sterben*). Cilj nove zakonske ureditve je odstraniti vse prepreke, ki posamezniku onemogočajo, da uresniči svojo pravico do samoodločanja o lastni smrti. Nemški ustavni sodniki so dali prednost individualistični razlagi avtonomije in zanemarili intrinzično vrednost človekovega dostojanstva kot konstitutivni in transcendentni temelj celotne pravne ureditve. Dosedanja interpretacija pojma dostojanstvo je v povojni Nemčiji temeljila na kantovski predpostavki, da je vsaka človeška oseba smoter v sebi, zato nikoli ne sme postati predmet ne drugih oseb ne lastnih notranjih vzgibov. Načelo spoštovanja človekovega dostojanstva predstavlja konstitutivni element sodobne demokratične ureditve in kot tako predstavlja tudi konstitutivni in nespremenljiv temelj ustave. Zato kriterijev za človekovo dostojanstvo ne more določati ustava. V navedeni razsodbi Nemškega ustavnega sodišča je funkcija načela človekovega dostojanstva, da nepristransko ščiti življenje vsakega posame-

znika, odpravljena – in povsem podrejena načelu spoštovanja svobodne in avtonomne odločitve posameznika. Tak pogled ima lahko po našem prepričanju nevarne posledice tudi na drugih področjih, saj lahko vodi v popredmetenje življenja oseb, ki same o sebi niso sposobne odločati. Nemški parlament do sedaj sicer še ni sprejel zakona, ki bi to pravico do končanja življenja urejal konkretno.

Podobno rzsodbo je 11. decembra 2020 sprejelo Avstrijsko ustavno sodišče in določilo, da mora parlament v enem letu sprejeti zakon za uresničevanje ustavne pravice do avtonomnega odločanja o načinu končanja lastnega življenja. Ustavni sodniki so izrecno zapisali, da pravica do samoodločanja vključuje ne samo pravico do oblikovanja lastnega življenja, temveč tudi pravico do dostojanstvene smrti ter izbire načina in časa smrti. Poudarili pa so, da imajo pravico do pomoči pri samomoru samo osebe, ki so se za to odločile povsem svobodno in zavestno ter da ima država dolžnost, da ranljive skupine ljudi zaščiti. Od 1. 1. 2022 v Avstriji velja zakon, ki sicer prepoveduje evtanazijo, dovoljuje pa zdravniško pomoč pri samomoru. Zakon določa, da zdravnik po temeljitem postopku, večkratnem pogovoru s pacientom, po posvetovanju z drugim zdravnikom, ki mora biti s področja paliativne medicine, predpiše smrtonosno sredstvo, ki ga bolnik v javni lekarni prevzame sam in mora tudi sam končati svoje življenje (Nationalrat 2022; Khazadeh 2022). Niti zdravnik niti zdravstvene ustanove pri aktivni usmrtitvi pacienta ne sodelujejo, kljub temu pa je zdravnik v proces prostovoljnega končanja življenja pacienta vpleten, saj mu smrtonosno učinkovino predpiše. Zakon določa tudi znatno količino dodatnih finančnih sredstev države za nadaljnji razvoj mreže paliativne oskrbe. Zanimiva je izkušnja po prvem letu izvajanja zakona. Raziskava Avstrijskega paliativnega združenja je pokazala, da je kar 60 % zainteresiranih za predčasno končanje življenja odločitev po posvetu z zdravnikom paliativne medicine spremenilo (Kitta 2023; Evangelical focus 2023).

Tudi italijansko ustavno sodišče je v rzsodbi št. 242 leta 2019 del zakonskega določila, ki samomor s pomočjo prepoveduje v vseh primerih, razglasilo za neustaven. Navaja namreč, da bi v določenih skrajnih primerih, ko gre za bolnike, ki so na sodobnih medicinskih sredstvih za vzdrževanje življenjskih funkcij, a trpijo neznosne fizične ali psihične bolečine, morali upoštevati avtonomno voljo umirajoče osebe. Ustavni sodniki poudarjajo, da je treba svobodno in zavestno voljo pacienta preveriti znotraj struktur javnega zdravstva in da mora soglasje dati tudi pristojna regionalna etična komisija – obenem mora biti pacientu ponujena in omogočena ustrezna paliativna oskrba. Ustavno sodišče ne zapoveduje, da bi morali pravico do samomora s pomočjo uveljaviti, ampak želi zgolj odpraviti določilo kazenskega zakonika, ki bi sodelujoče pri takem dejanju sankcioniralo. V razlagi in utemeljitvi svojega stališča se sodniki večkrat sklicujejo na dostojanstvo umirajoče osebe (Corte costituzionale 2019; Eusebi 2020, 18–23). Italijanski parlament zakonodaje, ki bi to odločbo ustavnega sodišča upoštevala, še ni sprejel – vendar pa pravnik Luciano Eusebi ocenjuje, da je tudi Italija glede uveljavljanja pravice do samoodločanja o smrti že prestopila Rubikon: »S to sodbo je pravni sistem dejansko prvič odprl možnost dejanj za povzročitev smrti drugih, razen primerov, ki spadajo na področje zakonite obrambe in silobrana. Tako je začel smrt obravna-

vati kot za težave posameznika sprejemljivo rešitev.« (Eusebi 2020, 23)

Španski parlament je aktivno evtanazijo in pomoč pri samomoru uzakonil 18. marca 2021. Zakon polnoletnim španskim državljanom oz. stalnim prebivalcem v Španiji, ki so o sebi zmožni odločati samostojno in trpijo zaradi resne in neozdravljive bolezni ali zaradi resnega kroničnega stanja, kar mora potrditi lečeči zdravnik, omogoča, da vložijo prošnjo za pomoč pri končanju življenja. Prošnjo morajo vložiti dvakrat – v razmiku vsaj 15 dni (Boletín oficial del estado 2021). Postopek naj bi zagotovil, da je odločitev za končanje življenja sprejeta povsem svobodno, zavestno in informirano, in da je pacient prost tako vsake zunanje prisile kot tudi prenaplajene notranje odločitve. Premier Pedro Sanchez je ob sprejetju zakona izjavil: »Danes smo bolj človeška, pravičnejša in svobodnejša država. Zakon o evtanaziji, ki je imel močno podporo v družbi, je končno postal resničnost. Hvala vsem ljudem, ki so se neutrudno borili za priznanje pravice do dostojanstvene smrti v Španiji.« (Euronews 2021) Eden glavnih sloganov v kampanji za legalizacijo evtanazije je bila pravica do dostojanstvene smrti.

Januarja 2021 je zakon o medicinski pomoči pri umiranju – na katerega je sicer portugalski predsednik Marcelo Rebelo de Sousa štirikrat dal veto in ga vračal v parlamentarno obravnavo – z veliko večino sprejel tudi portugalski parlament. 16. maja 2023 je bil predsednik prisiljen zakon o evtanaziji podpisati, ker mu ustavna ureditev veta ni več omogočala. Zakon določa, da lahko za pomoč pri smrti zaprosijo osebe v položaju hudega trpljenja, izjemno resne poškodbe ali hude in neozdravljive bolezni (Alves 2022; D’Avillez 2023). Tudi v portugalskem primeru so se oboji, tako zagovorniki kot nasprotniki evtanazije, sklicevali na spoštovanje dostojanstva človeške osebe.

V vseh državah so pomembno vlogo odigrala ustavna sodišča, ki so ugotavljala neustavnost kazenskih določb, ki evtanazijo oz. zdravniško pomoč pri samomoru sankcionirajo. Menimo, da se s tem moč zakonodajne oblasti v demokratičnih družbah slabi. Če so v preteklosti ustavna sodišča v glavnem bedela nad tem, da sprejeta zakonodaja ni bila v neskladju z ustavo, pa so v primeru evtanazije tista, ki so spremenila interpretacijo dostojanstva človeške osebe in pomena samoodločanja posameznika o svojem življenju. Parlamenti omenjenih držav so posledično potisnjeni v to, da oblikujejo zakonodajo, ki bo odločbe ustavnih sodišč izpolnjevala, sočasno pa ne bo nasprotovala etičnim stališčem npr. zdravniške zbornice ali komisije za medicinsko-etična vprašanja. V svojih odločbah ustavna sodišča podajajo tudi vsebinska stališča, kako naj se zakonodaja uredi. Kot smo omenili, tako Nemčija kot Italija ustrezne zakonodaje še nista sprejeli – prav zaradi nezmožnosti, da bi na tem področju prišli do družbenega in političnega konsenza.

4.2 Predlog Zakona o pomoči pri prostovoljnem končanju življenja

Pri dogajanju v Sloveniji v marsičem odzvanjajo dogajanja v našem bližnjem in malo bolj oddaljenem okolju. Akademik Janko Pleterški je leta 2018 v slovenski parlament poslal poziv za uveljavitev človekove pravice do smrti. Svojo prošnjo je utemeljeval s svobodo odločanja o svojem življenju in nesmotrnosti vztrajanja

pri življenju v njegovem položaju. Njegovemu pozivu je sledila širša javna razprava, ki v določeni meri še vedno traja. Izšla je tudi znanstvena razprava priznanega onkologa in etika Matjaža Zwitterja *Pogovarjajmo se o evtanaziji* (2019), v kateri povzema različne poglede na vprašanja o odločitvah o življenju in zdravljenju v zadnjem obdobju življenja. V okviru društva Srebrna nit se je oblikovala skupina, ki je pripravila predlog Zakona o prostovoljnem končanju življenja in ga 17. julija 2023 s 5513 podpisi državljanov vložila v parlamentarno obravnavo. Predlog prvenstveno sicer omenja pomoč pri samomoru, a dovoljuje tudi evtanazijo, če bolnik iz fizičnih ali filozofskih razlogov samomora ne želi/ne more izvesti. Za našo razpravo je ključno, da tudi predlagatelji slovenskega zakona pravico do prostovoljnega končanja življenja utemljujejo s sklicevanjem na človekovo dostojanstvo. Pojem dostojanstvo se tako v predlogu zakona pojavi 28-krat. Že v prvem odstavku je zapisano: »Človekovo dostojanstvo izvira iz njegove notranje svobode – zavedanja vsakogar, da lahko avtonomno oblikuje in uveljavlja svoje ideale in prepričanja.« (Društvo Srebrna nit 2023) Po našem mnenju je izhodiščna teza postavljena na napačne temelje. Upravičeno se nam zastavlja vprašanje, ali je dostojanstvo ustrezno omejiti na zavest, svobodo in zmožnost razpolaganja s samim seboj. S takšnim pristopom bi težko utemljili dostojanstvo otroka, ki se še ne zaveda in ne more samostojno, zavestno in svobodno uveljavljati svojih idealov in prepričanj. Je torej otrok brez dostojanstva? Prav tako bi bilo vprašljivo dostojanstvo osebe, ki je v komi in čaka na operativni poseg. Kako bi na podlagi takšnega pojmovanja dostojanstva gledali na osebe z demenco?

Predlagatelji zakona v naslednjem odstavku dajo vedeti, da ima dostojanstvo različne stopnje. Takole pravijo: »Pravica do končanja lastnega življenja je v tej luči integralen del pravice vsake osebe, da avtonomno vodi svoje življenje v skladu s svojimi ideali in prepričanji, del katerih je tudi ocena o lastnem zdravju in stopnji dostojanstva, ki mu jo zdravje, ko to začenja pešati, še pušča.« (Društvo Srebrna nit 2023) Po našem prepričanju je popolnoma neustrezno govoriti o stopnjah dostojanstva, saj gre za neizpodbiten temelj za spoštovanje vsake človeške osebe, ne glede na starost, spol, narodnost, vero, raso in tudi ne glede na zdravstveno stanje. Dostojanstvo osebe ne more biti nekaj relativnega – ni ga mogoče izgubiti ali ga zapraviti. Dostojanstvo ima tudi umirajoča oseba.

Ena od ključnih postavk zakona je, da je odločilni kriterij za pravico do končanja življenja subjektivno dožemanje trpljenja, kar izhaja iz spoštovanja človekove avtonomije (obrazložitev 6. člena): »Zakon tako izhaja iz subjektivne percepcije trpljenja, saj je le upoštevanje tako opredeljenega trpljenja skladno s spoštovanjem posameznikove zasebne avtonomije, tudi in predvsem v zvezi s končanjem življenja.«

Za pojmovanje avtonomije je posebej zanimiv 16. člen zakona. Pacientu daje možnost, da od uveljavljanja pravice kadarkoli odstopi, in sicer na podlagi svoje avtonomije. Ob tem se zastavlja vprašanje, kaj narediti v primeru, ko se oseba z demenco odloči, da bi še živila, čeprav je pred nastopom bolezni pri polni zavesti podpisala vnaprejšnjo izjavo, da želi v primeru, če zbolí za demenco, evtanazijo. Predlagatelji v takem primeru breme odločitve prelagajo na psihiatra. Takole pravi 6. odstavek 16. člena: »V primeru, ko pacient, ki je že izgubil sposobnost odlo-

čanja o sebi in ki se je v skladu s sedmo točko desetega člena odločil, da se v primeru njegove nesposobnosti odločanja o sebi postopek PPKŽ³ izvede, to sposobnost vnovič pridobi v času izvedbe PPKŽ in zavrne njeno izvedbo, se postopek prekine. Sposobnost odločanja o sebi oceni psihiater.«

Na predlog zakona so se odzvale številne zdravniške organizacije, med drugim Komisija za medicinsko etiko, Zdravniška zbornica Slovenije in Slovensko zdravniško društvo. Odzvala se je tudi Komisija pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci. Poudarili so, da človeško življenje nikoli ne more postati ‚manj vredno‘: »Ko govorimo o človekovem življenju, ga ne smemo vrednotiti glede na njegovo koristnost, zdravje, sposobnost avtonomnega odločanja ali celo glede na stroške zdravljenja. Vsak človek, ne glede na svoje zdravstveno stanje, ohranja svoje dostojanstvo, ki ga varuje pred tem, da bi kdorkoli lahko posegel v njegovo življenje.« (Komisija Pravičnost in mir 2023) Člani komisije Pravičnost in mir svoje stališče utemeljujejo s spoštovanjem dostojanstva vsake človeške osebe. Prepričani so namreč, da bi razlikovanje med vrednim in nevrednim človeškim življenjem pokopalo temeljno civilizacijsko pridobitev, ki zagotavlja nedotakljivost vsakega človeškega življenja. »Opozarjamo na nevarnost, da se bo s sprejemom zakona radikalno spremenila kultura vrednotenja človeškega življenja. Posebej imamo v mislih prikrit pritisk k predčasnemu končanju življenja, saj bi ostareli, bolni in ranljivi lahko začeli čutiti možnost ali celo dolžnost, naj sami končajo svoje življenje in s tem ‚razbremenijo‘ svoje bližnje in vse, ki skrbijo zanje v času ranljivosti.« (Komisija Pravičnost in mir 2023) Zagovarjajo sicer mnenje, da bolnik lahko sam odloča o poteku svojega zdravljenja in tudi zavrne invazivne terapije, ki jih ne ocenjuje za smiselne, zavračajo pa razlago, da se človekovo dostojanstvo uresničuje z odločitvijo za samousmrtitev. Spoštovanje dostojanstva človeške osebe narekuje, da spoštujemo tudi proces umiranja, da bolniku lajšamo bolečine ter mu nudimo psihosocialno in duhovno podporo.

5. Skrb za človekovo dostojanstvo ob koncu življenja

V predlogu Društva Srebrne niti se večkrat govori o ‚dostojanstveni smrti‘, ki naj bi bila avtonomna izbira umirajočega. Tako pojmovanje najdemo tudi v podlagah za evtanazijsko zakonodajo v ostalih evropskih državah. Je poseči v življenje drugega človeka in ga usmrtiti res ‚dostojanstveno‘? Ali se lahko odločimo, da prekinemo življenje drugega človeka zaradi zmanjšane kakovosti življenja ali pa na podlagi njegove želje? Po našem mnenju spoštovanje človekovega dostojanstva pri umirajoči osebi zahteva, da ji lajšamo bolečine, smo ob njej – in skupaj z njo čakamo na smrt. Čeprav je to težko, pa nas taka drža ohranja znotraj paradigme spoštovanja nedotakljivosti človeškega življenja in nam onemogoča, da bi se podali na spolzka tla razlikovanja med človeka vrednim in nevrednim življenjem. Preveč nevarno je, da bi pojem ‚človekovega dostojanstva‘ zrelativizirali in dopustili vsakemu odločati, koliko dostojanstva mu še pripada – ali celo koliko dostojanstva pripada drugi

³ Pomoč pri prostovoljnem končanju življenja.

osebi. Glede spoštovanja avtonomije umirajoče osebe moralni teolog Eberhard Schockenhoff pravi:

»Naše moralne dolžnosti do umirajočega se ne morejo omejiti na formalno pripravljenost, da spoštujemo njegovo voljo, jo naredimo za vodilo lastnega ravnanja. Moralno priznanje umirajočega, ki ga spoštuje v njegovi ranljivosti in potrebi po pomoči, nasprotno zahteva, da pri njem ostanemo do zadnjega, da ga ne pustimo samega, da skupaj vztrajamo in skupaj z njim čakamo na smrt. Oblika spoštovanja avtonomije umirajočega, ki naj bi utemeljila njegovo usmrnitev ali pomoč pri samomoru, vodi nasprotno k preprečevanju dejanske pomoči, ki bi mu lahko omogočila sprejetje lastne smrti.« (2013, 476)

Spoštovanje dostojanstva človeške osebe, ki temelji na avtonomiji, vključuje tudi človekovo vpetost v odnose in njegovo ranljivost. Avtonomija posameznika ne more veljati kot absolutno načelo pri odločanju o koncu življenja. Spoštovanje človekovega dostojanstva nas postavlja v držo, da v življenje drugega človeka ne posežemo z namenom, da bi končali njegovo življenje. Michelle Becka tako poudarja: »Odnosnost in ranljivost sta vpisani v koncept človekovega dostojanstva prav tako kot avtonomija.« (2023, 14) Strinjamo se, da zavzemanje za človekovo dostojanstvo ne sme postati totalitarna ideja, ki bi subjektivno izkušnjo vsakega posameznika povsem zanemarjala (Klun 2019). Ko razmišljamo o ustreznem upoštevanju dostojanstva umirajoče osebe, je pomembno, da prisluhnemo njenemu vrednotenju življenja in prilagodimo proces oskrbe ob koncu življenja njenim potrebam. Kot smo že povedali zgoraj, je vsak človek individualna zgodba in tudi umiranje vsakega posameznika je enkratni proces. Na kakšen način torej zagotoviti spoštovanje človekovega dostojanstva – in pri tem upoštevati tudi avtonomijo umirajoče osebe?

Tako kot dostojanstvo se tudi pojem avtonomije v bioetičnih razpravah razlaga na različne načine (O'Neill 2002; Pugh 2020). Ni naš namen, da bi se podrobno poglobili še v različna razumevanja pojma avtonomije. V povezavi z dosedanjim razmišljanjem naj izpostavimo, da Kant avtonomijo posameznika razume kot ureničevanje moralnega zakona, ki ga posameznik odkriva v sebi. Človek je avtonomen, kadar dela prav in je svoboden vseh zunanjih in notranjih pritiskov na svoje svobodno odločanje. Ne gre torej za samovoljno ali poljubno ravnanje, pač pa za zavest, da avtonomna oseba dela tisto, kar je obče prav (Stres 2018, 78–79). Mieth v kantovskem duhu moralno avtonomijo opredeljuje takole: »Ob zavedanju zelo različnih vzgibov izberem tisto obveznost, ki se zdi prava ne le zame, ampak tudi za vse druge v mojem položaju.« (2020, 69) Razumevanje avtonomije po Kantu torej nasprotuje pravici do končanja lastnega življenja.

Drugače kot Kant razume avtonomijo utilitaristični filozof John Stuart Mill (1806–1873). V svojem klasičnem delu *O svobodi* vidi bistvo avtonomije v tem, da je posameznik svoboden, da dela, kar hoče, če pri tem ne škoduje drugemu. Po njegovem prepričanju je posameznik v sodobni družbi stalno izpostavljen pritisku zunanje družbe, pred katero mora svojo avtonomijo zaščititi. Omejitve, ki jo Mill

posamezniku pri uveljavljanju svoje lastne avtonomije postavlja, je, da ne sme škoditi drugemu človeku – dokler drugim ne škodujemo, je dovoljeno praktično vse. »Svoboda posameznika mora biti toliko omejena, da ta ni v nadlego drugim ljudem.« (Mill 2003, 191) V skladu s takšnim pojmovanjem je torej samomor sprejemljiv izraz avtonomije posameznika, saj naj drugim ljudem ne bi škodoval.

V sodobnem svetu vsekakor prevladuje liberalno pojmovanje avtonomij: deluje bolj praktično od Kantovega pojmovanja in svojega stališča drugim navidezno ne vsiljuje, ampak zgolj želi zase čim več svobode in samostojnosti. Vseeno pa izkušnje – tako v primeru legalizacije splava kot tudi legalizacije evtanazije – kažejo, da po uzakonitvi liberalni pogled zelo hitro prepoji celotno družbeno mentaliteto in učinkovito marginalizira tradicionalna stališča, ki izhajajo iz zagovarjanja intrinzičnega človekovega dostojanstva.

Na noben način pa avtonomija pacienta ni absolutna, sicer bi lahko od zdravnika zahteval, naj vedno izpolnjuje le njegove želje. Zdravnik je zavezan etičnemu kodeksu in pacientu ne sme nikoli škodovati, tudi če bi ga prosil. Pri odločitvi za končanje življenja je tudi v državah, kjer je evtanazija dovoljena, avtonomija pacienta opredeljena v zakonu – in v glavnem omejena le na primer skrajnega in neznosnega trpljenja.

Po našem prepričanju pri zavzemanju za evtanazijo prihaja do zlorabe temeljne vrednote moderne družbe, to je avtonomije, ki posamezniku omogoča odločanje brez zunanjih pritiskov. Prepričani smo, da bi z uzakonitvijo evtanazije že sama možnost take izbire na marsikoga delovala kot prikrit pritisk. Ljudje si svojim svojcem večinoma ne želimo biti v breme in si prav gotovo tudi ne želimo trpljenja. Ob možnosti bližnjice bi marsikdo čutil, da se to od njega pričakuje – v tem smislu gre za zlorabo avtonomije.

Postavlja se ključno vprašanje, o kakšni avtonomiji lahko govorimo pri osebi, ki nezno trpi. Kakšna je sposobnost treznega presojanja stanja pri ljudeh v stiskah? Vemo, da je avtonomija pri osebah, ki se odločijo za samomor, običajno zelo omejena. Prav tako ima vsaka odločitev vpliv tudi na svojo okolico. Nihče ni otok – vsak samomor pusti sled v številnih ljudeh. Človek je rojen iz odnosa in ostaja bitje odnosov, zato vsaka njegova odločitev vpliva na druge ljudi. Prava avtonomija se udejanja šele v odnosih. Še tako avtonomna odločitev je vedno družbeno pogojena. V tem smislu danes številni etiki govorijo o *odnosni avtonomiji* (Mieth 2020; Pugh 2020). Tako v primeru evtanazije in pomoči pri samomoru avtonomna odločitev umirajočega v proces uresničevanja njegove odločitve potegne druge ljudi, ki se morajo glede te odločitve tudi sami odločati avtonomno. Samostojno odločanje o smrti torej išče konsenzualno stališče okolja, sicer ga ne bi bilo mogoče izvesti. Če drugih pri naših odločitvah ne upoštevamo, potem jih instrumentaliziramo za doseganje lastnih ciljev – kar pa pomeni kršenje dostojanstva oseb, vključenih v naše odločitve. V primeru evtanazije oz. pomoči pri samomoru bi bili prav gotovo instrumentalizirani zdravniki, ki bi bili vključeni v uresničevanje pacientove volje. Zakonodaje sicer zdravnikom omogočajo ugovor vesti, a uzakonitev evtanazije in pomoči pri samomoru vse zdravnike sooča z dejstvom, da na njihovo področje delovanja

spada tudi tako dejanje – in da imajo pacienti do takšne izbire pravico.

Kot smo izpostavili že zgoraj, ima človek možnost, da določene zdravstvene posege zavrne ali da brezupno zdravljenje opusti. Spoštovanje dostojanstva človeške osebe nikakor ne pomeni dolžnosti, da bi smrt človeka preprečevali za vsako ceno. Moralni teolog Piotr Morciniec dostojanstva ne povezuje neposredno z biološkim življenjem, ampak z avtentično izpolnitvijo človeškega življenja, pri čemer dobro pacienta vrednoti kot najvišjo vrednoto. Zagovarja sicer mnenje, da je biološko življenje temeljna dobrina in zato tudi evtanaziji nasprotuje – vendar pa dopušča, da v primerih brezupnih terapij upoštevamo voljo človeka, da se njegovo življenje »zaključi z dostojanstvom« (2020, 216).

Umiranje je več kot le fizični proces, pomembni so tudi psihosocialni in duhovni dejavniki. Steinhauser in kolegi v raziskavi o ‚dobri smrti‘ ugotavljajo, da umirajoči želijo vedeti, kaj jih v procesu umiranja čaka na fizični, čustveni, racionalni in duhovni ravni. Želijo si zaključiti svoje življenje skupaj z ljubljenimi osebami in se od njih posloviti. Ira Byock pa izpostavlja, da želijo umirajoči na koncu izreči štiri stvari: prosim, oprostite mi; oproščam ti; hvala ti; rad te imam. Pomembno je torej, da lahko (kolikor je mogoče) tudi umirajoči ostane znotraj odnosov, ki so bili zanj pomembni v času njegovega življenja (Belde 2011, 332–336; Platovnjak 2022, 65–67).

Poseben pomen pri vzgoji za spoštovanje človekovega dostojanstva ima neposredni stik z ranljivimi osebami in ranljivimi skupinami. Brez neposrednega stika z bolnimi, umirajočimi, osebami s posebnimi potrebami bomo prehitro izgubili tisti pristni etični čut, ki nam omogoča, da smo pravzaprav ljudje. Takole je zapisal akademik Trontelj:

»Zdravniki in ljudje v duhovnih poklicih se morda bolj kot kdo drug zavedamo, kako dragoceni člani človeške družbe so šibki, stari, bolni, invalidi. Ti so tisti, ki nas učijo lekcije o človeškem dostojanstvu. Ob tem, ko jim skušamo pomagati v njihovi telesni in duševni stiski, težko storimo zanje še kaj boljšega, kot da jim pomagamo ohraniti njihovo samospoštovanje. A s tem delamo nekaj pomembnega tudi zase in za vse druge. Zdi se namreč, da družba lahko računa samo na toliko miru, sreče in blaginje, kolikor dostojanstva je pripravljena priznati svojim članom.« (Trontelj 2014, 129)

Moralni teolog Dietmar Mieth, ki je evtanaziji in pomoči pri samomoru vztrajno nasprotoval, je ob umiranju svoje žene Irene, ki se je v nasprotju z njegovimi željami odločila, da se odpove intenzivnemu zdravljenju in sprejme smrt, zapisal:

»Tudi dobra smrt ni dobra smrt. Vprašanja ostajajo. Vprašanja, kot so ta: Ali je bolečino res mogoče učinkovito ublažiti? Ali je tesnoba res mogoče umiriti? Ali ni zakasnitev, ki se pojavi tudi pri zavestni izbiri smrti, velika obremenitev? Ko okus postane šibkejši, sluh pa ostrejši: kako obremenjujoče je to? ...? Da, tudi samoodločitev za smrt vsebuje dneve telesne odvisnosti. In na koncu tudi idealna smrt ni idealna. Toda nad vsem tem veje ljubeč spomin, vera in upanje.« (Mieth in Mieth 2019, 116)

Po našem mnenju spoštovanje človekovega dostojanstva pri umirajoči osebi zahteva, da ji lajšamo bolečine, smo ob njej in skupaj z njo čakamo na smrt. Čeprav je to težko, nas taka drža ohranja znotraj paradigme spoštovanja nedotakljivosti človeškega življenja in nam onemogoča, da bi se podali na spolzka tla razlikovanja med človeka vrednim in nevrednim življenjem (Platovnjak in Svetelj 2019). Poskrbeti pa je treba tudi za ustrezno podporo svojcem – tako pri spremljanju umirajočega kot v procesu žalovanja (Platovnjak 2021).

6. Zaključek

Zaradi različnih pojmovanj dostojanstva je pojem ‚dostojanstvena smrt‘ dvoumen, zato predlagamo, da se ga v razpravah o etiki ob koncu življenja izogibamo. Vsekakor dostojanstvo ni vezano na konkretno zmožnost odločanja o sebi v danem trenutku življenja, ampak vsakemu človeku pripada ne glede na njegovo zdravstveno stanje. V skladu s človekovim dostojanstvom je torej, da ga vedno obravnavamo kot smoter v sebi, kar pomeni, da nikoli ne sme postati zgolj sredstvo, s katerim bi razpolagali. Spoštovanje dostojanstva pa zapoveduje tudi pomoč pri umiranju: pri tem ne gre za pomoč, ki bi s konkretnim dejanjem življenje končala, ampak za pomoč, ki spoštuje nedotakljivost vsakega življenja in se udejanja z lajšanjem bolečin ter nudenjem psihosocialne in duhovne oskrbe. Najbolj celostna oblika spremljanja umirajočih je paliativna oskrba, ki si prizadeva ohranjati dostojanstvo umirajoče osebe in se skuša izogibati vsaki vrsti instrumentalizacije. Pacientovega življenja namerno ne skrajšuje in se hkrati odreka brezupnemu zdravljenju. Tudi v dobi najsodobnejših medicinskih sredstev je z etičnega vidika še vedno zelo pomembno razlikovanje med pustiti umreti in usmrtiti. Prva drža človekovo dostojanstvo spoštuje do izteka njegovega življenja, druga drža pa dostojanstvo vrednoti glede na stanje in samooceno umirajočega – in je zato pripravljena življenje bolne osebe predčasno končati. Vrednost človekovega življenja in njegovo dostojanstvo nikakor nista odvisna od njegovega trenutnega stanja in tudi ne od njegove avtonomne odločitve. Življenje je predpogoj za svobodo, zato mora imeti pravica do življenja primat tudi v procesu umiranja – seveda ob upoštevanju dejstva, da je tudi smrt del življenja.

Kratika

SDČP – OZN 1948 [Splošna deklaracija človekovih pravic].

Reference

- Alves, Anne-Sophie.** 2022. Steps Towards Legalization of Euthanasia in Portugal. *Bioethica* 8, št. 2:85–96. <https://doi.org/10.12681/bioeth.31783>
- Beauchamp, Tom L., and Childress James F.** 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. izd. New York: Oxford University Press.
- Becka, Michelle.** 2023. Sexual Abuse in the Church and the Violation of Vulnerable Agency. V: Daniel J. Fleming, James F. Keenan in Hans Zollner, ur. *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of the Abuse Crisis*, 11–25. Eugene: Pickwick Publications.

- Belde, David.** 2011. Rethinking End-of-Life. V: Michael R. Panicola, David M. Belde, John Paul Slosar in Mark F. Repenshek, ur. *Health Care Ethics: Theological Foundations, Contemporary Issues, and Controversial Cases*, 232–250. Winona: Anselm Academic.
- Boletín oficial del estado.** 2021. Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia. Boletín oficial del estado. 21. 3. <https://www.boe.es/eli/es/lo/2021/03/24/3> (pridobljeno 20. 9. 2023).
- Bundesverfassungsgericht.** 2020. Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020. Bundesverfassungsgericht. 26. 2. https://www.bverfg.de/e/rs20200226_2bvr234715.html (pridobljeno 15. 9. 2023).
- Corte costituzionale.** 2019. Sentenza n. 242/2019. Corte costituzionale. 25. 9. <https://www.cortecostituzionale.it/actionSchedaPronuncia.do?anno=2019&numero=242> (pridobljeno 15. 9. 2023).
- D'Avillez, Filipe.** 2023. Portugal euthanasia law still faces opposition. The Pillar. 24. 5. <https://www.pillaratholic.com/p/portugal-euthanasia-law-still-faces> (pridobljeno 15. 9. 2023).
- Društvo Srebrna nit.** 2023. Predlog Zakona o pomoči pri prostovoljnem končanju življenja. Državni zbor Republike Slovenije. 17. 7. <https://imss.dz-rs.si/IMiS/ImisAdmin.nsf/ImisnetAgent?OpenAgent&2&DZ-MSS-01/ab131cd71eaba4da222ad20e068951ee4aa01d8bd9397b5e01def0788a4e0e8b> (pridobljeno 15. 9. 2023).
- Euronews.** 2021. Spain legalises euthanasia and assisted suicide despite conservative opposition. Euronews. 18. 3. <https://www.euronews.com/2021/03/18/spain-legalises-euthanasia-and-assisted-suicide-despite-conservative-opposition> (pridobljeno 15. 9. 2023).
- Evangelical focus.** 2023. Austria: Most requests for assisted suicide come from women. Evangelical focus. 10. 2. <https://evangelicalfocus.com/europe/20689/austria-most-requests-for-assisted-suicide-come-from-women> (pridobljeno 20. 9. 2023).
- Hobbes, Thomas.** 2002. *Leviathan*. E-knjiga. Gutenberg. 2. 7. <https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm> (pridobljeno 20. 9. 2023).
- Hüther, Gerald.** 2018. *Würde: Was uns stark macht – als Einzelne und als Gesellschaft*. München: Knaus.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike naravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Khakzadeh, Lamiss.** 2022. Assisted Suicide in Austria – the New Legal Framework. *BioLaw Journal – Rivista Di BioDiritto* 1, št. 1:135–143.
- Kitta, Anna, Franziska Ecker, Elisabeth Lucia Zeilinger, Lea Kum, Feroniki Adamidis in Eva Katharina Masel.** 2023. Statements of Austrian hospices and palliative care units after the implementation of the law on assisted suicide. *Wiener klinische Wochenschrift – The Central European Journal of Medicine*. 9. 3. <https://link.springer.com/article/10.1007/s00508-023-02157-9> (pridobljeno 20. 9. 2023).
- Klun, Branko.** 2019. Andersheit und Verstehen: eine hermeneutische Annäherung an Levinas. *Synthesis philosophica* 34, št. 1:141–156. <https://doi.org/10.21464/sp34110>
- Komisija Pravičnost in mir.** 2023. Za kulturo spoštovanja vsakega človeškega življenja. Katoliška Cerkev. 10. 5. <https://katoliska-cerk-ev.si/media/datoteke/2023/230510-Za%20kulturo%20spo%20spo%C5%A1tovanja%20vsakega%20%C4%8Dlove%C5%A1kega%20%C5%BEviljenja.pdf> (pridobljeno 20. 9. 2023).
- Leget, Carlo.** 2013. Analyzing dignity: A perspective from the ethics of care. *Medicine, Health Care and Philosophy* 16, št. 4:945–952. <https://doi.org/10.1007/s11019-012-9427-3>
- Leher, Stephan, Michael Rosenberg, Walter Schaupt, Werner Wolbert in Günter Virt.** 2007. Sterben zulassen. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 53, št. 3:295–298.
- Marschütz, Gerhard.** 2009. *Teologisch ethisch nachdenken*. Zv. 1. Grundlagen. Würzburg: Echter.
- Mieth, Diethmar.** 2020. *Scegliere la propria fine? La volontà e la dignità dei morenti*. Brescia: Queriniana.
- Mieth, Dietmar, in Irene Mieth.** 2019. *Sterben und Lieben: Selbstbestimmung bis zuletzt*. Freiburg: Herder.
- Mill, John Stuart.** 2003. *Utilitarizem in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.
- Morciniec, Piotr.** 2020. Futile Therapy versus Worthy Dying. Anthropological and Ethical Arguments. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1: 205–221. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/morciniec>
- Nationalrat.** 2022. Bundesgesetz über die Errichtung von Sterbeverfügungen. Bundesministerium für Finanzen. https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/RegV/REGV_6CEA1FB1_31C7_4FA7_A4C8_BDCF24230733/REGV_6CEA1FB1_31C7_4FA7_A4C8_BDCF24230733.pdf (pridobljeno 15. 9. 2023).
- O'Neill, Onora.** 2002. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OZN.** 1948. Splošna deklaracija človekovih pravic. The Office of the High Commissioner for Hu-

man Rights. https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slv.pdf (pridobljeno 20. 9. 2023).

Penicola, Michael R., David M. Belde, John Paul Slosar in Mark F. Repenshek. 2011. *Health Care Ethics: Theological Foundations, Contemporary Issues, and Controversial Cases*. Winona: Anselm Academic.

Pevc Rozman, Mateja. 2021. Oseba in dialog: medsebojnost („das Zwischen“) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/pevec>

Petkovšek, Robert. 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:991–998. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/petkovsek>

Platovnjak, Ivan. 2021. Kristjani smemo žalovati!: spodbuda za pastoralo žalujočih. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:681–694. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/platovnjak>

– – –. 2022. Meeting the spiritual needs of a dying person. *Nova prisutnost* 20, št. 1:57–72. <https://doi.org/10.31192/np.20.1.4>

Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>

Pugh, Jonathan. 2020. *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics*. Oxford: Oxford University Press. National Library of Medicine. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK556857/> (pridobljeno 20. 9. 2023).

Schockenhoff, Eberhard. 2013. *Etika življenja: Temeljna načela in konkretna vprašanja*. Celje: Mohorjeva družba.

Singer, Peter. 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti: Sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia humanitatis.

– – –. 2007. A Convenient Truth. *New York Times*. 26. 1. <https://www.nytimes.com/2007/01/26/opinion/26singer.html?ex=1327467600&en=7a4359e1131b4fc3&ei=5090&partner=rssuserland&emc=rss> (pridobljeno 20. 9. 2023).

Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra. 2021. Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:867–879. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/strahovnik>

Stres, Anton. 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Svet Evrope. 1999. Priporočilo 1418 (1999) „Varstvo človekovih pravic in dostojanstva neozdravljivo bolnih in umirajočih“. Council of Europe. <https://pace.coe.int/en/files/8024> (pridobljeno 20. 9. 2023).

Trontelj, Jože. 2014. *Živeti z etiko*. Ljubljana: Inštitut za vrednote Jože Trontelj.

Wildfeuer, Armin G. 2002. Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke? V: Manfred Nicht in Armin G. Wildfeuer, ur. *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, 19–116. Münster: LIT.

Zwitter, Matjaž. 2019. *Pogovarjajmo se o evtanaziji*. Ljubljana: Slovenska matica.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 883—892

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 165:004.8

DOI: 10.34291/BV2023/04/Stivic

© 2023 Štivič, CC BY 4.0

Stjepan Štivič

Kiborgizacija: nastanek in razvoj pojma

Cyborgisation: Origin and Evolution of the Concept

Povzetek: V članku avtor predstavlja teoretično izhodišče razprave o kiborgizaciji.

Pojav kiborgizacije lahko obravnavamo z različnih vidikov – tehničnega, medicinskega, pravnega, etičnega itd. V članku avtor k pojavu kiborgizacije pristopa s filozofskega vidika. Kiborgizacija pomeni proces povezovanja umetnih sistemov s človeškim telesom. Avtor prikazuje izvor izraza kiborg, njegova področja razvoja in različne interpretacije izraza. Izraz je nastal v astronautiki v šestdesetih letih prejšnjega stoletja; kmalu je prek stripov, romanov in filmov vstopil v ameriško popularno kulturo in doživel teoretično preobrazbo. V filozofijo je izraz vstopil konec 20. stoletja, danes pa vzbuja pozornost zaradi sodobnih možnosti povezovanja umetnih sistemov s človeškim telesom. Avtor predlaga razjasnitev pojmov kiborgizacija in kiborg ter opozarja na obstoječo transhumanistično razlago pojmov.

Ključne besede: kiborgizacija, kiborg, filozofija, umetni sistemi, transhumanistična razlaga

Abstract: In the paper, the author presents the theoretical starting point of the discussion on cyborgization. The phenomenon of cyborgization can be regarded from different angles of view – technical, medical, legal, ethical, etc. In the article, the author approaches the phenomenon of cyborgization from a philosophical point of view. Cyborgization means the process of connection artificial systems with the human body. In the article, the author displays the origin of the term cyborg, the areas of development and different interpretations of the term. The term cyborg originated in astronautics in the 1960s, soon entered American popular culture through comics, novels, and film, and underwent a theoretical transformation. The term entered philosophy at the end of the 20th century, and today it attracts attention due to the modern possibilities of connecting artificial systems with the human body. In the paper, author suggest clarification of cyborgization and cyborg and points to the existing transhumanist interpretation of the terms.

Key words: cyborgization, cyborg, philosophy, artificial systems, transhumanist interpretation

1. Uvod

Kiborgizacija je tema sodobne dobe, ki v prvi vrsti prebujajo domišljijo in spodbujajo človeško mišljenje.¹ Gre za pojav, o katerem se piše že zadnjih nekaj desetletij, se pa danes o kiborgizaciji govori na nov način, in sicer skozi izzive sodobne tehnologije. Povezovanje človeškega telesa in tehnoloških sistemov lahko na dnevni ravni spremljamo v novicah, dokumentarnih filmih in preko znanstvenih raziskav.

Pojav podjetij, kot je Neuralink, in njihovi izdelki (npr. možganski vsadek) izzive kiborgizacije ponazarjajo konkretno. Podobno velja tudi za doslej neobičajne sodobne tehnološke naprave in inovacije, kot so tehnologije z vmesnikom možgani–računalnik, digitalni dvojček, moderne protetične okončine, bionični organi itn. Tehnologija spreminja človeško telo na najrazličnejše načine. Umetno okostje in organski deli – ne glede na to, ali so nadomestek ali dodatek in ali med telesom in umetnim delom obstaja neposredna ali posredna interakcija – danes postajajo del človeškega bivanja.

S pojmom kiborgizacije v splošnem mislimo na združevanje človeškega telesa in umetnih (strojnih, tehničnih itn.) delov. S to temo se je najpogosteje ukvarjala umetnost – književnost, strip, film –, šele na koncu filozofija in znotraj nje etika. Pojav je mogoče proučevati na različne načine in z mnogih znanstvenih vidikov – odvisno od pomena vpliva, ki ga kiborgizacija ima na okolje, družbo in človeka.

Etični vidik je v tovrstnih razpravah pogosto predstavljen v najmanjšem obsegu, kar kaže tudi trenutna razprava o možganskem vsadku podjetja Neuralink, ki mu je FDA (ang. *Food and Drug Administration*) pod okriljem ministrstva ZDA za zdravje odobrila testiranje na pacientih (Moss in Amadio 2019, 205). V tem smislu etični problemi sploh niso bili del odobritve FDA.

Razprava o kiborgizaciji telesa je v širšem smislu razprava o spremembi človeškega telesa, ki jo omogoča tehnologija. Tu se kažejo neizogibna vprašanja, kaj je človeško telo in kaj sodobni človek o kiborgizaciji sklepa. Na tej točki se pojavlja težava, kako kiborgizacijo in sorodne pojme, ki sodijo v ta kontekst, opredeliti – v razpravah najdemo neusklajeno izrazoslovje (Ireni-Saban in Sherman 2022). Nasprotno neusklajenim teoretičnim opredelitvam stoji praksa, ki nam pravi, da je kiborgizacija dejanski proces povezovanja tehnološkega in telesnega – zlasti pri ljudeh. Tovrstno nejasnost in nepredvidljivost razvoja podobnih tehnologij in njegovih posledic povzema vprašanje: kaj je jedro kiborgizacije?

2. Prvi pojav izraza kiborgizacija

Izraz kiborgizacija je povezan z izrazom kiborg, ki sta ga prvič uporabila Manfred E. Clynes in Nathan S. Kline v prispevku „Kiborgi in veselje“ iz leta 1960. Zloženko kiborg sestavljata okrnjena pridevnik ‚kibernetični‘ in samostalnik ‚organizem‘. Clynes in Kline sta izraz ustvarila za področje astronautike, nato pa ga je hitro spre-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

jela ameriška popularna kultura in se je kasneje uveljavil v širši rabi: od umetnosti in znanstvene fantastike do znanosti in filozofije. V trenutnih futuroloških in antropoloških razpravah – kot so tiste o transhumanizmu ali posthumanizmu – se izraz ‚kiborg‘ uporablja kot tehnični termin za označevanje *tehnološko nadgrajenega* (ang. *enhanced*) načina človeškega obstoja.

V omenjenem članku se Clynes in Kline ukvarjata z idejo obvladovanja vesolja. Natančneje – sprašujeta se o možnosti preživetja človeka v drugačnem okolju in drugačnih razmerah, kot so te na Zemlji. Vprašanje je, ali naj se novemu okolju prilagaja človek ali pa naj se novo vesoljsko okolje prilagodi človeku? Avtorja sprejemata prvo idejo: prilagajanje človeškega telesa novemu okolju. Sta optimista zaradi vse večje moči tehnike, ki bo – če ne še zdaj, pa kmalu – ponudila pripravljeno rešitev. Leto pozneje je človek odšel v vesolje in devet let kasneje pristal na Luni.

Človeško telo prilagoditi, nadgraditi in do neke mere spremeniti za preživetje v novih razmerah: povedano drugače, človeka je treba povezati z »umetnim sistemom, ki bo nezavedno podaljšal [njegove] samoregulacijske zmožnosti«, in tako postal »samoregulacijski sistem stroj-človek«. Zlitje stroja in telesa naj bi namreč zagotovilo stanje ‚*qua natura*‘ ali »inkorporiranje integralnih eksogenih naprav« ki naj bi načeloma »človekovo telo prilagodile slednjemu okolju« (Clynes in Kline 1960, 27).

Avtorja tovrsten novi organizem poimenujeta kiborg in ga opredeljujeta kot »eksogeno razširjen organizacijski kompleks, ki nezavedno funkcionira kot integrirani homeostazni sistem« (27). Ta organizem naj bi se v novih razmerah obnašal samodejno in spontano, torej na enak način kot v že znanih situacijah – kar naj bi mu omogočilo, da se v novem okolju osredotoča na nekaj drugega (27). Stališče temelji na kibernetiki konceptiji *povratne zanke* (ang. *feedback loop*), ki strojnemu sistemu omogoča delno avtonomijo.

Avtorja sta idejo, nastalo ob eksperimentalnem primeru miši in osmotske črpalke, razumela kot načelno možnost kiborgizacije. Možnost sta videla kot nov izziv, ki ga nalaga razvoj sodobne znanosti, tehnike in tehnologije. V tem kontekstu Clynes in Kline predstavljeni izziv opisujeta kot »povabilo človeku, da sodeluje v lastni evoluciji« (26). To stališče odpira novo perspektivo v sami znanosti, ki svojo pozornost preusmerja na sodelovanje v osnovnih naravnih procesih in biološki evoluciji.

Ob obravnavi fenomena kiborgizacije na tej stopnji govorimo o preoblikovanju biološkega v kibernetiki organizem, kjer ta ohrani svojo prvotno obliko, a se nadgrajuje in prilagaja novim materialnim pogojem oziroma novemu okolju. Vendar poudarek ostaja na dejstvu, da mora tak organizem v novih razmerah funkcionirati kot v svojih naravnih pogojih, pri čemer modifikacija odpira možnost preživetja v razmerah izven planeta Zemlja. Ideja kiborgizacije telesa ima tu funkcionalno vlogo in ni motiv za ustvarjanje nove ontologije. Po drugi strani je treba priznati, da je ideja o sodelovanju v lastni evoluciji odprla vrata eksperimentalnemu pristopu – ta pa funkcionalni značaj kiborgizacije spreminja v novo teoretsko somatologijo človeka, ki se kaže v stvaritvi sintetičnega telesa.

3. Področja razvoja izraza kiborg

Po Clynesu in Klineu izraz kiborg, ki je nastal v astronautiki, skozi stripe, romane in film kmalu vstopi v ameriško popularno kulturo: doživi teoretsko preobrazbo. ‚Kiborg‘ postane superjunak ali pa nosilec utopičnih, distopičnih ali heterotopičnih možnosti (Feathersotne in Burrows 2000, 2).

Med prvimi romani, ki so predstavili idejo o kiborgu, je bil roman Martina Caidina z naslovom *The Cyborg* (1972); navdihnila ga je astronautika, glavni lik pa ima mehansko nadgrajene dele telesa. V središču literarnega gibanja, ki ga navdihujejo kibernetске teme, je kiberpunk (ang. *cyberpunk*), ki ga je utemeljil William Gibson. Pojem kiberpunk je prvič uporabil pisatelj Bruce Bethke leta 1983 kot naslov kratke zgodbe o najstniških hekerjih. Gibson je ustvaril tudi izraz kiberprostor (ang. *cyberspace*), sicer pa je najbolj znan po svojem romanu *Neuromancer* (1984). Temeljni motiv te literarne smeri in Gibsonovih besedil je, da meje med naravnim in umetnim (tehničnim) bledijo (7–8; Wilson 2000, 243–244; 251–252).

Roman M. Caidina je bil predloga za televizijsko serijo „The Six Million Dollar Man“ (1974–1978), ki predstavlja začetke ekranizacije kiborga v filmski industriji. Pred kratkim so filmi s podobno tematiko – „Blade Runner“ (1982), „Terminator“ (1984), „Robokop“ (1987), „Total Recall“ (1990) ali ob koncu stoletja film „Matrica“ (1999) – zaznamovali zadnji dve desetletji 20. stoletja. Film s temo kiborgiziranega človeškega telesa kiborga prikazujejo pretežno opisno in distopično. Kiborg kot superjunak se je v stripu prvič pojavil leta 1980, in sicer v oktobrski številki *DC Comics Presents* založnika DC Comics (243–244; 251–252). Kasneje lik dobi obsežne umetne okončine in vsadke. Je pa treba povedati, da so že od štiridesetih let prejšnjega stoletja obstajali liki, kot sta Robotman ali Metallo, ki so ideji kiborga predhodni.

Značilnosti, ki tvorijo okvir pojavljanja kiborga v popularni kulturi, so: a) namig prihodnosti; b) tehnološka in biološka fuzija, največkrat v obliki možnega izumrtja človeške vrste ali njene radikalne biološke modifikacije; c) brisanje meja med človekom in strojem se tematizira z nazivom ‚kiborg‘. V popularni kulturi sta ideja o stroju in telesu oziroma premagovanju razlik med naravo in tehnologijo neizčrpen vir za kreativno literarno ustvarjanje. Izraz kiborg je tu pridobil novo vsebino, ki se razlikuje od prvotne – in ni dvoma, da bo tako tudi v prihodnje.

Poleg popularne ameriške kulture izraz kiborg konec 20. stoletja vstopi tudi na področje filozofije, kjer doživlja vsebinske spremembe; kasneje podobno usodo doživi na področju uporabne tehnike oziroma medicinskih in nemedicinskih posegov v človeško telo. To področje je predmet etične razprave o mejah nadgradnje človeškega telesa. Izraz se je ob dejstvu, da je tehnologija postala vseprisotna – in tako močna, da lahko manipulira z resničnostjo –, okrepil.

Filozofska ideja kiborga se je v filozofiji pojavila z delom Donne Haraway leta 1985 *Manifest za kiborge: znanost, tehnologija in socialistični feminizem v poznem dvajsetem stoletju*. Haraway kiborga razlaga kot novo ontološko stvarnost (1991, 151). Kiborg hkrati predstavlja že začetni projekt premagovanja bioloških, socioloških, kulturnih in drugih ovir v smeri ustvarjanja postčloveškega subjekta (Čarto-

lovni 2017, 95) in ima pomembno funkcijo pri razbijanju družbenih konstruktov (Smith 2005, 572).² Haraway kiborga opisno opredeljuje v svojem delu „Pogledi primatov: Rasa, spol in narava v svetu sodobne znanosti“ iz leta 1989.

»Kiborg obstaja, ko sta obenem problematični dve vrsti meja: 1) meja med živalmi (ali drugimi organizmi) in ljudmi in 2) meja med samonadzorovanimi, samoupravljajočimi stroji (avtomatoni) in organizmi, zlasti človekom (modeli avtonomije). Kiborg je figura, rojena iz vmesja avtomatona in avtonomije.« (Haraway 1989, 139)

V trenutku, ko je meja med strojem in človekom ali človekom in živaljo začela bledeti, je za človeka vprašanje vsebine kiborga postalo pereče. Do takrat je imel človek moč nad naravo in stroji, ki se je odvijala na daljavo, v svojih rokah. Ta odnos je sedaj prostorsko razdaljo izgubil – moč se je obrnila proti človeku. Harawayeva konceptija kiborga je pokazala, da so dozdejšnje meje postale prepustne – in to ne zgolj na materialni ravni. Izrazi, kot so čisto ali hibridno, fluidno ali fiksno, rojeno ali proizvedeno, postanejo arbitrarni (Wilkie 2021, 17). Prepustnost meja korenini v kibernetični podobi človeka, ki temelji na redukciji biti bitja na prenosljivo informacijo, pri kateri meja med človekom, živaljo in strojem nima substancialnega značaja (Galison 1994, 228–266; Kline 2015, 135–178). V ontološkem smislu je kiborg pri Harawayu nekaj popolnoma novega in drugačnega – na biološki, psihološki, sociološki in drugih ravneh.

Kiborg, hibrid ali simbiot se zunaj omenjenih okvirov – v smislu povezovanja umetnega in biološkega – povsem konkretno uporablja v medicini. Razvoj tehnologije se odraža v razvoju medicine, predvsem pri medicinski opremi in postopkih, ki omogočajo bolj napredno prakso (Jonas 2021). Tu lahko govorimo o različnih pripomočkih, ki služijo za nadomeščanje telesnih okončin ali organov – za povrnitev sposobnosti, podaljšanje življenja v kritičnih situacijah itn. Moč tehnologije danes presega njeno klasično uporabo – zato bi medicina morala biti izhodišče za pogovor o kiborgizaciji oziroma o mejah vpliva tehnologije na spremembe človeškega telesa. Trenutni okvir, na katerem etična razprava o mejah sprememb človeškega telesa sloni, temelji na razlikovanju med terapijo in tehnično nadgradnjo (ang. *enhancement*). Terapija tu pomeni uporabo tehnologije za zdravljenje v okviru znanih bolezni, invalidnosti ali okvar, da bi znova vzpostavili normalno stanje. Tehnična nadgradnja pa pomeni usmerjeno uporabo tehnologije za spreminjanje običajnega delovanja človeškega telesa in duše – in sicer z namenom povečanja ali predrugačenja naravne sposobnosti in zmogljivosti. (PCBE 2003; STOA 2009, 16–17).

4. Poskus opredelitve kiborgizacije

Izraz kiborg se je teoretično razvijal na različnih področjih. Medsebojni vplivi teh področij je očiteno. Poznejša vsebina termina kiborg se je od prvotnega funkciona-

² »/.../ mi smo himere, teoretizirani in proizvedeni hibridi stroja in organizma; skratka, kiborgi.« (Haraway 1991, 150)

lističnega razumevanja pri Clynesu in Klinu premaknila k razumevanju, ki pridobi »močan značaj drugačnosti« ali pa se kiborga začne razumevati celo kot »novo vrsto« (Čartolovni 2017, 94). Clynes in C. H. Gray sta pozneje izraz opredelila na novo, in sicer sta vanj vključila ideal tehnološko nadgrajenega človeka – kar se lahko primerja z transhumanističnimi idejami (Bostrom 2005a, 8–9).

Smoter kiborgizacije bi lahko kategorizirali z dvema skrajnima stališčema: transhumanistično stališče – čeprav na človeško naravo ne gleda esencialistično – kiborgizacijo razume kot proces ustvarjanja posthumanega bitja. Na drugi strani je stališče, ki tehnološki napredek sprejema, a v kiborgizaciji ne vidi speciacije. Glede vprašanja o dopustnosti kiborgizacije bi lahko rekli: na eni strani je stališče, ki na združevanje tehnologije in človeškega telesa gleda permisivno – na drugi stališče, ki idejo združevanja tehnologije in telesa načeloma zavrača.

Različni avtorji se gibljejo znotraj teh kategorij – in med njimi. Držo ameriškega filozofa Don Ihdeja lahko npr. označimo kot zmerno. Don Ihde, začetnik postfeno-
menologije, v svoji zbirki esejev *Medicinska tehnika* (2019) izraz ‚kiborg‘ uporablja v smislu osebnih izkušenj z medicino 21. stoletja – operacija srca, oči, kolen; slušni vsadki ipd. Ihde tako piše o zdravstvenih težavah, ki mu jih je prineslo staranje, in o nanje vezanih izkušnjah z različno medicinsko tehniko (Ihde 2019, 31–34). Razpravo o prej omenjenih transhumanističnih pogledih izključuje in jih imenuje tehnofantazije (3–6). Nasprotuje jim, češ da ne želi postati kiborg – in ker medicinski postopki starajoče se človeško telo, podrejeno biološkemu ciklu, tehnizirajo. Medicinska tehnika je sicer avtorjevo telesno stanje olajšala in dotrajane telesne dele nadomestila. Po mnenju Ihdeja je kiborgizacija nekakšen kompromis – kadar gre tehnika v smeri blaženja posledic staranja. Ihde svoj pogled pojasnjuje takole:

»Bolje je imeti spodbujevalnik kot pa življenjsko nevarno aritmijo; bolje je, da lahko hodiš bodisi z jekleno-teflonskim vsadkom ali s protezo, kot da sploh ne hodiš; bolje je imeti digitalne slušne aparate, ki omogočajo udeležbo na seminarju in pogovor, kot ne slišati govora v zadostni meri za razumevanje.« (34)

Tehnofantazija je, da bo protetika omogočila popolno kontrolo telesa. V mislih je treba imeti, da vsadki (nadomestki) iz kovine ali plastike – čeprav so trpežnejši od telesa – zahtevajo servis. Po določenem času materiali – zaradi naporov in obremenitve – svoje lastnosti izgubijo. Torej: vse proteze imajo omejen rok trajanja in predpostavljajo končnost človeškega življenja. Ihdeju se zdi nerazumno, da bi si nekdo dal amputirati zdrav ud in vstaviti umetnega (27; 29; 43). Ihde gibanja Naredi sam (ang. *DIY*) oziroma potenciala, ki ga ima tehnika v razmerju do človeškega telesa zunaj medicine, ne jemlje resno – in to je vsekakor šibka točka njegovega pristopa.

Na podlagi Ihdejevih opažanj se razlika med izrazoma kiborg in kiborgizacija kaže kot potrebna in upravičena. V besedilu skušamo uporabljati izraz kiborgizacija – slovnično gre za izglagolski samostalnik –, ki se pojmovno nanaša na proces, katerega predmet je telo. Kiborg pa nakazuje, da gre za popolnoma nov subjekt združevanja, ki je predmet transhumanistične interpretacije. Združevanje umetnih

sistemov s človeškim telesom je proces, ki ima za posledico kiborgizirano telo – ne nov subjekt. Izraz kiborgizacija torej razpravo iz ‚tehnofantazij‘ prestavlja v resnična razmerja medicinskih ali nemedicinskih procesov.

Izraz kiborg sestavlja okrnjena pridevnik ‚kibernetični‘ in samostalnik ‚organizem‘. Pridevnik se nanaša na znanost kibernetike. Kibernetika se je razvila v letih 1943–1954 kot rezultat letnih konferenc v organizaciji fundacije MACY. V luči razprav o teoriji nadzora in komunikacije med ljudmi, živalmi in stroji je bila temeljna tema premoč informacij nad materijo.³

Kibernetika izhaja iz stališča, da lahko tako ljudi kot stroje proučujemo z uporabo načel nadzora in komunikacijskega inženiringa. Takšno svojevrstno razumevanje družbe je razvidno iz ene od temeljnih kibernetičnih predpostavk, da pri dostopu do stroja, človeka ali katerega koli drugega organskega sistema ni bistvene razlike (Wiener 1954, 16; 57; 79; 96; Kline 2015, 152).

»/.../ družbo lahko razumemo le s proučevanjem sporočil in komunikacijskih zmogljivosti, ki ji pripadajo; prihodnjemu razvoju teh sporočil in komunikacijskih zmožnosti sporočil med človekom in stroji, med stroji in človekom ter med strojem in strojem je usojena vse večja [pomembnejša] vloga.« (Wiener 1954, 16)

Predpostavke kibernetike so za razumevanje kiborgizacije ključne. Če bi namreč predpostavke izvajali dosledno, bi popolna kiborgizacija človeka ustvarila popolnoma ukročeno, nesvobodno in nehumano bitje – kiborga. Če pa kiborgizacijo razumemo kot postopek, pri katerem se umetni sistemi in človeško telo delno združijo – le potem lahko odpremo razpravo o meji dopustnosti in medicinski koristi kiborgizacije človeškega telesa.

5. Kiborgizacija in transhumanizem

Izraz transhumanizem se v ožjem smislu nanaša na gibanje in program, ki ga je leta 1998 ustanovilo dvaindvajset avtorjev – med njimi umetniki, strokovnjaki za umetno inteligenco in znanstveniki različnih strok. Program in v njem povzete ideje so bili objavljeni pod naslovom „Transhumanistična deklaracija“ (TD). TD je bila od takrat večkrat revidirana, vendar je do danes ostala večinoma nespremenjena. Sestavlja jo osem točk, v katerih so navedena temeljna teoretična izhodišča in smeri delovanja na kulturni in zakonodajni ravni. Razglas ne opredeljuje gibanja, le njegove glavne smernice in temelje. Izmed različnih poskusov opredelitev jemljemo opredelitev z uradne spletne strani gibanja – tam je transhumanizem opredeljen kot »način razmišljanja o prihodnosti«. Ta način razmišljanja se sklicuje na evolucijsko predpostavko, da človek v svojem sedanjem načinu obstoja predstavlja

³ V prispevku smo uvedli izraz ‚umetni sistemi‘, saj je kiborgizacijo treba razlikovati od postopkov, pri katerih gre za proizvodnjo ali uporabo pripomočkov, kot so očala ali bergle. Temeljni razlikovalni kazalec med staro in moderno tehniko je sistem povratne zanke (ang. *feedback loop*), kar je kibernetični koncept.

samo homo sapiens, to je zgolj zgodnje razdobje v razvoju bitja imenovanega ‚homo‘ (TD 2009). To raven je treba prestopiti, nadgraditi ter s pomočjo tehnike in tehnologije dovršiti evlucijski razvoj v posthumani obliki obstoja.⁴

Transhumanist Nick Bostrom našteva strateške cilje gibanja – da je

»/.../ sedanjo človeško naravo mogoče nadgraditi z uporabo uporabne znanosti in drugih racionalnih metod, ki bi lahko omogočile podaljšanje obdobja človeškega zdravja, razširile naše intelektualne in telesne zmogljivosti ter nam omogočile večji nadzor nad duševnimi stanji in razpoloženji.« (Bostrom 2005, 203)

Kiborgizacijo lahko znotraj transhumanističnega konteksta razumemo zgolj v službi novega (anti)antropološkega ideala, ki predpostavlja radikalne posege v telo. Takšna antropološka koncepcija je tu merilo kiborgizacije.

»Transhumanizem je način razmišljanja o prihodnosti, ki temelji na predpostavki, da človeška vrsta v svoji sedanji obliki ne predstavlja konca naše razvoja, temveč sorazmerno zgodnjo fazo.« (Bostrom 2014, 1)

Teolog Ted Peters to stališče pojasnjuje z navedki iz knjige transhumanista Simona Younga *Dizajnirana evolucija: transhumanistični manifest* (ang. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*) (2005). Najprej, evlucijska ideja je osrednja transhumanistična *forma mentis*. Peters prepoznava in navaja tri ravni tega stališča: 1) metafizično ali kozmološko raven: svet je »proces evlucijskega razslojevanja v smeri vse bolj kompleksnih struktur, oblik in operacij«; 2) psihološka raven: človeška bitja so »prežeta s prirojeno voljo po razvoju«, da bi razširili preživetje in dobrobit; 3) etična raven: »prizadevati bi si morali za spodbudo naše prirojene volje do razvoja tako, da si nenehno prizadevamo za širjenje naših zmožnosti vse življenje /.../ in delujemo v skladu s samim bistvom evlucijskega procesa.« (Peters 2011, 3) S tem povzetkom gre Peters veliko dlje od mnenja, da je transhumanizem zelo preprosta zaslepljenost s tehnologijo in znanostjo. Pokaže namreč, da kljub poimeovalni zmedi v jeziku obstaja ozadje transhumanistične misli. Bistvo tega mnenja je neosebna volja, ki je v vsem – in jo človek lahko potrdi ali zavrne.

Od tod izhajajo tri bistvene značilnosti transhumanizma: a) transhumanizem ima do tehnologije *a priori* instrumentalno držo (Bostrom 2002); b) transhumanizem z ontologizacijo evlucije zapade v fatalizem; c) posameznik mora pri evluciji sodelovati. Potrditev tega lahko najdemo v naslednjih besedah transhumanista Teda Chuja: »/.../ etika in morala morata temeljiti na razumevanju naše evlucijske zgo-

⁴ »Transhumanizem je način razmišljanja o prihodnosti, ki temelji na predpostavki, da človeška vrsta v svoji sedanji obliki ne predstavlja konca našega razvoja, temveč sorazmerno zgodnjo fazo.« (Bostrom 2014, 1) Poleg oznake ‚način mišljenja‘ razprava nanese na besedo ‚svetovni nazor‘. Eden od pionirjev gibanja, Max More, pravi, da je transhumanizem »predavanje, tečaj življenjskih filozofij« (More 1990); temu sledi opredelitev, da je transhumanizem »filozofija, ki temelji na razumu, in kulturno gibanje« (1998). Transhumanist Simon Young ga v svoji knjigi *Designer Evolution* definira kot »totalizirani filozofski sistem« (Young 2006, 87). Zelo vprašljivo je, ali transhumanizem res lahko imenujemo ‚filozofija‘ v klasičnem smislu, saj se ukvarja z ‚gotovimi resnicami‘. Menimo, da je najbolj smiselno, če ga imenujemo ‚način razmišljanja‘, še bolje pa ‚svetovni nazor‘ ali ‚ideologija‘.

dovine; ta človeška vrednost in pomen morata biti posvečena največjemu vzroku, ki ga lahko prepoznamo – to je ne humanistično, ampak kozmično.« (Chu 2014, 329)

Omenili smo, da ima evolucijska volja primarni značaj – pogojuje in vodi vse razvojne procese v naravi in družbi. Na etični ravni se kaže v obliki tehnološkega imperativa kot edinega in temeljnega etičnega merila v transhumanizmu. Po tem imperativu je vse, kar tehnološki razvoj omogoča, potrjuje in k njemu pripomore, nedvoumno dobro (Chandler 1995). V tej luči sta kiborg ali kiborgizacija tisto, kar transhumanizem v etičnem smislu zahteva.

Od tod izhaja, da transhumanizem ni znanstvena teorija, temveč ideološko gibanje, ki želi skozi znanost uresničiti svoje teorije, vsiljevati oziroma usmerjati znanstvene interese. Kiborgizacijo vidi kot priložnost za preseganje vseh meja – tudi smrti – oziroma doseganje evolucijske stopnje zlitja stroja in človeka.

6. Zaključek

Sprememba človeškega telesa je nepogrešljiva in neizogibna tema našega časa. Tehnologije se bodo nedvoumno še razvijale, zato bo ta tema vse bolj prisotna. Izraz kiborgizacija je del širšega konteksta razprave o vplivu tehnologije na človeka. Možnosti povezovanja tehnologije v obliki umetnih sistemov in človeškega telesa so za človeka nedvoumno lahko koristne – hkrati pa tudi velika nevarnost za njegovo prihodnost (Štivić 2020).

V tehničnem smislu bi bilo znotraj pojma kiborgizacija smiselno govoriti o povezavi umetnih sistemov in človeškega telesa, kar bi v razdvojena pojma kiborg in kiborgizacija vneslo red – enostavneje bi bilo razmejiti tehnično raven povezave od simbolne in interpretativne, zato bi se lažje osredotočili na etično oceno tehnične ravni postopka. Trenutna nejasnost pojmov izhaja najprej iz njune zgodovine in različnih področij razvoja. Izraza kiborgizacija in kiborg sta veliko širši pojav kot tehnično zlitje umetnih sistemov in teles. Kot pojma sta simbolno nabita, kar pomeni, da zadevata veliko več kot zgolj tehnično raven. Zato ju v razpravi ne bi smeli jemati površno ali zaobiti.

Pojma sta poleg tehničnega pomena močno prepletena s futurološkimi in literarnimi potezami. Prav stalna napetost med znanstveno fantastiko in stvarnostjo, ki zaznamuje tehnološki razvoj in moč, je prostor, v katerem se pojavljajo ideološke interpretacije tehnološkega razvoja – in s tem kiborgizacije. Ta preplet ima posledice, ki so v primerjavi z vsem v dosedanji zgodovini radikalno nove.

V etičnem smislu so ti pojmi pomembni zaradi vpliva na medicinsko prakso – predvsem zaradi možnosti terapijskega in obnovitvenega delovanja za ohranjanje zdravja. Pri tem se zastavlja etično vprašanje o mejah dopustnosti takega združevanja, pa tudi o pravni ureditvi zakonskega okvira teh postopkov. Vpliv novih nemedicinskih tehnologij na prenovljeno razumevanje zdravstvene dejavnosti je področje, ki bo mu treba v prihodnje vsekakor posvetiti pozornost.

Reference

- Ankita, Moss U., in Jordan P. Amadio.** 2019. The Ethical Imperative for Neuro-Entrepreneurs. *AJOB Neuroscience* 10, št. 4:205–207. <https://doi.org/10.1080/21507740.2019.1665127>
- Bostrom, Nick.** 2002. Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology* 9, št. 1:1–36.
- . 2005a. Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy* št. 4:3–14.
- . 2005b. In Defence of Posthuman Dignity. *Bioethics* 19, št. 3:202–214.
- . 2014. Introduction – The Transhumanist FAQ. V: Calin Mercer and Derek F. Maher, ur. *Transhumanism and The Body*. New York: Palgrave Macmillan.
- Chandler, Daniel.** 1995. The Technological Imperative: Technological or Media Determinism. Web Archive. 18. 9. <https://web.archive.org/web/20150403231724/http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/tecdet/tdet07.html> (pridobljeno 17. 1. 2022).
- Chu, Ted.** 2014. *Human Purpose and Transhuman Potential: A Cosmic Vision of Our Future Evolution*. San Rafael: Origin Press.
- Clynes, E. Manfred, in Nathan S. Kline.** 1960. Cyborgs and Space. *Astronautics* (september): 26–27; 74–76.
- Čartolovni, Anto.** 2017. *Ethical and antropological aspects of the emerging field od neuroprosthetics*. Rim: Aracne editrice.
- Featherstone, Mike, in Roger Burrows.** 2000. Cultures of Technological Embodiment: An Introduction. V: Mike Featherstone in Roger Burrows, ur. *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage Publications.
- Galison, Peter.** 1994. The Ontology of Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetics Vision. *Critical Inquiry* 21, št. 1:228–266. <https://doi.org/10.1086/448747>
- Harawa, Donna.** 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- . 1991. *Siminas, Cyborgs and Woman – The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Humanity+.** 2009. Transhumanist Declaration (TD). Humanity+. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (pridobljeno 18. 10. 2019).
- Ilde, Don.** 2019. *Medical Technics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ireni-Saban, Liza, in Maya Sherman.** 2022. Cyborg ethics and regulation: ethical issues of human enhancement. *Science and Public Policy* 49, št. 1:42–53. <https://doi.org/10.1093/scipol/scab058>
- Kline, R. Ronald.** 2015. *The Cybernetics Moment: Or Why We Call Our Age the Information Age*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Miklavčič, Jonas.** 2021. Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:935–946. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/miklavcic>
- More, Max.** 1990. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extrropy* 6:1–12.
- . 1998. The Extropian Principles (Version 3.0): A Transhumanist Declaration. Web Archive. <https://web.archive.org/web/20100114100426/http://www.maxmore.com/extprn3.htm> (pridobljeno 12. 12. 2021).
- Peters, Ted.** 2011. H-: Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There? Metanexus. <https://metanexus.net/h-transhumanism-and-posthuman-future-will-technological-progress-get-us-there/> (pridobljeno 18. 10. 2019).
- President's Council on Bioethics.** 2003. Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. Bioethics Archive. <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/chapter1.html> (pridobljeno 29. 12. 2021).
- Science and Technology Options Assessment.** 2009. *Human Enhancement Study*. Bruselj: European Parliament.
- Smith, W. Martijntje.** 2005. Cyborg. V: Carl Mitcham, ur. *Encyclopedia of science, technology and ethics*. Zv. 1. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Štivič, Stjepan.** 2020. Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:443–451. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/stivic>
- Wiener, Norbert.** 1954. *The human use of human beings: cybernetics and society*. New York: Doubleday.
- Wilkie, Rodger.** 2012. Epic Hero as Cyborg: An Experiment in Interpreting Pre-Modern Heroic Narrative. *Fragments* 2, št. 1:1–20.
- Wilson, R. Robert.** 2000. Cyber(body)parts: Prosthetic Consciousness. In: Mike Featherstone and Roger Burrows, ed. *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage Publications.
- Young, Simon.** 2006. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*. New York: Prometheus Books.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 893—910

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 001:2:575.8

DOI: 10.34291/BV2023/04/Pohar

© 2023 Pohar, CC BY 4.0

Borut Pohar

Pomen tehnologije in religije v kontekstu teistične evolucije Teilharda de Chardina *The Meaning of Technology and Religion in the Context of Teilhard de Chardin's Theistic Evolution*

Povzetek: Eden prvih pionirjev, ki je poskušal katoliški nauk o stvarjenju, odrešenju in zveličanju uskladiti z idejo evolucije, je bil francoski jezuit Pierre Teilhard de Chardin. Verjel je, da ima človeštvo pri nadaljnjem razvoju vesolja pomembno vlogo, saj človeška zavest oziroma misel predstavlja najvišjo stopnjo razvoja vesolja. Ta razvoj naj bi se zaključil z dosego točke Omega, ki privlači vesolje in človeštvo k povezanosti. Gre za izrazito teleološki, finalističen pogled na razvoj vesolja in življenja v njem: točka Omega se povezuje s Kristusom, kakor ga prikazujejo nekateri spisi Nove zaveze. V članku na podlagi Teilhardove filozofije postavljamo in dokazujemo dve hipotezi. Prva pravi, da v evoluciji narave, to je materialnega vesolja (kozmogeneza), življenja (biogeneza) in misli oziroma duha (noogeneza) lahko vidimo reševanje izvirnega teološkega problema – namreč zla nepovezanosti – na način povezovanja enostavnih delov v kompleksno celoto. Druga hipoteza pa trdi, da je sodobna tehnologija eden od pojavov evolucije, konkretno noogeneze, saj z omogočanjem pretoka informacij in transdisciplinarnega učenja, raziskovanja in sodelovanja lahko pospešuje prepletanje enostavnih misli in mislečih oseb v kompleksno celoto. Pri tem ne spregledujemo perečega problema, da tehnologija ne deluje le povezovalno, ampak tudi razdiralno – in sicer ne zato, ker bi bila sama inherentno slaba, ampak zaradi nezdravega duha družbe, ki je zaradi šibke moralne zavesti za nove pridobitve človeštva nezrel. Predlagamo, da je treba smernice za etično uporabo tehnologije razvijati tudi z vidika točke Omega, namreč iz končne popolne kompleksne povezanosti stvarstva – motivacijo za njeno upoštevanje pa moramo iskati v osmišljeni in resnični identiteti oseb, ki jo uporabljajo.

Ključne besede: Pierre Teilhard de Chardin, evolucija, proces, kompleksnost, povezanost, prepletanje, tehnologija, poklicna etika, znanost, religija

Abstract: One of the first pioneers to try to reconcile the Catholic doctrine of creation, salvation and redemption with the idea of evolution was the French Jesuit Pierre Teilhard de Chardin. He believed that humanity has an important role to play in the further development of the universe, since human conscio-

usness or thought represents the highest stage of the evolution of the universe. This evolution was to be completed by reaching the Omega Point, which draws the universe and humanity towards the perfect complex interconnectedness. This is a distinctly teleological, finalistic view of the evolution of the universe and of life in it, and the Omega Point is associated with Christ, as depicted in some of the writings of the New Testament. In this paper, two hypotheses are put forward on the basis of Teilhard's philosophy and proved by scientific facts. The first is that in the evolution of nature, that is, of the material universe (cosmogogenesis), of life (abiogenesis) and of thought or spirit (noogenesis), we can see the solution of the original theological problem, namely, the evil of disconnectedness, by means of the integration of simple parts into a complex whole. The second hypothesis argues that modern technology is one of the phenomena of evolution, specifically of noogenesis, because by facilitating the flow of information and transdisciplinary learning, research and collaboration, it can foster the interweaving of simple thoughts and thinking persons into a complex whole. This is not to overlook the pressing problem where technology is not only connective but also disruptive, not because it is inherently bad, but because of the unhealthy spirit of a society that is immature to the new gains of humanity due to a weak moral consciousness. In this article we suggest that guidelines for the ethical use of technology should also be developed from the perspective of the Omega Point, namely from the ultimate full complex interconnectedness of creation, and that the motivation for following them should be found in the meaningful and realizes identity of the persons who use them.

Keywords: Pierre Teilhard de Chardin, evolution, process, complexity, interconnectedness, interweaving, technology, professional ethics, science, religion

1. Uvod

Kontroverzni francoski jezuit, paleontolog, filozof in teolog Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) je poudarjal vlogo evolucije v kontekstu krščanske eshatologije, s čimer si je zaradi občutljivosti te tematike nakopal težave s svojimi predstojniki.¹ Teilhardova ideja je bila, da se vse stvarstvo giblje iz začetnega popolnega množstva materije, ki je zanj po definiciji zlo, preko vznika (*emergence*) življenja, misli oziroma duha proti eshatološki enosti vsega, in sicer v moči ,izžarevanja' kozmičnega Kristusa. Do te misli, pravi Teilhard, je mogoče priti »s skrajnimi podaljški naše znanosti«. To torej ni in ne more biti znanstvena trditev, ampak ,podaljšek' znanosti, nekakšen ,postulat' Kantovega kova, ki je potreben in ga narekuje smiselnost in uspeh evolucije. Gibanje v smeri končne razrešitve nasprotij in poenotenosti vsega je neločljivo povezano z ljubeznijo – ljubezen je tista, ki zedinja. Stvarjenje za Teilharda vključuje evolucijo, ki se približuje točki Omega. S tem približevanjem

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

bo vesolje doseglo največjo možno stopnjo kompleksnosti in zavesti, hkrati pa tudi poenotenosti in spravljenosti. Ta točka Omega je smoter zgodovine vesolja, proti kateri se to giblje od kaotičnega začetka naprej. Toda točka Omega ni rezultat evolucije – v tem primeru bi bila namreč »samo neka daljna možnost«. Teilhard pa poudarja – »na tem posebej vztrajam« – da je ta točka Omega »stvarnost in dejansko izžarevanje nekega skrivnostnega Središča vseh središč, ki mu pravim Omega« (Teilhard de Chardin 1978, 220). Točka Omega točka ima pet atributov: je že obstoječa, transcendentna, osebna, avtonomna in nepovratna (220–224) – zato je Teilhard mislil, da se je panteizmu izognil, saj priznava, da je poslednja stvarnost osebna: je Nekdo. Kakor koli že, za svoje videnje kozmične vloge Kristusa ima Teilhard dovolj opore v novozaveznih Pavlovih pismih: »Ta je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, tako prestoli kakor gospostva, tako vladarstva kakor oblasti. Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj. On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse ...« (Kol 1,15-17)

V prispevku uporabljamo pojem kompleksnosti, ki je povzet po francoskem filozofu Edgarju Morinu (roj. 1921), kot to, kar je spleteno skupaj v nekakšen vzorec (Morin 2007). Kompleksen sistem je sestavljen iz elementov, ki so med seboj povezani in v taki medsebojni interakciji, da skupaj gradijo prepletено omrežje. Kompleksno je torej nekaj popolnoma drugega kot težavno in zapleteno, česar se ustrašimo. Kompleksno nas nasprotno vabi, da bi ga umeli in razumeli (2007).

Razvoj narave, kot si ga je zamislil Teilhard de Chardin, bi lahko opisali kot prehod iz začetnega padlega stvarstva, ki se je nahajalo v popolni razdrobljenosti materije, v popolno zedinjenost stvarstva z osebnim Bogom (Smith 1969, 408). V Teilhardovem kontekstu evolucije nismo pozorni na evolucionjske procese, niti ne na njene mehanizme ali na njihovo povezanost v sisteme, ampak na evolucijo gledamo kot na del rešitve teološkega problema konkretne ločenosti, ki je po grehu prišel nad padlo stvarstvo. Stvarstvo je po grehu prastaršev zapadlo v nepovezano množstvo, pri čemer je po Teilhardu de Chardinu tudi evolucija del rešitve po Božjem načrtu, s katerim Bog želi padli svet dvigniti in ga odrešiti ločenosti na vseh ravneh.

Evolucija kot proces se dogaja na ravni vrste (npr. proces razvoja modernega človeka), ima določen smisel (po Charlesu Darwinu preživetje najmočnejšega) in način poteka. Na kakšen način poteka evolucija človeka oziroma s kakšno analogijo jo lahko ponazorimo? Analogija za potek razvoja človeka po mnenju nekaterih ni razraščanje drevesa, kot je to običajno za druge vrste, ampak prepletanje vodnih poti reke, kajti poti med različnimi vrstami ljudi so se nenehno združevale in spet razhajale – tako kot reka, ki se v morje izliva v delti, z mnogimi manjšimi rečicami ustvarja otočke (Harvati in Ackermann 2022). Bolj abstraktni kot evolucionjski procesi so mehanizmi biološke evolucije (naravna selekcija, mutacije itd.) in še bolj abstrakten je sistem, v katerega so ti mehanizmi povezani. Pri Teilhardu de Chardinu govorimo o najbolj abstraktni obliki evolucije – torej o skupni dinamiki vseh vrst evolucije (kozmične, biološke in kulturne), ki je teološka abstraktna rešitev konkretnega teološkega izvirnega problema, namreč ločenosti od Boga, ki je nastala kot posledica izvirnega greha (KKC §1263). Izvirnemu grehu, ki je povzročil

ločenost na vseh nivojih, stoji nasproti izvorni Božji načrt rešitve tega problema – Teilhard jo vidi v dinamiki evolucije, s pomočjo katere bo po njegovem prepričanju ločenost nekoč premagana.

V prispevku izpostavljamo dve hipotezi, ki sta nastali na podlagi Teilhardove vizije narave in njene prihodnosti. Cilj je dokazati, da empirična dejstva ti hipotezi podpirajo. Pri prvi trdimo, da evolucija materialnega vesolja (kozmogeneza), življenja (biogeneza) in misli oziroma duha (noogeneza) poteka s prepletanjem enostavnih delov v kompleksno celoto – in tako vedno bolj odseva svojega Stvarnika, Sveto Trojico, katere bistvo je povezanost treh Božjih oseb v enega samega Boga. Druga hipoteza pa trdi, da je sodobna tehnologija eden izmed pojavov evolucije, konkretno noogeneze – z omogočanjem pretoka informacij ter transdisciplinarnega učenja, raziskovanja in sodelovanja namreč omogoča prepletanje enostavnih misli in mislečih oseb v kompleksno celoto. V okviru druge hipoteze obravnavamo problem, da tehnologija ne deluje samo povezovalno, ampak tudi razdiralno. Trdimo, da ne zato, ker bi bila tehnologija inherentno slaba, ampak zaradi nezdravega duha družbe, ki je novim pridobitvam človeštva nedorasla. Predlagamo, da bi bilo treba smernice za etično uporabo tehnologije razvijati z vidika točke Omega – z vidika končne in popolne kompleksne povezanosti stvarstva. Motivacijo za njihovo upoštevanje pa moramo iskati v osmišljeni in resnični identiteti oseb, ki tehnologijo uporabljajo.

Za potrditev obeh hipotez z empiričnimi dejstvi bomo v nadaljevanju najprej predstavili kontekst razprave oz. problematike (holizem, predvsem sodobno transdisciplinarnost, kot filozofsko ozadje razprave o povezovanju) in v 3. točki razlago, kako se je stališče Katoliške Cerkve do Teilharda de Chardina in njegove teistične evolucije v zadnjih desetletjih spremenilo tako zelo, da so ga zadnji papeži navajali v pozitivnem smislu – kot predhodnika pokoncilskega pozitivnega odnosa do sveta, njegovega razvoja in do znanosti, s katero si prizadeva stopiti v konstruktivni dialog. Temu bo v osrednji (4.) točki sledilo navajanje znanstvenih dejstev v podporo hipotezi, da evolucija prispeva k reševanju problema izvorne ločenosti s povezovanjem enostavnih delcev v čudovito kompleksno celoto – od začetka stvarjenja pa vse do danes – ter s pogledom v prihodnost, ko se bo človeška znanstvena misel poenotila o najbolj abstraktnih in s tem kompleksnih metateorijah. Tehnologijo bomo v tem delu predstavili kot enega od pojavov evolucije, konkretno evolucije duha. V zadnji točki, pa bomo Teilhardovo točko Omega, ki jo lahko razumemo kot konec zgodovine, ko bo stvarstvo postalo popolno povezana kompleksna celota, predstavili kot vidik, s katerega moramo presojeti ustreznost etičnih smernic za uporabo tehnologije.

2. Holizem kot filozofsko ozadje razprave

Teilhard de Chardin je bil ne samo holistični mislec (Vidal 2021), temveč tudi zagovornik metafizičnega holizma – filozofskega prepričanja, da narave ne moremo ustrezno razložiti ali razumeti na osnovi ločenih in izoliranih delov, saj so vsi po-

javi in stvari neločljivo povezani v celoto, ki je večja od vsote svojih sestavin. Posameznih stvari torej ni mogoče razumeti, če jih obravnavamo ločeno od celote. Holizem ima pomembno vlogo v najrazličnejših znanstvenih disciplinah, vključno s fiziko, ekologijo, biologijo, ekonomijo in družbenimi vedami.

Pojem povezovanja delov v celoto oziroma holizem ima sicer že dolgo zgodovino, saj se je z njim zahodna filozofija oz. znanost pravzaprav začela. Prvi grški filozofi so se ukvarjali z vprašanjem, kaj je počelo (grško ἀρχή) enotnosti v množstvu resničnosti – tisto, kar vse dele povezuje v eno samo celoto. Materialisti so odgovor našli v materialnih delcih, iz katerih naj bi vse nastalo (Tales iz Mileta je na primer trdil, da je skupni element vseh stvari voda, saj vse nastane iz nje), za nekatere pa je bilo to počelo nematerialno – Heraklit je na primer trdil, da je počelo vsega, kar je, ogenj, iz katerega vse nastaja in v katerega se vse vrača. Že Anaksimander pa je imel za počelo vsega, kar je, Brezmejnost, Neskončnost, *to ápeiron*.

V modernem času je Baruch de Spinoza (1632–1677) trdil, da so vsa različna bitja, ki jih lahko vidimo, različni vidiki ene same substance. Georg W. F. Hegel (1770–1831) je po besedah Ludwiga Wittgensteina hotel pokazati, da vsa različna bitja sestavljajo enoten sistem, ker enih brez drugih ni in je istost v bistvu ne-drugost, ki to drugost dialektično predpostavlja kot svojo drugost, brez katere tudi nje same ni. Bil je prepričan, da se vse partikularne stvari razvijajo proti končni dialektični enosti – s tega vidika je na primer imel združitev Nemčije za neizogiben dogodek (Lavine 1984, 402).

V drugi polovici 20. stoletja so znanstveniki v naravoslovju, družboslovju in humanistiki prišli do spoznanja, da so celote veliko več kot vsote svojih sestavin. Geštalt psihologija je na primer pozornost usmerila na ‚Geštalt‘ – organizirano celoto, pri kateri je to, kar je zaznano, več kot vsota sestavin. Ekologija holizem uporablja pri proučevanju ekosistemov kot celotnih ekoloških enot, v katerih so organizmi, njihove interakcije in okoljski dejavniki neločljivo povezani. Razumevanje ekosistema zahteva celosten pristop, ki upošteva vse sestavne dele in njihove medsebojne vplive.

V drugi polovici 20. stoletja so se začeli vse bolj uporabljati pojmi kot so multidisciplinarnost, pluridisciplinarnost, interdisciplinarnost, končno transdisciplinarnost – po drugi svetovni vojni se je namreč vedno bolj prebujala zavest, da stroga medsebojna ločenost disciplin ne zadošča. Razlog za to je bilo naraščajoče spoznanje, da je resničnost večplastna in da je treba za dosego znanstvenega védenja discipline med seboj povezovati.

Pojem transdisciplinarnosti, ki danes v holističnih načinih razmišljanja zaseda osrednje mesto, je leta 1970 ustvaril švicarski psiholog Jean Piaget (1896–1980), z njim pa je povezal idejo preseganja drugih oblik interakcij med disciplinami, kot je na primer interdisciplinarnost. Erich Jantsch (1929–1980) je v transdisciplinarnosti videl najbolj kompleksno in abstraktno sintezo različnih znanstvenih disciplin. A pojem transdisciplinarnosti je vse do zgodnjih devetdesetih let 20. stoletja ostal relativno nepomemben, nerazvit in se ni omenjal, saj družbene in kulturne okoliščine za njegovo uveljavitev še niso bile zrele. To se je spremenilo konec 20. sto-

letja z misleci, kot sta Basarab Nicolescu (roj. 1942) in Edgar Morin (roj. 1921), ki so to temo postavili v jedro svojega razmišljanja. Čeprav imajo različni avtorji na transdisciplinarnost različne poglede, je vsem skupno prepričanje, da je resničnost, ko pojav preiskujemo z različnih kotov in dimenzij, videti kompleksna in da moramo za razumevanje te kompleksnosti poiskati skrite povezave med različnimi disciplinami (Bernstein 2015). Prav s tega vidika sami v prispevku transdisciplinarnost predstavljamo z vidika noogeneze – tj. kot nepogrešljiv element sinteze enostavne misli v kompleksno celoto.

3. Rehabilitacija Teilharda de Chardina

Lahko rečemo, da je Teilhard eden najbolj kontroverznih katoliških teologov, ki ga je kritiziral tako Vatikan kakor tudi teologi in znanstveniki iz vrst sodobne (naravoslovne) znanosti. Kritika je bila med drugim usmerjena v metodološki in epistemološki problem ob poskusu sinteze (biološke) znanosti, metafizike in krščanske teologije, ki ni bil in še vedno ni jasno izpostavljen in utemeljen. Gre za občutljivo področje, ki je predmet znanstvenih razprav in izvor zahtevnih vprašanj. Kaj so na primer »skrajni podaljški naše znanosti« (Teilhard de Chardin 1978, 220)? Je takšna projekcija v prihodnost sploh upravičena – še posebej, če je tako optimistična, kot je Teilhardova? Ali je to sploh še znanost – ali pa gre za filozofijo ali teologijo?

Najpomembnejša kritika Teilhardovega pristopa je nedvomno okrožnica papeža Pija XII. z naslovom „*Humani Generis*“ (objavljena 12. avgusta 1950), ki je z vidika cerkvenega učiteljstva prvič obravnavala kontroveržno vprašanje evolucije v povezavi z razvojem človeškega telesa. Ta okrožnica evolucionistične teorije in njene vloge pri pojavu človeka ni izrecno zavrnila, vendar je za katoliške teologe postavila nekatere omejitve in smernice. Papež je v tej okrožnici izrazil previdnost in zahteval, da se teorijo evolucije obravnava skrbno in z upoštevanjem verovanj o stvarjenju, kot jih zagovarja katoliška vera. Kljub temu je ta okrožnica katoliškim teologom omogočila, da evolucijo proučujejo in iščejo načine za združevanje teorije evolucije s katoliško vero.

V okrožnici „*Humani Generis*“ papež ni obsodil le komunizma in eksistencializma, ampak tudi kozmični evolucionizem, ki sta ga v tistem času razvijala Édouard Le Roy in Pierre Teilhard de Chardin. Še leta 1962 je cerkveno vodstvo zavračalo predvsem tista Teilhardova stališča, ki so bila v posredni ali neposredni povezavi s katoliškim naukom o izvornem grehu.

Kljub nasprotovanju rimskega vodstva Katoliške Cerkve Teilhardovim teorijam je imel znotraj nje tudi veliko podpornikov in branilcev. Med najpomembnejšimi je bil njegov redovni sobrat in osebni prijatelj, teolog in poznejši kardinal Henri de Lubac (1896–1991), ki je po Teilhardovi smrti leta 1955 o njem izdal več knjig. V njih je pojasnjeval Teilhardovo misel, za katero je priznaval, da je ponekod nejasna ali dvoumna. Pokojni papež Benedikt XVI. – Josef Ratzinger (1927–2022) Teilhardu de Chardinu priznava, da je svetopisemsko idejo o povezanosti vseh ljudi v Kristu-

su »kljub neki ne čisto nenevarni biologistični tendenci v celoti vendarle pravilno razumel.« (Ratzinger 2005, 173) V bran sta mu javno stopila tudi kardinala Avery Dulles (leta 2004 v knjigi *A Eucharistic Church: The Vision of John Paul II*) in Christoph Schönborn (leta 2007 v knjigi *Creation, Evolution, and a Rational Faith*); papež Frančišek je v svoji okrožnici „Laudato si“ upošteval njegov prispevek h krščanski eshatologiji s tem, da ga je uporabil v svoji misli: »Cilj kozmičnega razvoja je v božji polnosti, ki jo je vstali Kristus, jedro vesoljnega zorenja, že dosegel ...« („Laudato si“, tč. 83)

Čeprav je okrožnica „Humani Generis“ glede nekaterih idej o evoluciji izrazila previdnost, so kasnejši papeži, kot na primer papež Janez Pavel II., do raziskovanja in razmišljanja o evoluciji v okviru katoliške vere izrazili bolj pozitiven odnos. Papež Janez Pavel II. pravi, da je evolucija ‚velika resnica‘ in da s katoliškim naukom ni v nasprotju, pod pogojem, da Bog ostaja Stvarnik in usmerjevalec evolucijskega procesa.

Teilhardova velika zasluga, ki mu je danes nihče več ne odreka, je v tem, da je poskušal (in tudi uspel) pokazati na možnost sprave med vero in znanostjo, zlasti kar zadeva teorijo evolucije. Menil je, da sta vera in razum komplementarna in da lahko teorija evolucije katoliški nauk dopolni in obogati. Pomembno je zlasti njegovo razumevanje evolucijskega procesa, ki ga je videl kot del Božjega načrta stvarjenja, odrešenja in zveličanja – kot del Božje ‚ekonomije‘, se pravi Božjega upravljanja sveta in ljudi za njihovo odrešenje. Kot to izpostavlja Ratzinger, je Teilhard uveljavil misel, da ne potrebuje le človek sveta, ampak tudi svet potrebuje človeka, da je »svet brez človeka nemogoč« (Ratzinger 2005, 238). Toda kakor koli že skupaj s Teilhardom povezujemo evolucijsko dogajanje v svetu in Božje odrešitveno delovanje s Kristusom, je treba ti dogajanja znati tudi razlikovati. II. vatiškanski koncil je podal osnovne smernice, ko je zapisal: »Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek /.../ velikega pomena za božje kraljestvo.« (CS 39) Tudi Ratzinger v svojem razumevanju in nadaljevanju Teilhardove misli poudarja, da »zadnje stopnje evolucije, ki je potrebna svetu, da bi prišel do svojega cilja, torej ni več mogoče pričakovati znotraj biološkosti, temveč iz moči duha, svobode, ljubezni. To bi ne bila več evolucija, temveč odločitev in dar obenem.« (Ratzinger 2005, 226)

Vse te znanstvene, filozofske in teološke pomisleke, ki so se ob srečanju s Teilhardovo mislijo porodili strokovnjakom z različnih področij, moramo imeti v mislih vedno, ko obravnavamo njegovo perspektivo. V mislih moramo imeti tudi, da je Teilhardova ideja nastala v času, ko je prevladoval scientistični in tehnološki optimizem – vzorčni predstavnik takega optimizma je neomarksistični filozof Ernst Bloch (1885–1977) s svojim ‚načelom upanja‘, ki ga je predstavil v svojem glavnem delu *Das Prinzip Hoffnung* (prvič je izšlo v treh zvezkih leta 1954, 1955 in 1959). Vendar pa se danes soočamo s spremenjenim okoljem in novimi izzivi, kot so okoljska vprašanja, ki jih poudarjajo ekologi. Med glavnimi predstavniki nove zavesti o odgovornosti je tudi Hans Jonas (1903–1993), ki se je v svojem delu *Das Prinzip Verantwortung* (prvič je izšlo leta 1979) z ‚načelom odgovornosti‘ temu pretiranemu optimizmu zoperstavil – oziroma ga je postavil na realna tla.

Optimizem, ki je bil v času Teilharda tako razviden in jasen, je danes postavljen pod vprašaj. Zato je pomembno, da Teilhardovo perspektivo razumemo v zgodovinskem kontekstu – in jo primerjamo z drugimi filozofijami in teologijami, ki so se razvijale v različnih obdobjih. Vprašanje, ali je Teilhardova perspektiva le ‚modna muha‘ ali ne, ostaja odprto in je odvisno od posameznikovega stališča in razumevanja konteksta, v katerem so se njegove ideje razvijale. V prispevku Teilhardovo optimistično idejo razvoja stvarstva iz začetnega mnoštva proti končni enosti razumemo zgolj kot eno od metateoretičnih možnosti, ki nam pri reševanju vprašanja povezave med tehnologijo, religijo in etiko – ob polnem zavedanju njene problematičnosti in nedorečenosti – lahko pomaga.

V nadaljevanju sledi podprtje prve hipoteze z naštevanjem dejstev sodobne znanosti – v obliki zaporednih zgodovinsko opaznih primerov povezovanja in povezanosti enostavnih delov v kompleksno celoto. Med temi dejstvi so nekatera opažanja, ki so bila Teilhardu še neznana, na primer povezovanje kvarkov in gluonov v hadrone, saj so bili ti odkriti šele v šestdesetih letih 20. stoletja. Predvsem pa je bila Teilhardu de Chardinu seveda neznana težnja k sintetiziranju razdrobljenega znanstvenega védenja, do katere je prišlo šele v času po njegovi smrti. Pri navajanju znanstvenih dejstev se naslanjamo na Teilhardovo trodelno razdelitev evolucije, kot jo predstavlja v knjigi *Pojav človeka*. To so razvoj sveta oziroma vesolja (kozmogeneza), razvoj življenja (biogeneza) in razvoj misli oz. duha (noogeneza).

V nadaljevanju sodobno tehnologijo postavljamo v kontekst teistične evolucije narave, pri kateri tehnologija v sklopu noogeneze, ki je vrhunec 13,7 milijarde let starega procesa evolucije s prepletanjem enostavnih delov v kompleksno celoto, pravzaprav igra ključno vlogo. Brez tehnologije si ne moremo predstavljati razvoja kompleksne misli, ki je posledica sintetiziranja znanstvenega védenja o procesih, njihovih mehanizmi in drugih globljih strukturah, niti ne razvoja znanstvenih kolektivov, ki njen nastanek omogočajo.

4. Znanstvena dejstva, ki podpirajo hipotezo, da evolucija na najbolj abstraktni ravni pomaga reševati problem izvirne ločenosti

4.1 Kozmogeneza poteka s povezovanjem enostavnih neživih delov v kompleksno neživo celoto

Prvi del razvoja vesolja je po Teilhardu de Chardinu kozmogeneza, ko je nastala materija na mikro- in makroravni, in sicer kot čisto nepovezano mnoštvo. To začetno stanje stvarstva je po Teilhardovem prepričanju neobstoječe – saj med delci ni nobene povezanosti, povezanost pa je pogoj vsakega obstoja. Kot pravi sam: »Neobstoj sovpada in je eno z popolnoma uresničenim mnoštvom.« (Teilhard de Chardin 1968, 95) V teh besedah lahko zaznamo odzvanjanje besed Platona, ki je v zaključku svojega dela *Parmenides* (Prm. 165e–166c) zapisal, da mnoštvo, ki ni zedinjeno, pravzaprav ne obstaja oziroma je absolutni nič – in torej niti ni mnoštvo.

To je seveda že filozofsko vprašanje, vendar ne glede na to, ali se s Platonom in Teilhardom pri tem strinjamo, težko oporekamo hipotezi o začetnem stanju množstva nepovezanih delcev v začetku razvoja vesolja – kajti to danes velja za znanstveno dejstvo. Znanost je namreč ugotovila, da je bilo vesolje takoj po velikem puku v stanju plazme iz kvarkov in gluonov, ki naj bi trajalo le okrog 10 mikrosekund. Takrat je bilo vesolje prevročje, da bi se lahko kvarki združili v delce, kot so nevtroni in protoni. Elektroni in kvarki so brez strukture in jih ni mogoče razstaviti na manjše komponente, zaradi česar jih lahko imenujemo osnovni (elementarni) delci (Sutton 2023). Lahko bi torej rekli, da se je v tistem začetnem trenutku vesolje nahajalo v stanju popolne razdrobljenosti v čisto množstvo.

V naslednjem koraku je prišlo do povezovanja kvarkov in gluonov, s čimer so nastali težji delci, imenovani hadroni, predvsem protoni in manj tudi nevtroni. Slednji so se združili z nekaterimi protoni in nastala so zlasti jedra helija. Iz preostalih nevtronov so nastala jedra atomov vodika. Ko se je po približno pol milijona let vesolje dovolj ohladilo, so se elektroni (leptoni) lahko združili s prostimi protoni in helijevimi jedri, s čimer so nastali prvi atomi (2023).

V vesolju so se izoblikovale meglice vodika in nekaterih drugih elementov, ki so se pod vplivom gravitacijske sile začele zgoščevati in s tem segrevati – do te mere, da se je sprožila jedrska reakcija fuzije vodikovih atomov, s čimer je nastal helij, z njim pa se je rodila tudi prva zvezda. V zvezdah nastajajo tudi težji elementi, ki se v medzvezdni prostor sprostijo potem, ko zvezda svoj življenjski cikel konča in eksplodira kot supernova. Iz teh delcev so se pod vplivom gravitacijske sile izoblikovali planeti (2023).

Na najosnovnejši mikroravni povezovanja enostavnih delcev v celoto gre torej za povezovanje subatomskih delcev v atome. Subatomski delci so tako osnovni delci (kvarki) kot tudi delci, ki nastanejo z združevanjem kvarkov. Štiri osnovne sile, ki omogočajo povezovanje snovi, so gravitacija, elektromagnetna sila, močna sila in šibka sila (2023). Povezavo med kvarki omogoča močna jedrna sila, medtem ko elektrone in protone povezuje šibkejša elektromagnetna sila. Čeprav so bili kvarki in gluoni na začetku vesolja ločeni, jih pri eksperimentih ne moremo ločiti in proučevati ločeno, v izolaciji, saj se sila med dvema kvarkoma s povečevanjem razdalje med njima povečuje, medtem ko se sila med jedrom in elektronom z razdaljo med njima manjša – in ju zato lahko ločimo (2023).

Atomi so se in se še vedno naprej povezujejo med seboj v spojine, in sicer s kemijskimi vezmi, med katerimi so najpogostejše kovalentna vez (ko si atomi delijo elektrone), ionska vez (med kationi in anioni) ter kovinska vez (ko si elektrone delijo atomi kovin). Od teh so najmočnejše kovalentne vezi (2023). Te različne spojine v razvoju vesolja predstavljajo material, iz katerega se pod vplivom gravitacije izoblikujejo planeti. Ti planeti se skupaj z zvezdo oz. zvezdami, okrog katerih krožijo, zaradi delovanja gravitacijske sile povezujejo v planetarni sistem; planetarni sistemi se povezujejo v še večje strukture – galaksije –, v katerih je združenih na milijarde zvezd skupaj s plini, medzvezdno snovjo in temno snovjo. Galaksije v vesolju niso izolirane enote, ampak se na podlagi gravitacije med seboj povezuje-

jo v jate, te pa v nadjate, ki vključujejo na tisoče galaksij. Nadjate se nadalje povezujejo v plahte in vlakna, ki so končno povezana v kompleksno kozmično mrežo, ki ima videz čebeljega satovja (NASA 2023).

Na podlagi tega prikaza postopnega razvoja vesolja je jasno razvidno, da evolucija vesolja oziroma nežive narave poteka na način povezovanja enostavnih neživih delov v kompleksno neživo celoto. Imamo namreč veliko empiričnih dokazov, da je bila v preteklosti neživa narava popolnoma nepovezana in da se povezanost, ki je empirično dejstvo, povečuje vse do danes – in se bo povečevala še naprej.

4.2 Biogeneza poteka s povezovanjem enostavnih živih delov v kompleksno živo celoto

Druga stopnja v razvoju narave je bil po Teilhardu de Chardinu vznik življenja oz. biogeneza, ko je iz preprostih oblik življenja »izšla čudovita masa organizirane snovi in njen kompleksno oblažinjeni ovoj, ki je dodal še zadnjo (oziroma predzadnjo) obleko našemu planetu: to je biosfera.« (Teilhard de Chardin 1978, 50) V nadaljevanju navajamo empirične dokaze v obliki znanstvenih dejstev za hipotezo, da razvoj življenja poteka s povezovanjem.

Kot nam razkriva sodobna znanost, so bili začetki življenja skrajno preprosti oziroma enostavni. Prvi zametki življenja so nastali s povezovanjem ogljikovih atomov z drugimi atomi, zlasti z vodikom, dušikom, kisikom, žveplom ter drugimi elementi. Organske molekule (biomolekule), ki so osnova za nastanek življenja, so namreč molekule, ki vsebujejo ogljikove atome, nastanejo pa na različne načine z različnimi kemijskimi reakcijami, ki so danes predmet organske kemije. Med organske molekule med drugim spadajo amini, amidi, estri, alkoholi, hidroksikarbonsilne kisline itd. Prve biomolekule so nastale, še preden se je izoblikovala zemlja, na kar znanstveniki sklepajo po tem, da jih lahko najdemo v meglicah, asteroidih in ledenih telesih na robu našega sončnega sistema. Kljub temu pa so bili za nastanek življenja na Zemlji potrebni procesi, ki so se odvili prav na našem planetu (Benner idr. 2010). Podobno kot v primeru razvoja nežive narave lahko tudi v primeru razvoja življenja vidimo, da je bilo na samem začetku življenje (oz. predstopnja življenja) v stanju popolne nepovezanosti, saj so bili elementi, ki sestavljajo biomolekule kot gradnike živih celic, med seboj nepovezani.

Naslednji korak v razvoju življenja je bil združevanje organskih molekul v polimere, kot so ogljikovodiki (npr. polisaharidi in maščobne kisline), polipeptidi (sestavljani iz aminokislin) in nukleinske kisline (RNA ali DNA), iz katerih so sestavljene celice (2010).

Prve celice, ki so se na Zemlji pojavile pred več kot 3,5 milijarde let, so bile vrhunec dolge zgodovine predhodnih kemičnih in geofizikalnih procesov na našem planetu. Celice, v katere so povezani organski polimeri, so nastale v ustreznih pogojih, sam proces pa ostaja predmet znanstvenih razprav. V splošnem prevladuje prepričanje, da naj bi s povezovanjem maščobnih kislin nastale membrane, ki naj bi se z enostavnimi genetskimi polimeri povezale v protocelice, to je z membrano obdane nukleinske kisline, ki so imele zmožnost podvojevanja na podlagi kemičnih

in fizikalnih procesov. Protocelice so se od pravih celic razlikovale po tem, da njihov genetski material še ni kodiral naprednih bioloških funkcij (Schrum idr. 2010). Te protocelice so se postopoma razvile v kompleksnejše oblike mikroorganizmov, kot so arheje, prokariotske (različne bakterije) in evkariotske (npr. evglena) celice, ki obstajajo še danes. Evkariotske celice s kloroplasti in mitohondriji naj bi nastale s simbiozo, ko je enocelični organizem vase sprejel drugega, ne da bi ga uničil oziroma razgradil, ampak je z njim vzpostavil povezujoč simbiotski odnos (Grosberg in Strathmann 2007, 622).

Naslednji pomemben korak v razvoju življenja, ki naj bi se zgodil že pred več milijardami let, je povezava enoceličnih organizmov v mnogocelične, do prave eksplozije mnogoceličarjev pa je prišlo pred približno 600 milijoni let. Kot ugotavljajo znanstveniki, se je mnogoceličnost –da se več celic podvojuje kot ena enota – kot stopnja razvoja enoceličnih organizmov neodvisno razvila večkrat, ta proces pa še vedno poteka (622–623). Za to, da so se lahko povezale v en sam organizem, so morale celice razviti napredno medcelično komunikacijo (623), hkrati pa so se tudi diferencirale in si delo razdelile – tako da vsako tkivo določenega organizma opravlja svojo funkcijo, s čimer se je povečala kompleksnost življenja kot takega (644).

Predzadnji korak, ki ga omenjamo v razvoju življenja, je postopno povezovanje posameznih večceličnih organizmov v kompleksne združbe in teh v ekosistem. Prva organizirana združba kompleksnih organizmov je nastala pred 300 milijoni let pri insektih (Alemi 2020). Od takrat so se razvijale vedno bolj kompleksne združbe, vrhunec katerih je človeška združba. Gotovo lahko rečemo, da so vrste, ki se povezujejo v združbe z večjo kompleksnostjo, bolj uspešne tudi v ekološkem smislu (Kappler 2019, 10) – kar dokazuje ravno človeška vrsta, ki je prav zaradi povezovanja ljudi v velike skupnosti pridobila evolucijsko prednost, saj se živali v tako velikem številu ne združujejo. Ljudje so se najprej povezali v lovske skupnosti, da so skupaj lovili, nabirali hrano in se branili. Proti koncu prazgodovine so s stalno naselitvijo nastale plemenske skupnosti, ki so se ukvarjale s poljedelstvom, živinorejo in obrtjo. Plemena so se povezovala naprej v plemenske zveze, te v narode, narodi pa se povezujejo v mednarodne povezave, kot so na primer Združeni narodi, ki združuje narode sveta in si prizadeva za skupno reševanje problemov. Seveda pa je človeška združba še daleč od popolne povezanosti v kompleksno organsko celoto, saj v njej vladajo globoki razdori.

Na podlagi analize razvoja življenja, ki se opira na znanstvena dejstva, je jasno razvidno, da evolucija življenja (biogeneza) poteka s povezovanjem enostavnih živih delov v kompleksno živo celoto.

4.3 Noogeneza poteka s povezovanjem enostavnih misli in mislečih oseb v kompleksno celoto

V prejšnji točki, ko je bilo govora o biogenezi, smo govorili o nagonem (torej nezavednem) združevanju ljudi med seboj, saj je preživetje posameznika kot živega bitja odvisno od tega, ali pripada določeni skupnosti, bodisi plemenu ali narodu,

ki poskrbi za njegovo preživetje. V tej točki pa bomo spregovorili o zavestnem povezovanju oseb, saj človek ni samo eno od živih bitij, ampak je tudi oseba, ki ima zavest in mišljenje, s čimer se loči od drugih živih bitij.

Ko govorimo o človeku, ga običajno gledamo s perspektive njegovega živalskega porekla. Že od Aristotela naprej velja definicija človeka kot ‚razumne živali‘, čeprav je med strokovnjaki veliko nestrinjanja, kako te njegove besede iz Nikomahove etike (1.7): *zōon logon ekhon* (NE, 1098a3–5) pravzaprav prevesti. Heidegger je na primer te besede prevedel kot žival, ki ‚ima‘ (*ekhon*) jezik, razumljen kot govor ali razgovor (AM, 102ff). Hannah Arendt pa je trdila, da za Aristotela najvišja človeška zmožnost niti ni bil *logos*, torej govor oz. razum, ampak *nous*, ki je zmožnost kontemplacije, vsebine katere ni mogoče pretvoriti v govor (Arendt 1998, 27). Enako meni tudi Teilhard de Chardin, ki v tem smislu pravi: »Če je /.../ neko bitje resnično ‚umno‘ le po svoji lastnosti ‚osmišljenja‘, ali lahko potem še resno dvomimo, da je umnost razvojna pridobitev, ki je pridržana samo za Človeka?« (Teilhard de Chardin 1978, 129) Noogeneza je bila zanj del evolucijskega procesa, ki je privedel do razvoja uma, zavesti in duhovnosti ter do noosfere, v kateri se skozi miselne tokove oblikuje kolektivna zavest (143–145).

4.4 Povezovanje misli in oseb na ravni hipotetičnih naravnih procesov

Ravno misel je tista, ki osebe med seboj povezuje v zedinjen kolektiv na zavestni ravni. In ko govorimo o misli, ki povezuje, mislimo v prvi vrsti na znanstveno hipotetično (McMullin 1982, 14) védenje, ki je v prvi vrsti védenje o nevidnih in neopaznih procesih, ki v naravi potekajo, ne da bi vzbujali pozornost – a je nanje opozorila in pokazala ravno sodobna znanost (1978, 145). Ti procesi osmišljajo presenetljiva dejstva, ki bi sicer ostala nerazložena (McGrath 2015, 92). Zakrneli organi so bili za Charlesa Darwina presenetljivo dejstvo, ki pa ga je osmisлил s procesom razvoja živalskih vrst.

Ko govorimo o naravnih procesih, nimamo v mislih samo procesov, ki jih obravnavajo naravoslovne znanosti, kot so na primer biološki, kemijski, fizikalni in astronomski procesi, ampak tudi tiste, ki jih obravnavajo družboslovne in humanistične znanosti ter tehnične vede: družbeni, kulturni, ekonomski, biotehnološki, delovni, informacijski in mnogi drugi procesi. Velja, da se za vsak proces najde strokovnjak oz. skupina oseb z identiteto strokovnjaka za določeno področje, ki proces poznajo in ga znajo uporabiti, preusmerjati in nadzirati. Ti procesi pa ne potekajo neodvisno drug od drugega, ampak se medsebojno prepletajo. Tehnologija je tista, ki nam omogoča spremljanje in nadzorovanje teh procesov, in sicer na več načinov. Npr. proces premikanja tektonskih plošč lahko spremljamo in nadziramo s senzorji in merilnimi napravami, s sateliti, z računalniškim modeliranjem ter simulacijami in podobno, s čimer lahko opozarjamo na možne potrese ali vulkanske izbruhe. In podobno – če s pomočjo tehnologije spremljamo proces erozije tal, lahko preprečimo zemeljske plazove ali vsaj smrtne žrtve, ki bi lahko zaradi njih nastale. Ne glede na to, za kateri proces gre, ga je treba nadzorovati, ker je lahko ravno zaradi svoje neopaznosti in nevidnosti nevaren ali celo usoden. Tehnologija pa je tista, ki to spremljanje in nadzorovanje omogoča.

Strokovnjak mora znati povezati hipotetične misli v kompleksno celoto. Pomislimo samo na hipotetični proces razvoja modernega človeka, ki je sestavljen iz množice pomožnih hipotez, kot je na primer ta, da je v preteklosti prišlo do križanja sodobnega človeka z neandertalcem (Zeberg and Pääbo 2021). Strokovnjak, ki dela v projektu dokazovanja te pomožne hipoteze, mora imeti v glavi celotno sliko poteka procesa kot kompleksne celote, pri čemer predpostavlja, da se njegova kompleksna misel s potekom procesa ujema. Kompleksna misel strokovnjaka, ki pripada določeni znanstveni skupnosti, je ista vsem njenim različnim ubeseditvam, saj lahko isto misel ubesedimo na več načinov.

Znanstveniki pa so, kar zadeva razlage poteka nekega procesa, med seboj razdeljeni v več skupnosti. O procesu razvoja modernega človeka (antropogeneza) imamo tako več hipotetičnih razlag. Nekateri znanstveniki na primer zagovarjajo hipotezo enega samega izvora modernega človeka (po tej naj bi nastal iz ene same populacije v Afriki), medtem ko drugi branijo hipotezo, da so se v modernega človeka neodvisno razvile različne populacije v različnih delih sveta. Ne glede na to, da vsaka skupnost znanstvenikov zagovarja svojo hipotezo, lahko rečemo, da so kot strokovnjaki in osebe zavestno zedinjeni v isti misli: da je moderni človek nastal z razvojem iz živalskih prednikov. K identiteti strokovnjaka za vprašanje izvora človeka se torej prištevajo zagovorniki obeh hipotez. To pa pomeni, da občestveni strokovni identiteti uspeva presegati razdeljenost znanstvene skupnosti glede poti nastanka človeka, kar jih kot osebe povezuje v kompleksno celoto – vsi se imajo za strokovnjake z istega področja, in to ne glede na to, kateri skupnosti pripadajo. Strokovnost oseb omogoča preseganje razdeljenosti perspektiv, v katero so ujeti znanstveniki, ki se nagonsko priključijo tisti skupnosti, ki zagovarja eno perspektivo. Medtem ko so posamezne razlage bolj ali manj smiselne, pa je strokovna identiteta, v kateri se zedinijo znanstveniki različnih skupnosti, resnična – kar pomeni, da ima moč zedinjenja samo resnica. Če smiselnost razlag znanstvenike ‚zdržuje‘ v različne skupnosti, pa jih resničnost strokovne identitete ‚zedinja‘ v eno samo občestvo, pri čemer sta združevanje in zedinjanje dve vrsti povezovanja, od katerih je zedinjenje notranje – na ravni oseb.

V današnjem času je prišlo do prave eksplozije različnih poklicev in nato znotraj njih strokovnih specializacij, ki nadzirajo potek specifičnih procesov. Vzemimo za primer podkovnega kovača, ki proces podkovanja konja pozna v vseh podrobnostih, kar mu omogoča, da svoje delo opravi dobro. Obstajajo različne tehnike podkovanja. Eni na primer prisegajo na hladno podkovanje, drugi na vroče podkovanje, zaradi česar obstaja več skupnosti, pri čemer vsaka uporablja eno od tehnik, ki se jim zdi najbolj smiselna. Vendar če obstaja več šol podkovanja, torej več razlag o tem, kako oziroma na kakšen način naj proces podkovanja poteka, da bo delo opravljeno hitro in kakovostno, so vsi posamezniki kot osebe enotni pri tem, da je proces podkovanja resničen in da imajo vsi identiteto podkovnega kovača, ki jih povezuje v kompleksno celoto: ta identiteta je skupna prav vsem podkovnim kovačem – ne glede na vrsto šole – in jih povezuje v eno. Ko podkovni kovači različnih šol skupaj mislijo na *isti* proces podkovanja, so povezani v eno celoto in omogočajo procesu, da se pokaže kot resničen.

4.5 Povezovanje misli in oseb na ravni teoretičnih mehanizmov ter sistemov

Ko govorimo o naravnih procesih in kolektivu strokovnjakov, ki misijo nanje, se gibljemo po področju najmanjše abstraktnosti in največje enostavnosti. Razlaga poteka smiselnega procesa (kot je npr. proces razvoja modernega človeka) je relativno enostavna in kolektiv strokovnjakov določenega nazora ima precej enostavno nalogo, da se glede smiselnosti določene razlage tega procesa zedini in jo sprejme kot najboljšo razlago. A to postane kompleksnejše, ko znanstveno védenje o naravnih procesih poglobljamo z odkrivanjem njihovih skupnih mehanizmov, ki jih opisujejo teoretične razlage, vključujoče vse hipoteze na nižji abstraktni ravni. Hipotetična razlaga, kako je potekal proces razvoja modernega človeka, je relativno enostavna – veliko bolj kompleksna je razlaga evlucijskih mehanizmov, kot so naravna selekcija, mutacije, migracije in genetski zdrs, ker so bolj abstraktni in skupni vsem vrstam živih bitij. Poleg tega se naštetih mehanizmi prepletajo in delujejo sočasno v kompleksnih ekosistemih. Vendar, kot opozarjajo številni, med drugim Edgar Morin (roj. 1921) v svojih šestih zvezkih dela *La Méthode* (Morin 1973), je prav razdrobljenost védenja kot posledica redukcionističnega pristopa znanosti moderne dobe osrednji problem sodobne znanosti – to pa kliče k iskanju načinov za njegovo transdisciplinarno sintetiziranje v bolj abstraktno in kompleksno celoto. Toda to pomeni tudi odpoved gotovosti, po kateri se znanstveni zakoni odlikujejo, in sprejetje negotovosti – saj ko govorimo o teorijah, teorijah srednjega dometa in metateorijah, smo daleč stran od empiričnih dokazov, s katerimi se ponašajo hipoteze.

Kako se teoretični mehanizmi povezujejo v bolj abstraktne in kompleksne skupne sisteme, kot so sistemi kozmološke, biološke in kulturne evolucije? Kako so nadalje vsi ti trije sistemi med seboj povezani v en sam skupen, bolj abstrakten in kompleksen sistem evolucije? Vse naštetih zahteva transdisciplinarni pristop in povezovanje enostavnih misli v kompleksno celoto – ter povezovanje teoretikov v zedinjene kolektive.

Pri povečevanju abstraktnosti teorij, ko je zajetih vse več disciplin (npr. biološka evolucija kot teorija srednjega dometa zajema teorije evolucije živali, rastlin, bakterij itd., vsako od teh skupin pa proučuje teoretična poddisciplina), se ne povečujeta le abstraktnost in kompleksnost misli, ki mora biti usklajena z vsemi manj abstraktnimi mislimi, ampak tudi abstraktnost in kompleksnost identitete. Na ravni teoretičnih mehanizmov govorimo o poklicni identiteti, ki v sebi združuje vse manj abstraktne strokovne identitete. Poklic evlucijskega antropologa tako med drugim vključuje manj abstraktno identiteto strokovnjaka za vprašanje izvora človeka. K poklicni identiteti se zato prišteva veliko več oseb kot k strokovni identiteti, kar pomeni, da se je tudi težje zediniti glede smotrnosti določene razlage teoretičnega mehanizma. Tudi v primeru teoretičnih mehanizmov imamo lahko več razlag, med katerimi znanstvena skupnost zagovarja tisto, ki se ji zdi najboljša. Kot pri hipotezah tudi v primeru mehanizmov in njihovih skupnih sistemov velja, da smotrnost razlag (teorij, teorij srednjega dosega in metateorij) znanstvenike

združuje v skupnosti, omejene z določeno perspektivo – se pa vsi prištevajo k določeni poklicni identiteti, ki jo v svoji notranjosti doživljajo kot resnično. Nekdo se lahko resnično doživlja kot evlucijski antropolog – ne glede na to, katero teoretsko razlago sprejema kot najboljšo oziroma najbolj smotrno. V poklicni identiteti se razdeljenost, ki obstaja na ravni razlag, lahko preseže.

Znanstvena skupnost bo verjetno ostala razdeljena tudi pri najbolj abstraktni metateoriji – teoriji vsega, ki bo morala vključevati vse razlage manjše abstraktnosti. Ena znanstvena skupnost bo namreč kot najboljšo razlago sprejemala eno, druga pa drugo. Spet pa bo popolno kompleksno povezanost mogoče ustvariti na ravni najbolj abstraktne identitete, h kateri se bodo prištevali vsi – ne glede na to, katero razlago bodo imeli za najboljšo.

Ne samo, da s povečevanjem abstraktnosti postajajo vedno bolj kompleksne razlage in pojavi, ki jih te razlagajo, ampak tudi misli, ki za njimi stojijo, saj vključujejo vedno več disciplin; to pa pomeni, da morajo biti zagovorniki teh razlag vse bolj razgledani. Seveda smo pri ustvarjanju teh sintez šele na začetku – to ostaja velika naloga prihodnjih rodov. Jasno pa je, da tega projekta brez informacijsko-komunikacijskih tehnologij ne bo mogoče izpeljati, saj zahteva od tistih, ki bolj abstraktne in kompleksne razlage sintetizirajo, da imajo na voljo informacije s širokega področja oziroma iz več disciplin – kajti brez informacij ne more biti nobene sinteze.

Če hočemo na primer proučevati biološko evolucijo, moramo imeti na voljo védenje o vseh teoretskih mehanizmih, ki jih poskušamo povezati v skupen sistem. Če pa hočemo proučevati evolucijo kot metateorijo, moramo pravzaprav pridobiti védenje biološke, kozmične in kulturne evolucije, saj lahko le z abstrakcijo vseh treh poiščemo njihov kompleksen skupni imenovalec. Sintetiziranje védenja v sklopu transdisciplinarnosti zahteva veliko študija in poglobljanja v različne discipline, saj je le tako mogoče odkriti, kaj jih od znotraj povezuje. Ravno sodobna tehnologija je tista, ki nam danes omogoča dostop do potrebnih informacij v obliki strokovnih člankov, simulacij, modelov itd.; obenem omogoča povezovanje strokovnjakov na vseh ravneh (Porrás in Olaya 2022, 1983). Prav povezovanje znanstvenikov na vedno bolj abstraktni ravni pa širi krog povezanih strokovnjakov, ki se morajo zediniti o smotrnosti razlag, kar pomeni, da se kompleksna celota – bodisi v obliki kompleksne misli bodisi v obliki kolektiva – ustvarja vedno težje, saj skupaj prihajajo ljudje, ki so si med seboj vedno bolj različni.

Na podlagi analize poteka razvoja noogeneze je jasno razvidno, da evolucija misli oziroma duha (noogeneza) poteka s povezovanjem enostavnih delov (misli in oseb) v kompleksno celoto (kompleksna misel in kolektivi) – pri čemer bo v prihodnosti ključno vlogo igrala tehnologija. Prav zaradi te njene vloge pri omogočanju sinteze védenja lahko sklepamo, da je tehnologija eden od pojavov noogeneze oziroma procesa evolucije, saj je – kot pravi Julie Thompson Klein – transdisciplinarnost postala »bistven način našega mišljenja in delovanja« (2004, 524). Transdisciplinarnosti pa ne more biti brez pomoči sodobne tehnologije.

5. Sklep: Tehnologija in etika v luči točke Omega

V prejšnjem poglavju smo pregledno prikazali evolucijo narave in z naštevanjem kompleksnih povezav v materialnem svetu, življenju in misli empirično podkrepili dve hipotezi: kot prvo, da evolucija tako materialnega vesolja (kozmogeneza), življenja (biogeneza) in duha (noogeneza) poteka s povezovanjem enostavnih delov v kompleksno celoto; kot drugo pa, da je sodobna tehnologija eden izmed pojavov evolucije – konkretno noogeneze –, saj z omogočanjem pretoka informacij ter transdisciplinarnega učenja, raziskovanja in sodelovanja omogoča prepletanje enostavnih misli in mislečih oseb v kompleksno celoto. Lahko bi torej rekli, da se je stopnja kompleksne povezanosti narave skozi celotno zgodovino povečevala in se bo še naprej – s tem pa v njej vedno bolj odseva kompleksna povezanost Svete Trojice, ki je kot Stvarnik v stvarstvu pustila sled. Vendar stvarstvu na sedanji stopnji razvoja, ko je v njem še veliko nepovezanosti (pomislimo samo na sprto človeško družbo), do največje kompleksne povezanosti, o kateri govori Teilhard, in s tem do priličenja popolnosti načina (so)bivanja Svete Trojice – v tradiciji označenega kot perihoreza – manjka še veliko. Perihoreza pomeni naslednje: »tri Božje osebe popolnoma prešinjajo druga drugo, popolnoma se podarjajo druga drugi, živijo v neuničljivi skupnosti, vsaka Božja oseba živi popolnoma v drugih dveh, za drugi in skupaj z drugima Božjima osebama.« (Sorč 2000, 186) Iz povedanega lahko sklepamo, da gre v Sveti Trojici za popolno povezanost treh Božjih oseb, kar je tudi sled, ki jo je Sveta Trojica pustila v stvarstvu. In ravno tej kompleksni povezanosti treh oseb v enega samega Boga se odrešeno stvarstvo po Teilhardu de Chardinu počasi približuje – pri čemer ima svoboden Božji poseg z učlovečenjem, smrtjo in vstajenjem ‚Prvorojenca vsega stvarstva‘ enkratno in nenadomestljivo vlogo.

V tej zadnji točki bomo izpostavili še problem neprave uporabe tehnologije, saj ta ne služi le prepletanju misli in oseb, ampak žal tudi njihovem ločevanju. Na voljo je veliko literature, ki govori tako o pozitivnih kakor tudi o negativnih vplivih literature na proces povezovanja. Več avtorjev (in organizacij s svojimi strokovnjaki) na področju etike in tehnologije zagovarja tudi stališče, da je tehnologija sama po sebi nevtralna – da je ključno vprašanje, kako jo uporabljamo ter kakšno etiko in vrednote pri njeni uporabi uveljavljamo. Ena izmed takšnih organizacij je „The Markkula Center for Applied Ethics“ na Univerzi v Santa Clari, ki se ukvarja z etičnimi vprašanji na področju tehnologije in je v raziskovanju etike v tehnologiji vodilna. Ta center poudarja, da je tehnologija sama po sebi nevtralna – in da je od človekove etične držbe odvisno, kako bo na okolje in družbo vplivala. Zato zagovarja pomen etičnega razmisleka in razvoja etičnih smernic za uporabo tehnologije.

Prav tako je nekaj posameznih avtorjev, ki menijo podobno – da je etična držba za prihodnost tehnologije ključna. Eno od imen, ki ga je vredno omeniti, je Lawrence Lessig (roj. 1961), priznani profesor prava in avtor knjige *Code: Version 2.0* iz leta 2006, ki govori o tem, kako se arhitektura kode (računalniške programske opreme) oblikuje z zakoni in normami – in da je odgovoren pristop pri oblikovanju kode za etično rabo tehnologije ključnega pomena.

Skupno stališče vseh teh avtorjev je, da je tehnologija sama po sebi orodje, ki ima lahko tako pozitivne kot tudi negativne učinke, zaradi česar je treba razvijati etične smernice in regulative, ki zagotavljajo odgovorno in etično uporabo tehnologije.

Vsak človek je lahko strokovnjak na določenem področju, kar glede na povedano pomeni, da s pomočjo tehnologije bdi nad določenim procesom, ga nadzoruje in, kar je najpomembnejše, vidi njegov smisel, kar tudi osmišlja njegovo identiteto strokovnjaka. Osmišljen človek z identiteto, ki jo doživlja kot resnično – ko namreč ve, da je to res on –, je osnova za življenje v skladu s poklicno etiko, ki je njegovemu poklicu lastna. Osmišljena in resnična identiteta je osnova za etično življenje, saj človeku daje motivacijo, da živi v skladu z etičnimi zahtevami svojega poklica; to vključuje tudi etične smernice za tehnologijo, ki jo pri opravljanju svojega poklica in poslanstva uporablja.

Pri razvoju etičnih smernic je treba po mnenju Teilharda de Chardina pogled usmeriti daleč v prihodnost, ko bo noosfera »slednjič družno dosegla svoje končno stečišče ali ‚Konec sveta‘« (Teilhard de Chardin 1978, 224), »ko se bo /.../ nagnila vase in s tem dosegla vrhunec svoje kompleksnosti in osredinjenja« in ko se bo »dopolnjen Duh odmaknil od svoje materialne maternice in se z vso težo naslonil na Boga-Omega« (238). Teilhard de Chardin torej trdi, da se bo proces evolucije enkrat dovršil – in sicer ob koncu sveta, ko bo stvarstvo doseglo največjo kompleksno povezanost, ki bo odsevala popolno kompleksno povezanost Svete Trojice, ki se razodeva v Kristusu, točki Omega.

Z vidika konca sveta je torej neetično vse, kar nastanek te popolne kompleksne povezanosti ovira – tudi pri tehnologiji, ki jo uporabljamo za opravljanje poklica. Če določena uporaba tehnologije k večji kompleksni povezanosti delov s celoto ne prispeva, potem je z vidika točke Omega njena uporaba neetična. In obratno, uporaba tehnologije, ki prispeva k večji kompleksni povezanosti delov s celoto, je etična: tehnologija torej potrebuje usmerjenost in moralno normo, ki jo lahko zagotavlja samo etika ljubezni.

Tehnologija nas lahko razdvaja in ločuje, a ravno eshatološko dovršena, popolna kompleksna povezanost enostavnih delov stvarstva je pri določanju etičnih smernic za uporabo tehnologije merilo – pri čemer je motivacija za njihovo ureničevanje osmišljena in resnična identiteta. Teilhard de Chardin nas torej z usmerjanjem na točko Omega uči videti rešitev problema, da bi z vidika te rešitve mogli do nje začrtati pot.

Reference

- Alemi, M.** 2020. From Complex Organisms to Societies. In: *The Amazing Journey of Reason: SpringerBriefs in Computer Science*. Cham: Springer:
- Arendt, Hannah.** 1998. *The Human Condition*. 2. izd. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benner, S. A., H. J. Kim, M. J. Kim in A. Ricardo.** 2010. Planetary organic chemistry and the origins of biomolecules. *Cold Spring Harb Perspect Biol*. 2, št. 7:a003467.
- Bernstein, Jay.** 2015. Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues. *Journal of Research Practice* 11, št. 1: article 1.
- Grosberg, Richard, in Richard Strathmann.** 2007. The Evolution of Multicellularity: A Minor Major Transition?. *Annu Rev Ecol Evol Syst*. 38:621–654. <https://doi.org/10.1146/annurev.ecolsys.36.102403.114735>
- Harvati, K., in R. R. Ackermann.** 2022. Merging morphological and genetic evidence to assess hybridization in Western Eurasian late Pleistocene hominins. *Nat Ecol Evol* 6:1573–1585.
- Lavin, T. Z.** 1984. *From Socrates to Sartre: The Philosophical Quest*. London: Bantam Books.
- McGrath, Alister.** 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.
- McMullin, Ernan.** 1978. Structural Explanation. *American Philosophical Quarterly* 15, št. 2:139–147.
- . 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, št. 2:3–28.
- Morin, Edgar.** 1973. *Le paradigme perdu [Paradigm lost]*. Pariz: Seuil.
- . 2007. *Introduction to complex thinking*. Porto Alegre: Sulina.
- NASA.** 2023. Galaxies. Nasa. <https://universe.nasa.gov/galaxies/basics/> (pridobljeno 20. 11. 2023).
- Ratzinger, Joseph.** 2005. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Schrum, J. P., T. F. Zhu in J. W. Szostak.** 2010. The origins of cellular life. *Cold Spring Harbor perspectives in biology* 2, št. 9:a002212.
- Smith, Robert B.** 1969. Orthogenesis and God-Omega. *The Harvard Theological Review* 62, št. 4:397–410. <https://doi.org/10.1017/s0017816000019829>
- Sorč, Ciril.** 2000. *Živi Bog: Nauk o Sveti Trojici*. Priročniki teološke fakultete 17. Ljubljana: Družina.
- Sutton, C.** 2023. Subatomic particle. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/science/subatomic-particle> (pridobljeno 3. oktobra 2023).
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1968. *Writings in Time of War*. New York: Collins and Harper and Row.
- . 1978. *Pojav človeka*. Prev. Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.
- Thompson Klein, Julie.** 2004. Prospects for transdisciplinarity. *Futures* 36:515–526.
- Vidal, C.** 2021. Pierre Teilhard de Chardin: a visionary in controversy. *History and philosophy of the life sciences* 43, št. 4:125.
- Zeberg, Hugo, in Svante Pääbo.** 2021. A genomic region associated with protection against severe COVID-19 is inherited from Neanderthals. *Proceedings of the National Academy of Science* 118:e2026309118.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 911—922

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 130.1Habermas J.:654.1

DOI: 10.34291/BV2023/04

© 2023 Gregorčič, CC BY 4.0

Rok Gregorčič

Tehnološki razvoj v luči Habermasove etike diskurza *Technological Progress in Light of Habermas' Discourse Ethics*

Povzetek: Namen prispevka je globlje raziskati Habermasov pogled na tehnologijo upošteva njegovo etiko diskurza. Prvi del prispevka razjasnjuje njegova teoretična izhodišča, ki postanejo pomembna tudi pri vprašanju vloge tehnologije. V nadaljevanju so najprej opisane zlasti tiste ugotovitve, ki jih iz njegovih razprav o teoriji medijev in teorije o kolonizaciji življenjskega sveta lahko izluščimo na posreden način. Nato se posvečamo njegovemu odnosu do pojava množičnih medijev, ki predstavljajo konkreten izraz sodobnega napredka in so tesno povezani s tehnološkim razvojem. V zadnjem delu je opisan Habermasov odnos do interneta, ki se v aktualnih razmerah kaže kot alternativa množičnim medijem. Prispevek tako združuje različne Habermasove razprave v celostno analizo njegovega odnosa do tehnologije. Ob tem predstavlja tudi presenetljive ugotovitve, ki zadevajo Habermasovo pozicioniranje v odnosu do množičnih medijev in svetovnega spleta.

Ključne besede: Jürgen Habermas, tehnološki razvoj, javnost, etika diskurza, množični mediji, internet.

Abstract: The purpose of this article is to thoroughly research Habermas' view of technology with regard to his discourse ethics. In the first part of the article, Habermas' theoretical starting points concerning the question of technology are presented. In the next segment, findings are presented, which can be traced mainly in an indirect way from Habermas' discussions on media theory and from his theory of the colonization of the lifeworld. In the next step, Habermas' relation to the phenomenon of mass media is addressed. The mass media are understood as a concrete expression of modern progress and are closely linked to technological development. In the last part of the article, Habermas' relation to the internet is presented. The internet is widely considered an alternative to the mass media in modern times. The article presents a holistic analysis of Habermas' relation to technology. It also presents some interesting findings regarding Habermas' positioning towards the mass media and the internet.

Keywords: Jürgen Habermas, technological progress, public sphere, discourse ethics, mass media, the internet.

1. Uvod

Jürgen Habermas je med intelektualci poznan predvsem po svoji družbeni teoriji, ki temelji na ideji komunikativne racionalnosti.¹ Njegova teorija zajema širok spekter pojavov sodobnega sveta, med drugim politične razmere na zahodu, pojav novih družbenih gibanj, odnos razuma in religije, verski fundamentalizem, problematiko genskega inženiringa ipd. (Habermas 2005a). Na vseh teh področjih Habermas ponuja tudi nekatere konkretne smernice, kako komunikativno racionalnost uresničevati. Med pojave, ki so v sodobnem času še posebej izraziti, spada tudi tehnološki napredek. Zastavlja se vprašanje, kako Habermas na tehnološko sfero človekovega delovanja gleda skozi perspektivo svoje družbene teorije. Na to vprašanje Habermas le redko odgovarja neposredno, a takrat največkrat zelo koncizno. Vendar pa njegova teorija prinaša mnogo drugih nastavkov, ki na to vprašanje odgovarjajo posredno.

Poleg tega se nam ponuja še ena pot iskanja odgovorov. Čeprav o splošni tematiki tehnologije Habermasovi prispevki govorijo zelo malo, nam lahko pomagajo njegove obširne razprave o nekaterih konkretnih izrazih sodobnega tehnološkega napredka. Obravnavali bomo specifičen primer, ki nam bo osvetlil Habermasov širši pogled na tehnologijo kot tako. Habermasova razprava o pojavu množičnih medijev, o njihovi vlogi za javnost ter o alternativni, ki se ponuja z razmahom interneta, bo pokazala, kako je svojo teorijo apliciral na povsem konkreten segment sodobnega tehnološkega napredka.

2. Habermasova teoretična izhodišča

Habermas smiselni odgovor na aktualno družbeno problematiko išče v novem razumevanju racionalnosti, ki naj bo diskurzivno utemeljena. Po eni strani želi Habermas racionalnost rešiti iz okovov metafizike, po drugi strani pa nasproti postmoderni miselnosti vztraja na stališču, da je racionalnost za družbo nekaj dobrega in nujnega. Njegov poskus je zastavljen v smeri revizije racionalnosti – z namenom pomagati družbi.

Habermas je svojo revizijo uresničil z analiziranjem preteklih filozofskih tokov, ki glede pojma racionalnosti v obdobju modernosti veljajo za avtoritete. Na tem področju kot vodilni izstopa Immanuel Kant in lahko bi rekli, da tudi za Habermasa predstavlja največji navdih (Hovdelien 2011, 111). Kantova racionalnost po Habermasovem mnenju sodobnim družbenim razmeram, za katere je značilna neizmerna pluralnost različnih nazorov, ne ustreza. Čeprav je Kant s svojo transcendentalno filozofijo prispeval k boju proti relativizmu, danes za družbo univerzalno ni več sprejemljiv. Habermas pa za svojo teorijo išče predvsem to – pojmovanje racionalnosti, ki bi bilo univerzalno sprejemljivo in tudi univerzalno uporab-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

no. Habermas meni, da racionalnost ne sme biti pojmovana partikularno, ne sme biti utemeljena na metafizičnem – in ne sme ostati zgolj instrumentalna. Kant in mnogi drugi filozofi so se tem kriterijem v različnih vidikih sicer približevali, niso pa jim dodobra zadostili. Habermas je zato prispevke svojih predhodnikov s pridom izkoristil, jih analiziral, izpostavil pozitivne vidike njihovih misli in zavrnil negativne. Na ta način je oblikoval prenovljeno pojmovanje družbene racionalnosti, ki je postmetafizična in komunikativna.

Ena od osrednjih potez Habermasove racionalnosti je procedura, po kateri deluje. Gre za proces deliberacije (premišljujočega odločanja), ki predvideva postavljanje veljavnostnih zahtev v diskurzu (Habermas 1984, 22). Posamezniki, ki pripadajo določenemu družbenemu okolju, naj bi se zbrali in poskušali s sporazumevanjem priti do ugotovitve, kaj je v dani situaciji za družbo najbolje (1989, 27). Ta proces je za Habermasa ključnega pomena, saj gre za to, da se zberejo ljudje z različnimi pogledi, predstavijo vsak svoje argumente in stališča ter drug drugemu postavijo veljavnostne zahteve (Geiger 2009, 23). Z veljavnostnimi zahtevami posameznik vzpostavlja pričakovanje, da bodo sogovorniki njegove argumente priznali kot veljavne – tudi če se z njimi ne bodo strinjali. Rezultat omenjenega procesa naj bo neki konkreten sporazum, s katerim se lahko identificirajo vsi udeleženci diskurza. Habermas za racionalni diskurz podaja precej splošne kriterije. Zavezan je namreč ideji praktičnega razuma, ki predpostavlja, da mora biti diskurz uresničen v realni družbeni situaciji, ne pa teoretično diktiran. Zato Habermasovo izvajanje mnogokrat ostaja na ravni splošnih usmeritev – kljub temu pa na določenih mestih izpostavlja konkretne primere, ko se je praktični razum izkazal pozitivno (Habermas 2005b, 384).

Lahko bi rekli, da je eden takšnih konkretnih primerov analiza meščanske javnosti 18. in 19. stoletja. Habermas ta zgodovinski pojav prepoznava kot prvi uspešen primer javnosti v njenem pravem pomenu (1989, 28–31). Pojem javnosti v njegovi teoriji zajema pomembno mesto, saj je prisoten že vse od začetka njegove profesorske poti. Izhodišče za razpravo o tem pojmu je našel v primeru razsvetljskega meščanskega dogajanja v 18. stoletju (Mahlouly 2013, 8). V tistem času je v velikih evropskih državah prišlo do krepitve politične moči meščanskega sloja. Meščanstvo oblasti ni izvajalo na tradicionalen način – v slogu absolutnih vladarjev. Ni šlo namreč za vladanje z vsiljevanjem, temveč s skupnim razpravljanjem, k čemur so prispevali različni saloni, kavarne, gledališča, bralni krožki, pa tudi tajne združbe (Habermas 1989, 33–35). V njih so se posamezniki zbirali in izmenjevali ideje na način, ki precej dobro ustreza Habermasovi ideji deliberacije. Dogovori, ki so jih dosegli, so potem tudi dejansko vplivali na makropolitico dogajanje, saj jih je bil vladar prisiljen upoštevati. Habermas sicer priznava, da pri opisanem zgodovinskem pojavu ni šlo za popolnoma univerzalno javnost, saj vanjo niso bili enakovredno vključeni vsi sloji prebivalcev (Mahlouly 2013, 10). Kljub temu pa ta pojav zanj predstavlja zgodovinsko novost, ki je nakazala pravo smer (Habermas 1989, 81). Habermasov pojem javnosti je tudi za nas izjemnega pomena, ker nam kaže, da komunikativno delovanje ni utemeljeno na nekem naključnem srečevanju med ljudmi ali na naključni medsebojni izmenjavi argumentov – gre za proces, ki je jasno naravnano na dosego medsebojnega razumevanja v smeri živete prakse (27).

3. Nevtalnost tehnologije

Ob vprašanju, kje je v Habermasovi teoriji mesto za ovrednotenje tehnološkega napredka, sprva naletimo na težavo. Osrednje delo, v katerem Habermas predstavlja celostno teoretično zasnovo nove družbene teorije – *Teorija komunikativnega delovanja* –, namreč besede tehnologija sploh ne vsebuje (Feenberg 1996, 49). Tako je gotovo želel pokazati, da tehnologija sama po sebi ni predmet njegovih razprav. Prav tako se v tem odraža njegovo stališče, da tehnologija v odnosu do družbene problematike v izhodišču zavzema nevtralno vlogo (49–50). Habermas torej implicitno namiguje, da tehnološki napredek sam na to, v kolikšni meri se konkretna družba ravna v skladu s kriteriji deliberacije, neposredno ne vpliva. Nevtralno izhodišče do tehnološke sfere lahko po eni strani vidimo kot jasno zavrnitev utopističnega povečevanja tehnološkega napredka, po drugi pa kot odločno nasprotovanje romantičnim kritikam na račun tehnologije (49). Tako bi lahko rekli, da Habermas v svojem izvajanju predstavlja demistificiran pogled na tehnologijo (46). Tehnologija naj bi bila v Habermasovih očeh nevtralna tudi zaradi dejstva, da se ne ravna po družbenem interesu (50). Vodi jo povsem drugačen interes, ki želi maksimizirati ugodje, učinkovitost, poenostavitev. Javnost deluje po principu komunikativnega delovanja, medtem ko tehnologija deluje po principu instrumentalnega delovanja (Habermas 1984, 341–342). Iz tega izhaja, da je nevtralnost tehnološke sfere dvoplastna: kakor nanjo deliberacija neposredno ne vpliva, tako tudi sama na deliberacijo nima neposrednega vpliva. S tega vidika je tehnološki napredek na določenih področjih povsem sprejemljiv pojav (Feenberg 1996, 60). Z njegovo pomočjo si namreč življenje delamo bolj enostavno, udobno in učinkovito.

Vendarle pa ti izsledki predstavljajo zgolj izhodišče Habermasovega pogleda na tehnologijo. Pri analizi realnih razmer stvari niso več tako preproste, saj lahko vidimo, da tehnologija v aktualnih moralnih dilemah igra pomembno vlogo. Habermas priznava, da je tehnologija v določenih primerih zmožna svojo nevtralnost zapustiti. Takšne situacije naposled pripeljejo tudi do patologij, ki jih Habermas vidi kot grožnje za racionalni diskurz (60). Patologije so družbeni pojavi – politična ali civilna gibanja in tudi miselnosti –, ki javnost ogrožajo na način, da v duhu relativizma racionalnosti bodisi oporekajo ali pa – v duhu metafizike – vsiljujejo drugačno racionalnost. Habermas je pojavu patologij namenil velik del svojih razprav (Habermas 1987, 285–331). Do določenih patologij pa lahko pripelje tudi neustrezen odnos med tehnologijo in javnostjo. Primer patologije v tej smeri je denimo transhumanizem.

Habermas definira dve možnosti, ko odnos med javnostjo in tehnologijo preneha biti nevtralen. Prva možnost se uresniči takrat, ko je tehnologija v precepu med več enako učinkovitimi rešitvami (1973, 270–271). Gre za situacijo, ko se je treba odločiti za eno od dveh možnosti, ob tem pa za odločitev ne zadošča kriterij učinkovitosti. Tehnologija, ki se ravna le po tem kriteriju, odločitve sama ni zmožna sprejeti (Feenberg 1996, 54). V tem primeru lahko na pomoč priskoči javnost, ki pri svojem odločanju upošteva kriterij univerzalne morale. Čeprav sta obe rešitvi v instrumentalnem smislu enako ustrezni, to še ne pomeni, da je tako tudi

v moralnem smislu. V tem primeru bi javnost tehnologiji priskočila na pomoč tako, da bi pretehtala moralno veljavo obeh možnosti in se odločila za tisto, ki moralnemu diskurzu družbe ustreza bolje. Na tak način lahko socialni interes poseže v tehnološki napredek (Habermas 1970, 105).

Druga možnost, da se nevtralnost tehnologije poruši, se uresniči, kadar tehnološka sfera preseže svojo pristojnost. Običajno gre za vdor tehnologije na tista področja človekovega življenja, ki bi morala ostati nedotaknjena – tako pa tehnologija aktivno poseže v človekov življenjski svet in vdre v najbolj osebne segmente človekovega življenja (Feenberg 1996, 60). Lahko si podredi posameznikove družinske odnose, ovira njegovo integracijo v lokalno skupnost, vpliva na njegove etične vrednote ali poseže celo v njegovo genetsko identiteto. Habermas vse te pojave označuje s skupnim pojmom kolonizacija življenjskega sveta (Habermas 1987, 196). Našteta področja – od biološke identitete pa vse do socialne integracije – pomenijo osnovo za človekov življenjski svet, ki funkcionira kot nekakšna zaloga komunikativne racionalnosti, s katero se človek udeležuje širšega družbenega diskurza.

Tehnologija lahko svoje meje neposredno prestopi tudi na omenjenem področju univerzalnega diskurza. Na tem mestu nam kot pomoč služi Habermasova teorija medijev. V širšem pomenu je kot medij razumljen vsak podsistem, ki nadomešča neposredno deliberacijo. Medij deluje tako, da človek preko njega zasleduje svoj lastni interes, ob tem pa samodejno uresničuje tudi interes javnosti (Feenberg 1996, 56). V sodobni družbi je namreč nemogoče pričakovati, da bi se proces deliberacije sprožil v vsaki novi situaciji, zato pride do poenostavitve z vzpostavitvijo medijev. Najbolj tipična medija sta denarna izmenjava in oblast (Habermas 1987, 182). Z denarjem si je človek življenje poenostavil – z njegovo uporabo uresničuje lastne potrebe, ob tem pa dejansko služi širšemu družbenemu interesu. Na takšen način so mediji zamišljeni kot pozitiven prispevek modernega razvoja, brez katerega sodobna družba ne bi mogla shajati. Družba sama jih je izoblikovala na podlagi deliberacije, zato ji lahko na mnogih področjih koristijo. Lahko bi rekli, da mediji komunikacijo preoblikujejo tako, da s svojim delovanjem nadomestijo neposredno komunikativno delovanje (Feenberg 1996, 56). Vendarle pa lahko tudi mediji svoje pristojnosti prestopijo – če preveč zadušijo diskurzivno vlogo, ki pripada vsakemu državljanu. Lahko se zgodi, da si denimo mehanizmi svetovnega trga družbeno dinamiko in osebno avtonomijo posameznika popolnoma podredijo. Možno je tudi, da si javnost podredijo birokratski sistemi oblasti (Habermas 1989, 176) – to pomeni, da se vse relevantne odločitve, tudi moralne, začnejo sprejemati zgolj glede na ekonomske ali administrativne kazalce. Pri medijih je nevarnost, da pride do takšne prekoračitve pristojnosti, vedno prisotna. Habermas tehnologije sicer med medije ni uvrstil, toda brez dvoma lahko rečemo, da je z vzpostavitvijo in okrepitevijo medijev v sodobni družbi neizogibno povezana (Feenberg 1996, 60). Vsekakor tehnologija, ko govorimo o prekoračitvi pristojnosti, prinaša podobno nevarnost kot mediji. Če tehnologija – v primeru neustreznega delovanja v odnosu do družbe – svojo nevtralno pozicijo zapusti, postane škodljiva in poraja patologije.

Iz teh dveh razlogov pri Habermasu izhaja ugotovitev, da je nujno potreben zunanji kriterij, ki bo tehnološki vpliv na družbeno dinamiko presojal in omejeval. Tu v igro vstopijo vrednote, do katerih družba pride skozi deliberacijo (54). Obstajajo vrednote, ki jih posameznik prinaša iz svojega življenjskega sveta in se lahko od človeka do človeka razlikujejo. V Habermasovem duhu lahko takšne vrednote imenujemo etične vrednote. Zanje je značilen neuniverzalen značaj, torej dejstvo, da za vse ljudi niso sprejemljive. Ko govorimo o kriterijih za presojo, Habermas nima v mislih etičnih, temveč moralne vrednote. Moralne vrednote so zahteve naše moralne slovnice, ki jo kot človeštvo dosežemo z univerzalno proceduro diskurza (Žalec 2019, 631–632). Moralne vrednote imajo torej univerzalen značaj in so univerzalno sprejemljive, etične vrednote pa kot del posameznikovih življenjskih svetov pripomorejo, da se moralne vrednote lahko oblikujejo skozi deliberacijo (Habermas 2008, 272).

4. Množični mediji: abstraktnost in asimetričnost

Tehnični razvoj v zadnjih stoletjih je pomagal vzpostaviti pomembno družbeno pridobitev, ki se ji tudi Habermas v svojih razpravah ni mogel izogniti. Gre za razvoj množičnih medijev, med katere spadajo časopisi, revije, radio in televizija. Nekatere značilnosti, ki veljajo za medije v širšem pomenu besede, veljajo tudi za množične medije v ožjem pomenu besede. Podoben je denimo že namen, zakaj jih je družba oblikovala. Množični mediji so namreč nastali kot rezultat deliberativnega procesa, v katerem je javnost želela izboljšati in poenotiti obveščenost ter uresničevanje komunikativne racionalnosti (2009, 152–153). Motiv za nastanek je torej spet oddaljitev od neposredne deliberacije za izboljšanje življenjske prakse, nikakor pa ne oddaljitev od komunikacije same. Zanimivo je, da je pojav množičnih medijev na poseben način podoben Habermasovemu opisu javnosti 18. stoletja (Mahlouly 2013, 16–17) – delujejo na principu profesionalnega novinarstva (Habermas 2009, 168). To pomeni, da v njih čisto vsak državljan nima možnosti objaviti svojega prispevka ali mnenja. K poročanju in objavljanju so pripuščeni le tisti s potrebno usposobljenostjo ali ki so se kako drugače izkazali za sposobne novinarje. Če malce pretiravamo, bi lahko rekli, da je za posredovanje informacij pooblaščen zgolj omejena elita ljudi (161). Nekaj podobnega bi lahko prepoznali v meščanski javni sferi 18. stoletja (Mahlouly 2013, 6). Tudi takrat aktivno sodelovanje v informiranju ni bilo omogočeno vsem posameznikom, pač pa ga je do neke mere oblikovala elita. Habermas na pojav elite v nobenem primeru ne gleda negativno (Geiger 2009, 4) – zagovarja namreč mnenje, da mora sodobna družba profesionalnost prepoznati kot nekaj nujnega in ji v razpravah nameniti ustrezno mesto. Vendar to po drugi strani ne sme povzročiti, da bi neprofesionalni državljani v razpravah in tudi v množičnih medijih ostali brez glasu (Habermas 2009, 177).

Za odnos med javnostjo in množičnimi mediji ima vloga profesionalnega novinarstva velik pomen. Po eni strani lahko vidimo, da množični mediji na oblikovanje javnega mnenja vplivajo izrazito odločilno (159–160). Državljanji se namreč v ve-

liki meri zanašajo na informacije, ki jih pridobijo od njih. Posledično so tudi politična prepričanja in svetovni nazori državljanov močno odvisni od vsebin, ki jih prejemajo od množičnih medijev (164). Ti imajo torej v odnosu do javnosti veliko odgovornost, saj je od njih odvisen velik del politične dinamike. Po drugi strani pa ne najdemo temu enakovrednega vpliva druge strani – mnenja državljanov se za vsebino množičnih medijev le redko odražajo kot relevanten vir (154). Stanje medijev v zahodnih demokracijah se pomika v smeri vedno bolj enostranskega odnosa med javnostjo in množičnimi mediji. Čeprav imajo množični mediji izvor v diskurzivnem procesu javnosti, pa sami ta proces vedno manj udeležujejo. Habermas v svoji analizi množičnih medijev prepoznava dve osrednji karakteristiki (156–155). Na prvem mestu je abstraktnost. Množični mediji so abstraktni, ker pomenijo oddaljitev od neposredne – neabstraktne – deliberacije: »Množična komunikacija ni odprta za igro neposrednega vprašanja in odgovora, za diskutiranje med pritrditvijo ali zavrnitvijo, med trditvijo in kontradikcijo, ki bi se odvijala med vsemi prisotnimi.« (156) Proces, pri katerem se posamezniki z lastno avtonomijo zberejo in racionalno diskutirajo skozi postavljanje veljavnostnih zahtev, je tu vsaj v neposrednem smislu potisnjen na stran. Notranji ustroj množičnih medijev se ne ravna po principu univerzalnega diskurza, temveč po principu profesionalnosti in enostranskega posredovanja informacij množicam. S tem je tesno povezana tudi druga značilnost množičnih medijev – asimetričnost. Habermas v delovanju množičnih medijev prepoznava izrazito majhno odprtost za povratne informacije. V ospredju so predvsem profesionalni akterji, ki svoje vloge ne morejo zamenjati z neprofesionalnim občinstvom. Habermas trdi, da gre tu predvsem za dva tipa vodilnih akterjev, namreč za »novinarje, ki ustvarjajo prispevke o novicah, komentarje in poročila, ter za politike, ki zasedajo osrednje mesto v političnem sistemu, funkcionirajo pa hkrati kot soavtorji in kot naslovniki javnega mnenja« (157). Mediji svoje delovanje uravnavajo po lastnih kriterijih in se skoraj nikoli ne ozirajo na komentarje državljanov, ki so njihovi naslovniki. To se vidi predvsem pri vprašanju, katere informacije so za posredovanje relevantne in na kakšen način jih predstaviti. Četudi bi množični medij formalno odprl možnost za neprofesionalne povratne kritike, tem običajno ne bi izkazal omembe vredne pozornosti (154).

Mislili bi, da Habermas zaradi njihove abstraktnosti in asimetričnosti množičnih medijev ne podpira, vendar ni tako. Habermas omenjenih dveh značilnosti ne prepoznava nujno kot slabih (155). Lahko bi rekli, da ju obravnava kot za sodobne družbene razmere razumljivi. Seveda pa obe značilnosti v njegovih očeh pomenita potencialno nevarnost. Bistveno je, da je v izhodišču dobro sodelovanje med javnostjo in množičnimi mediji mogoče (157) – množični mediji so se namreč porodili iz javne deliberacije, zato imajo vso možnost, da javnosti tudi koristijo. Ključno je, da svojo vez z deliberacijo vseskozi poživljajo in obnavljajo (159–161). Čeprav se sami po principu diskurza ne ravnavajo, se morajo vedno znova zavedati, da prav temu principu vendarle služijo. Pomembno je zlasti to, da se množični mediji ne zaprejo v lastni notranji interes, temveč z deliberacijo vedno ohranjajo aktivno vez. Habermas povzema dva osrednja pogoja uspešnega in pozitivnega delovanja množičnih medijev v odnosu do javnosti – pogoja sta odgovor na dve osrednji ne-

varnosti, ki medije v odnosu do javnosti zapirata vase. Najprej je tu nevarnost, da medij izgubi svojo avtonomijo in s tem neodvisnost lastnega novinarstva (174). Gre za to, da mora vsak množični medij ohranjati svojo notranjo samostojnost, da bo lahko javnosti koristen s posredovanjem verodostojnih informacij – prvi pogoj je torej nedotaknjena avtonomija množičnega medija (174–177). Druga nevarnost je v skrajni obliki asimetričnega odnosa do javnosti. Če množični medij povratnih informacij, pohval in kritik državljanov ne upošteva v zadostni meri, deliberativni proces javnosti preneha podpirati (177) – množični mediji si morajo prizadevati tudi, da neprofesionalne državljanke čim dejavneje vključujejo v lastno dinamiko. Pogoja avtonomije in sodelovanja državljanov sta torej nujna, da delovanje množičnih medijev ne postane patološko.

Kljub temu, da je odnos medijev do javnosti v izhodišču pozitiven, Habermas ne more mimo dejstva, da je realnost sodobnih medijev v veliki meri zašla v drugo smer – v smer patologije (173). Več kot očitno se patologija kaže tako v smeri kolonizacije življenjskega sveta, ko mediji s svojim vplivom pospešeno vdirajo v zasebno sfero človekovega življenja (Geiger 2009, 17), kot tudi v smeri povečanja socialne in kulturne prikrajšanosti – ko mediji ne prispevajo k integraciji državljanov na obrobju (Habermas 2009, 177). Habermas meni, da so sodobni mediji lastne bralce, poslušalce in gledalce paralizirali. Poleg tega s svojim delovanjem ne pripomorejo k zmanjšanju večplastne družbene polarizacije. Še posebej problematična se Habermasu zdi njihova podreditev politične dinamike. Stanje politike v odnosu do medijev označuje z izrazom »utekočinjena politika« (153) – namesto da bi politika iz komunikativne dinamike javnosti črpala, govorimo o politiki, ki je v preveliki meri asimilirana v množično komunikacijo medijev (Rasmussen 2014, 1319–1320).

5. Internet: priložnost ali ovira za javno sfero?

Ker je pojem javnosti v trenutni situaciji množičnih medijev ogrožen, se zastavlja vprašanje, ali obstaja alternativna rešitev. V sodobnih razmerah se kot najprodornejša alternativa, postavljena ob bok komunikaciji množičnih medijev, ponuja internet (Kocjančič 2023, 173). Tudi mnogi podporniki Habermasove misli so v zadnjih dveh desetletjih rešitev za javnost prepoznali v internetu (Geiger 2009, 2), Habermasove spodbude k aktivnejšemu udejstvovanju državljanov pa s pridom aplicirali v okolje svetovnega spleta (Rasmussen 2014, 1316). Ena izmed najbolj prepoznavnih značilnosti spletnega informiranja je prav to, da profesionalno novinarstvo izgubi temeljno vlogo. Internet na neki način ruši temelji klasičnih množičnih medijev, ko aktivno dejavnost informiranja prepušča slehernemu državljanu z računalnikom (Mahlouly 2013, 14). Gre za skoraj popolno zavrnitev elitističnega ustroja medijev. Poleg tega na internetu v veliki meri izgubita moč tudi preverjanje in nadzorovanje informacij. Spletna komunikacija vsakega neprofesionalnega državljanca opolnomoči, da svoje informacije podeli s svetom. Zato se marsikateremu družbenemu mislecu internet zdi pot v pravo smer, v smer okrepjene javnosti (Rasmussen 2014, 1320).

Habermas svojega mnenja ob pojavu interneta dolgo časa ni izrazil. Tako so imeli mnogi, ki sledijo njegovim idejam, precej prosto pot, da Habermasove splošne smernice interpretirajo bodisi kot podporo bodisi nasprotovanje svetovnemu spletu (Geiger 2009, 3). Habermasovemu poznemu odzivu gotovo botruje dejstvo, da interneta sam ni dobro poznal, morda pa se je želel tudi prepričati, kako se bo ta pojav v družbi razvijal (4–9). Ko je leta 2006 naposled le objavil svoj prvi odziv na sodobni pojav interneta, je z njim razočaral marsikaterega podpornika svoje družbene teorije. Njegov komentar je namreč v veliki meri izražal negativno dožemanje pojava svetovnega spleta. Lahko bi rekli, da mu je Habermas pripisal podobno ali celo večjo grožnjo za javnost kot množičnim medijem (Habermas 2009, 158). Čeprav je prodornost interneta v določenih situacijah prepoznal kot potencialno koristno, je njegovo delovanje v zahodni družbi na splošno ocenil kot za demokracijo škodljivo (Rasmussen 2014, 1320–1321).

Habermas se strinja z ugotovitvijo, da je internet slehernika opolnomočil tako, da mu je omogočil lasten glas na skupnem svetovnem omrežju. S tem je namreč izpolnjen eden od nujnih pogojev, da pride do učinkovitega univerzalnega diskurza. Habermas opaža, da je internet »v smislu branja in pisanja prebudil egalitarno publiko, sestavljeno iz pogovornih partnerjev in korespondentov«, kar bi sodobni javnosti lahko bilo v pomoč (Habermas 2009, 157). Lahko bi rekli, da je spletna povezovalna kultura s tega vidika podobna Habermasovi meščanski javnosti, saj na neki način spodbuja ozaveščanje širšega prebivalstva (Mahlouly 2013, 15). Vendar pa – kot bomo videli kasneje – internet vseh potrebnih pogojev za deliberacijo nima. Kljub temu po Habermasovem mnenju obstajajo konkretne situacije, v katerih splet lahko prispeva k dobrobiti javnosti. Te situacije zadevajo predvsem države tretjega sveta, ki izkušajo težave z avtoritarnimi političnimi režimi (Habermas 2009, 157). Voditelji teh držav se za zaščito svoje politične moči zatekajo k najrazličnejšim sredstvom – med drugim svoje državljane omejujejo pri svobodnem dostopanju do informacij. V državah, kjer je množičnim medijem odvzeta lastna avtonomija in njihovo poročanje postane režimsko diktirano, je internet lahko edina platforma z informacijsko širino (Rasmussen 2014, 1321). Lahko se celo zgodi, da dostop do svetovnega spleta v takšnih državah spodbudi aktiven upor proti zatiranju medijev ali tudi proti režimu samemu. Habermas meni, da internet zlasti v takšnih situacijah lahko postane učinkovito orodje demokratičnega razvoja (Habermas 2009, 157).

Veliko bolj pa je pri Habermasu izpostavljen negativni vidik. V oči najbolj bode Habermasov očitek, da internet v zahodni družbi povečuje fragmentacijo in polarizacijo prebivalstva (158). To pomeni, da s svojim delovanjem dejansko škoduje že tako skrhani enotnosti zahodne družbe. Državljeni, ki so v sodobnih pluralnih razmerah razdrobljeni v posamezne interesne in idejne skupine, se pri uporabi interneta še bolj oddaljijo od drugače mislečih (Geiger 2009, 4). V tem se kaže popolnoma drugačna smer delovanja, kot jo Habermas spodbuja v svoji etiki diskurza (25). Njegov diskurz si vedno prizadeva za povezovanje različno mislečih, njihovo medsebojno komunikacijo skozi veljavnostne zahteve, doseganje konkretnega medsebojnega razumevanja (22) – lahko bi rekli, da je za učinkovito delibe-

racijo pogajanje z drugače mislečimi nujen pogoj (Habermas 1996, 360–362). Internet pa v Habermasovih očeh počne ravno nasprotno: združuje predvsem ljudi istega mišljenja, ki jih še močnejše medsebojno poveže. S tem jih še dodatno oddalji od drugače mislečih in onemogoči še tisto malo priložnosti za diskurz, ki je obstajala prej. Vidimo lahko, da se internet čedalje bolj uporablja kot sredstvo za mobilizacijo idejnih skupin (2009, 158). V tej smeri ga s pridom izrabljajo politične stranke – da nagovarjajo in celo hujskajo lastno volilno bazo. Gotovo ga v istem smislu izkoriščajo tudi nepolitična interesna združenja, kot so civilne iniciative, ideološke, verske, športne in druge interesne organizacije, ki želijo aktivirati predvsem lastne privrženice. Internet pa je nevaren tudi zato, ker namesto objektivnih informacij plasira čustveno obremenjeno komunikacijo, kar lahko pri uporabniku povzroči velike osebne težave (Kasowski, Kloch in Przybysz 2022, 190). Iz vsega povedanega bi lahko sklenili, da internet ne podpira integracije posameznika v širšo družbo, temveč ga drži zaprtega v njegov lastni idejni okvir (Geiger 2009, 20).

Na tem mestu se pojavlja vprašanje, zakaj internet, čeprav v izhodišču kaže nekatere poteze deliberacije, naposled vodi v povsem nasprotno smer – fragmentacijo. Odgovor na to vprašanje bi lahko iskali v principu delovanja celotne strukture svetovnega spleta. Internet deluje na principu algoritma, ki je glavni razlog za to, da ima na javnost slab vpliv (3). Princip algoritma je na neki način nasproten principu univerzalnega diskurza, ki predstavlja temeljno vsebino komunikativnega delovanja (25). Zaradi njega namreč udejstvovanje prek spleta ne privede do racionalnega diskurza, temveč do zapiranja v fragmentirane interesne skupine – posameznik je na spletu vključen samo v tiste skupine, ki so mu všeč oz. si jih želi (Habermas 2009, 158). Pri pojavu interneta tudi ne moremo govoriti o podobnosti z množičnimi mediji ali z medijema denarne izmenjave in oblasti – vsi ti namreč javnosti lahko koristijo, če izpolnjujejo določene pogoje (174–180). Množični mediji, ekonomija in oblast so se rodili iz deliberativnega procesa in čeprav se v svojem notranjem ustroju po principu diskurza ne ravnavajo, mu v širši družbeni sliki lahko služijo. Svetovni splet pa je že po svojem izvoru utemeljen na principu, ki je diskurzu nasproten. To pomeni, da ga nikakor ne moremo šteti med rešitve za sodobno javnost (Geiger 2009, 25).

Problem je, ker internet, kakršen je dandanes, ne ustreza Habermasovim kriterijem javnosti. Kot že rečeno, je javnost družbeni prostor, kjer se uresničuje univerzalni deliberativni proces, ko si ljudje različnih pogledov med seboj izmenjujejo stališča in argumente, potem pa pridejo do neke oblike strinjanja in skupne odločitve. Internet po Habermasovem mnenju takšnega procesa v družbi ne pospešuje, ampak ga celo ovira (Habermas 2009, 158). Dodatna težava je tudi dejstvo, da internet za svojo uporabo postavlja določene gnotne zahteve. Habermas ima tu v mislih predvsem opremo, potrebno za internetno povezljivost, ki do današnjega dne vsem slojem družbe še ni finančno dostopna (Geiger 2009, 16). K temu dodajmo, da uporaba interneta zahteva tudi določeno mero poznavanja informacijskih znanosti. Tu prav tako trčimo na precej neenakopraven položaj med ljudmi, predvsem glede na njihove generacijske razlike (Kežman, Goriup in Gorenak 2022, 488). To pomeni, da vsaj v trenutnih razmerah univerzalni dostop v

praksi ni zagotovljen. Kljub dobrim obetom svetovni splet potemtakem za sedanjo krizo družbe ni rešitev (Habermas 2009, 157). Ne more omiliti kolonizacije življenjskega sveta niti uravnati morebitnega neravnovesja med tehnologijo in javnostjo, ker že v lastnem ustroju ne izhaja iz deliberacije – in je tudi ne podpira. Ne gre za to, da bi si Habermas prizadeval za izkoreninjenje interneta, saj se ta v določenih situacijah lahko izkaže koristen. Želi nam povedati predvsem to, da interneta v splošnem ne smemo obravnavati kot rešilne bilke za sodobno družbo in kot nove oblike javnosti.

6. Zaključek

Habermasov odnos do tehnologije je v celoti podrejen njegovi komunikativni teoriji. Čeprav v izhodišču tehnologija v njej zavzema nevtralni položaj, Habermas do nje vseeno izkazuje veliko mero zadržanosti – in v tej zadržanosti vedno znova poudarja, da nobena zunanja resničnost v socialno dinamiko javnosti ne sme poseči pregloboko. Proces deliberacije, na katerem je javnost utemeljena, je tako pomemben, da vsaka druga dejavnost v odnosu do njega kaj hitro lahko postane grožnja. Tako Habermas pri tehnološkem napredku izkazuje veliko pozornost njegovim posledicam za pogoje komunikativnega delovanja. Tehnologiji, ki spada v sfero instrumentalne racionalnosti, je priznано področje, kjer lahko nemoteno deluje v okviru lastnih kriterijev. Ko meje omenjenega področja prestopi in se znajde v neposrednem stiku z družbeno problematiko, pa mora ravnati zelo pazljivo. Lahko bi rekli, da Habermas v mejnih primerih prednost priznava družbenemu interesu. Habermasova vpeljava moralnih vrednot pomeni prav to, da tehnološki napredek v določenih vidikih ostane podrejen racionalnemu diskurzu – in sporazumu, ki ga ta lahko doseže.

Komunikativne dinamike po Habermasovem mnenju ne more legitimirati noben zunanji vir legitimacije. Tudi tehnološki napredek bi pri tem lahko razumeli kot morebitni zunanji vir, ki ga določeni utopični misleci želijo predstaviti kot temeljni vir za legitimacijo sodobne družbe. Iz vsega povedanega je jasno, da Habermas svoje izvajanje vodi proti zavrnitvi takšnih teorij. Čeprav po drugi strani s predpostavljeno nevtralnostjo tehnološke sfere nasprotuje tudi pretirani kritiki tehnološkega razvoja, moramo reči, da je vendarle bolj osredotočen na njegovo pretirano povečevanje. Pri Habermasu gre za zmerno negativno kritiko tehnologije, pri čemer njegova kritika pravzaprav zadeva zgolj odnos, ki ga tehnološka sfera vzpostavlja do družbe. Habermas ne kritizira notranjega ustroja tehnologije – kakor tudi ne notranjega ustroja medijev (Feenberg 1996, 61). Njegova kritika ostaja na ravni socialne dinamike.

Habermasov odnos do pojava množičnih medijev veliko pove o njegovem splošnem odnosu do sodobnega napredka. Dva pogoja, ki ju izpostavlja za pozitivno delovanje medijev v javnosti – avtonomija in upoštevanje naslovnikov –, sta v resnici konkretizacija Habermasovih splošnih pogojev za javnost. Pomen osebne svobode in pripoznanja sogovornika sta v središču njegove komunikativne racio-

nalnosti, pri množičnih medijih pa dobita še konkretnjšo obliko. Moramo reči, da Habermas vsekakor ostaja podpornik klasičnega ustroja množičnih medijev. Čeprav k trenutnemu stanju sodobne družbe pristopa z veliko mero kritike, razmišlja bolj v smeri mehke preobrazbe množičnih medijev. Očitno je namreč, da se ne strinja z radikalnejšimi predlogi, ki bi rešitev za medijsko situacijo iskali v popolnoma drugačni obliki medijev, kot je internet – ki ga Habermas odobrava bistveno manj kot pa množične medije. Habermasova misel tako ostaja zvesta klasičnemu pogledu na medije in tehnologijo. Predvsem pa njegov poudarek ostaja na varovanju koncepta javnosti.

Reference

- Feenberg, Andrew.** 1996. Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 39, št. 1:45–70.
- Geiger, R. Stuart.** 2009. Does Habermas Understand the Internet? The Algorithmic Construction of the Blog/Public Sphere. *Gnovis: A Journal of Communication, Culture, and Technology* 10, št. 1. <https://escholarship.org/uc/item/60s6s0p8> (pridobljeno 14. 8. 2023).
- Habermas, Jürgen.** 1970. *Towards a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
- . 1973. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- . 1984. *The Theory of Communicative Action*. Zv. 1. *Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- . 1987. *The Theory of Communicative Action*. Zv. 2. *Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*. Boston: Beacon Press.
- . 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- . 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- . 2005a. *Prihodnost človeške narave; Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2005b. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica* 40:384–392.
- . 2006. Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *Communication Theory* 16, št. 4:411–426. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x>
- . 2008. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.
- . 2009. *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press.
- Hovdelien, Olav.** 2011. Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. *Australian eJournal of Theology* 18, št. 2:107–116.
- Kasowski, Ronald, Józef Kloch in Monika Przybisz.** 2022. Media Education in the Formation of Candidates for Priesthood in the Context of the New „Ratio Fundamentalis“ and Polish Seminaries. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:185–202. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/kasowski>
- Kežman, Mihaela, Jana Goriup in Mitja Gorenak.** 2022. Pomen prenosa vrednot med generacijami. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2:485–499. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/kezman>
- Kocjančič, Klemen.** 2023. Katoliška Cerkev na Slovenskem in krizno komuniciranje: prvo leto epidemije COVID-19. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:171–182. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/kocjancic>
- Mahlouly, Dounia.** 2013. Rethinking the Public Sphere in a Digital Environment: Similarities between the Eighteenth and the Twenty-First Centuries. *eSharp* 20. https://www.gla.ac.uk/media/Media_279211_smx.pdf (pridobljeno 14. 8. 2023).
- Rasmussen, Terje.** 2014. Internet and the Political Public Sphere. *Sociology Compass* 8, št. 12:1315–1329.
- 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)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 923—933

Besedilo prejeto/Received:10/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 2-67:004.9(497.4)

DOI: 10.34291/BV2023/04/Osredkar

© 2023 Osredkar, CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

Slovenska religiologija v digitalni dobi *Slovenian Religiology in the Digital Age*

Povzetek: Prispevek¹ po predstavitvi ustanovitve Slovenskega religiološkega društva orišuje zgodovino religiologije kot znanosti in začetek akademske religiologije v Sloveniji. Tu obstaja pluralnost razmišljanja: religiologi, izhajajoči iz teološke formacije, vidijo v veri, ki je odnos človeka do presežnosti, srce vsake religije; tisti s sociološko formacijo pa dopuščajo obstoj religije brez vere. Konkretno se to odraža v registru verskih skupnosti na Ministrstvu za kulturo RS, kjer najdemo veliko skupnosti, ki nimajo z versko dejavnostjo nobene povezave. Avtor v nadaljevanju izpostavlja značilnosti razmišljanja in delovanja v digitalni dobi – anonimnost, neodgovornost in trenutnost odnosa –, ki vplivajo na sedanjo versko prakso posameznikov in na religiološko razumevanje religije brez vere – to je brez odnosa do presežnega. Sledi teza, da noben urad, niti državni, posameznim skupinam ne more potrjevati ali dajati verske identitete. Edini možen način prepoznavanja verske identitete v skupnostih je namreč medreligijski dialog.

Ključne besede: digitalna doba, religija, Urad za verske skupnosti, medreligijski dialog

Abstract: After information about the establishment of the Slovenian Association for the Study of Religions, the article outlines the history of religiology as a science and the beginning of academic religiology in Slovenia. There is a plurality of way of thinking there. Religionologists coming from a theological formation see faith as man's relationship to transcendence as the heart of every religion. Those who have a sociological formation allow the existence of religion without faith. Concretely, this is reflected in the register of religious communities at the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia, where we find many communities that have no connection with faith activity. In the following, the author points out the characteristics of thinking and acting in the digital age: anonymity, irresponsibility, and immediacy of relationship, which affect the current religious practice of individuals and the religious understanding of religion without religion, i.e. without a relationship to the transcendent. In the end, the thesis is that no office, not even a state one, can confirm or give religious identity to individual groups. Interreligious dialogue is the only possible way of recognizing religious identity in communities.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Keywords: digital age, religion, Office for Religious Communities, interreligious dialogue

1. Uvod

8. junija 2023 je bil na Filozofski fakulteti v Ljubljani ustanovni sestanek Slovenskega religiološkega društva.² Nekaj deset prisotnih pedagogov, raziskovalcev in drugih, ki se v Sloveniji z religijo ukvarjajo na akademski ravni, je sprejelo Statut in Etični kodeks SRD. Ta dva dokumenta za poslanstvo društva določata »znanstveno, nekonfesionalno in neapologetsko preučevanje religij« (Statut SRD 1. člen). Vsi ustanovni člani so se tudi strinjali, da se društvo aktivno vključi v evropsko (EASR – European Association for the Study of Religions) in svetovno religiološko zvezo (IAHR – International Association for the History of Religions). Religiološka društva so v Sloveniji sicer obstajala že prej, vendar je to prvo, ki mu je uspelo povezati člane vseh slovenskih ustanov, ki se ukvarjajo s proučevanjem religije na akademski ravni. Društvo je odprto za pluralnost religiološkega razmišljanja svojih članov, zato je v statut zapisalo, da je eden od ciljev, ki ga zasleduje, tudi »spodbujanje interdisciplinarnega in širšega družbenega dialoga o z religijo povezanih vprašanjih, tematikah in problemih« (Statut SRD 5. člen). Zadošča že kratek pregled ustanovnih članov, da postane jasno, da so kot religiologi svojo temeljno izobrazbo večinoma pridobili na študiju sociologije religije ali teologije, nekateri pa tudi na študiju filozofije. Izhajajoč iz tega dejstva se bomo v našem prispevku osredotočili na pluralnost religiološkega razmišljanja in jo konkretizirali na primeru analize registracije verskih skupnosti pri Ministrstvu za kulturo RS. Prav tako bomo izpostavili značilnosti razmišljanja v digitalni dobi in naznali, kako vplivajo na religiološko razmišljanje in versko prakso v Sloveniji zadnjih trideset let. Cilj naše razprave je kritika prepoznavanja verskih skupnosti v Sloveniji, pa tudi kritika podeljevanja religijske identitete. Na koncu bomo predstavili našo izvirno tezo, ki skuša razjasniti, na kakšen način se religijska identiteta lahko pridobi.

2. Razvoj religiologije kot znanosti

Znanost je sistematično in objektivno pridobivanje, urejanje in razlaganje spoznanj o raziskovanem področju. Različne teologije so že tisočletja zbirale spoznanja o veri in jih sistematično urejale ter interpretirale – vendar pa vsaka na področju svojega verstva. Krščanska teologija sistematično ureja spoznanja o krščanski veri, o svetih spisih, verski praksi in Cerkvi od prvega stoletja po Kristusu dalje. Še daljšo teološko tradicijo najdemo v Indiji in na Daljnem vzhodu. Teologija ima torej tisočletno tradicijo. Univerze v globalnem okviru pa so religijo kot tako začele znanstveno obravnavati šele v zadnjem stoletju drugega tisočletja; religiologija kot samostojno objektivno akademsko področje si je postopoma pridobila priznanje in omogočila objektivni študij religij in religije na akademski ravni. Ta študij ima svoje korenine v filozofiji in sociologiji. Zadržimo se nekoliko pri dveh predhodnicah religiologije.

² Ime Slovenskega religiološkega društva v angleščini je „Slovenian Association for the Study of Religions“. V nadaljevanju bomo uporabljali kratico SRD.

»Filozofsko razmišljanje o razlogih za verovanje v Boga nekateri imenujejo naravna teologija. S tem jo želijo razlikovati od tiste teologije, ki se v svojem razmišljanju o Bogu opira na kakšno posebno, nadnaravno razodetje, kot ga poznajo velike monoteistične religije knjige, se pravi Tanaha, Svetega pisma ali Korana – to so judovstvo, krščanstvo in islam. V katoliških cerkvenih krogih se je za tako naravno teologijo udomačilo tudi ime teodiceja.«³ (Stres 1994, 10)

Ta izraz je začel uporabljati Leibniz,⁴ ko je leta 1710 napisal knjigo *Poskus teodiceje o Božji dobroti, človekovi svobodi in izvoru zla*. V tem delu izraz teodiceja uporablja za opravičenje božje dobrote. Pravzaprav je v tem delu dokazoval, »da zaradi zla nimamo pravice dvomiti v božjo pravičnost« (10). Še v drugi polovici 19. stoletja ta izraz v Franciji uporabljajo za eno izmed štirih filozofskih panog, ki so bile psihologija, logika, morala in teodiceja – četrta panoga je iskala dokaze za obstoj Boga in opisovala njegove lastnosti. »Pomen tega izraza so nato razširili in ga kmalu uporabljali za vsako razumsko utemeljevanje vere v Boga.« (10) V modernih časih pa je izraz teodiceja postal sinonim za filozofski teizem, ki se od teološkega razlikuje po metodologiji – za podkrepitev svojih trditev razumskim argumentom namreč ne dodaja razlogov vere (kot teologija). Skratka, filozof svoje razprave utemeljuje le na logičnem mišljenju svojega lastnega razuma. Zanj je resnično to, kar z razumom spozna kot pametno in možno. Teologija in teodiceja torej opredeljujeta govornjenje vernega oz. nevernega človeka o vernikovem odnosu do Boga.

Tudi sociologi so religijsko aktivnost v človeški družbi spoznali že davno in jo začeli raziskovati. Korenine sociologije religije lahko postavimo na konec 19. stoletja, ko je Max Müller leta 1873 objavil delo *Introduction to the Science of Religion*. Marksistična ideologija je na začetku prejšnjega stoletja to raziskovanje nekoliko zavrla, češ zakaj bi raziskovali nekaj, kar bo itak ‚kmalu izginilo‘. Marx je od Hegla in Feuerbacha podedoval misel o alienaciji. V *Pariških rokopisih*, ki so jih prvič objavili leta 1932 (čeprav jih je napisal že leta 1844), namreč razvija svoj nauk o človekovi odtujitvi na ekonomsko-politični ravni. Bistvo njegove misli je v prepričanju, da družba producira religijo, ki je sprevrnjena zavest sveta (Stres 1985, 70). Ko pa je konec drugega tisočletja postalo očitno, da religija ne izginja, temveč ostaja pomembna človekova dejavnost, se je sociologija raziskovanja religije lotila z velikim navdušenjem. Igor Jurekovič v svojem prispevku „Prelomi primerjalne religiologije“ opisuje razliko med izrazoma primerjalna religiologija in religijske študije (2–6); izpostavlja, da Max Müller v že omenjenem spisu novega znanstvenega področja ni imenoval primerjalna religiologija, temveč znanost o religiji – kakor jo opredeljuje tudi večina slovenskih religiologov in kakor navaja tudi Statut SRD.

V Sloveniji lahko religiologijo kot akademsko znanstveno disciplino najdemo od prvega desetletja tretjega tisočletja dalje. Do takrat je bil študij na Teološki fakulteti v Ljubljani izrazito teološki, torej apologetskega značaja. Šele z bolonjsko re-

³ Teodiceja je na katoliških teoloških fakultetah poseben filozofski predmet, ki študentom med drugim posreduje temelje religiološkega razmišljanja.

⁴ Rojen v Leipzigu leta 1646.

formo je bila leta 2008 na Teološki fakulteti odprta drugostopenjska študijska smer Religiozologije in etike. Teološka fakulteta je v izvedbo programa povabila strokovnjake s Filozofske fakultete UL, z Inštituta za filozofske in religijske študije pri Znanstveno-raziskovalnem središču Koper in sarajevske Islamske teološke fakultete. Študij sociologije religije na Filozofski fakulteti oz. na Visoki šoli za politične vede, leta 1970 preimenovani v Fakulteto za sociologijo, politične vede in novinarstvo, je medtem do osamosvojitve Slovenije imel zelo močan ideološki predznak, saj je religijsko dogajanje v Sloveniji obravnaval kot komunističnim idejam nasprotno ideologijo. Šele po letu 1990 se je tam začelo razmišljati o objektivnem religioškem študiju. Prav tako se je z bolonjsko reformo na Univerzi v Ljubljani začel doktorski religioški študij v sodelovanju Fakultete za družbene vede, Filozofske fakultete in Teološke fakultete. To sodelovanje na pedagoškem področju je pripeljalo do ustanovitve SRD, ki povezuje znanstvenoraziskovalne in pedagoške delavce na področju religiozologije in smo ga na kratko predstavili v uvodu – in omenili njegovo odprtost za religioško debato o temeljnih vprašanih religije.

3. Slovenska religioška pluralnost

Pri predstavitvi religioške pluralnosti v Sloveniji in religiozologije v digitalni dobi nam bo v pomoč opredelitev treh temeljnih izrazov v religiozologiji: religija, vera in verska skupnost. »Religija je sistem verovanja, etičnih vrednot in dejanj, s katerimi človek izraža svoj odnos do svetega; tudi verstvo.« (*Religijski leksikon* 2007, 1031) Za razumevanje te opredelitve je ključnega pomena izraz ‚sistem‘. Sopomenka tega izraza bi bila ‚organiziranost‘. Ko ljudje verovanje, vrednote in izraze vere pri posameznikih organiziramo v določen sistem, nastane religija. Zelo koristno bo torej, če bomo ločili vernikov subjektivni odnos od religijsko objektivnega odnosa do presežnega, Presežnega ali Boga⁵. »Ko gre za subjektivni odnos, govorimo o verovanju. Kadar pa se odnos do svetega objektivni v besedi (molitev, veroizpoved, dogmatski in pravni obrazci), gesti (obredi), predmetu (sakralni predmeti in objekti) in skupnosti, pa govorimo o religiji, ki je objektivna.« (1031) Med vero in religijo je velika razlika – teh dveh pojmov ne smemo enačiti.⁶ Posameznikov odnos do Presežnega sam po sebi še zdaleč ni institucionalni odnos, ki ga najdemo v religijski ustanovi – je pa njegov temelj. Religiozologi, ki so tudi verniki, predvsem pa teologi, namreč izhajajo iz izkušnje, da religija nastane iz vere. Nekateri slovenski religiozologi, ki izhajajo iz sociologije religije, pa, nasprotno, zagovarjajo mnenje, da je najboljša religiozologova nevtralnost in objektivnost – njegov ateizem. Razumljivo je torej, da kot ateisti vere kot srčike religije ne prepoznavajo. Verni religiozologi medtem izhajajo iz prepričanja, da samo veren človek, ki ima izkušnjo odnosa do (P)presežnega, lahko razume takó religijo

⁵ Religija se v vsakem primeru začne in konča z odnosom do presežnega, ki ga moramo v nekih primerih zapisati z veliko začetnico – ali z besedo Bog.

⁶ Strinjamo se z Igorjem Jurekovičem, ki v svojem prispevku „Onkraj redukcije religije na verovanje: zakaj konceptualizirati telo v preučevanju religije“ zagovarja tezo, da religije ne moremo enačiti z vero (43). Ne strinjamo pa se z njegovim mišljenjem, da »se skozi slovensko zakonodajo tako izrisuje konsenz redukcije religije na vero« (42). Dikcija „Zakona o verski svobodi“ religije ne reducira na vero, temveč se zaveda, da je srčika religije verovanje.

samo po sebi kot katero koli posamezno religijo. Zato v tej razpravi trdimo, da je vera srčika religije. Besedi ‚vera‘ in ‚religija‘ torej še zdaleč nista sopomenki: bistvena razlika v vsebini izrazov je, da se človek v veri oz. v odnosu do Svetega znajde – zato pravimo, da mu je vera podarjena –, religijo pa ustvari človek. A brez vere religije ni. Tudi pri nekaterih vzhodnih religijah, ki vernikovega odnosa do bogov ne postavlja v ospredje svojega nauka, je vera kot odnos do presežnosti še vedno srčika njihove religijske aktivnosti. Ob soočenju vere in religije namreč ne smemo prezreti dejstva, da je vera prvenstveno odnos: odnos med vernikom in (P)presežnim (pisano z malo ali veliko začetnico) ter hkrati odnos med verniki. Zato je lahko bistvena lastnost religije povezovanje vernikov. Beseda ‚religija‘ namreč izvira iz latinskega izraza ‚*religare*‘, kar pomeni povezovati, zbirati. Religija povezuje posameznike, ki jih enako verovanje in enake vrednote naredijo za vernike. Ker religije ne razumejo v kontekstu vere kot odnosa, ampak zgolj v kontekstu vedenja, so danes mnogi religiologi v skušnjavi, da bi govorili o religiji brez vere. Religija brez verske razsežnosti oz. zunaj konteksta odnosa do (P)presežnosti pa ne more biti drugo kot združenje posameznikov z enakimi interesi, pa čeprav so zgolj imanentni.

Religija ima lahko več verskih skupnosti. Krščanstvo se je v zgodovini razdelilo na tri glavne veje: katolištvo, protestantizem in pravoslavlje. Vsaka od teh vej pa se lahko deli še na administrativno ločene verske skupnosti. Isto se je zgodilo v islamu in judovstvu, hinduizmu in budizmu, skratka v vseh religijah. Lahko bi rekli, da je rojevanje verskih skupnosti znamenje živosti religije. Upoštevati moramo pestrost veroizpovedi in izpovedovanja vere v posameznih religijah in v različnih verskih skupnostih. Danes še zdaleč ni samoumevno, da bi vsi, ki izpovedujejo pripadnost neki religiji, verovanje razumeli enako in ga na enak način tudi izražali. Zato obstajajo in se stalno porajajo nove verske skupnosti. Zakon o verski svobodi RS versko skupnost opredeljuje takole:

»Cerkev ali druga verska skupnost je prostovoljno, nepridobitno združenje fizičnih oseb iste veroizpovedi, ki se ustanovi z namenom javnega in zasebnega izpovedovanja te vere ter ima lastno strukturo, organe in avtonomna interna pravila, lastno bogoslužje ali drugo versko obredje in izpovedovanje vere.« (Zakon o verski svobodi, 7)

Vsekakor je ‚verska skupnost‘ tipično sociološki izraz, ki je dostopen tudi sociologom religije, kompetentnim za njegovo obravnavo. Oni lahko preštejejo, koliko članov ima določena skupnost, kdaj se srečujejo, kako je videti obred ... Teološka vsebina dogajanja v skupnosti pa je sociologom nedostopna oz. nerazumljiva. To je naše terminološko izhodišče pri raziskovanju pluralizma v slovenski religiologiji.

4. Registracija verskih skupnosti v Republiki Sloveniji

Odnos med državo in verskimi skupnostmi, ki v njej delujejo, po svetu urejajo na različne načine. V nekaterih predvsem neevropskih okoljih ločenosti med laično in duhovno sfero še danes ne poznajo, religija pa usmerja celotno javno življenje – tako denimo v hindujskih ali zlasti nekaterih islamskih deželah, kjer religijski pravni sistem odreja

način življenja na vseh področjih in kjer laična sfera po izvirnem verskem prepričanju sploh ne obstaja (Osredkar 2021, 12). V nekaterih državah obstajajo vlade, ki imajo za odnose z verskimi skupnosti posebno ministrstvo, druge pa se težave in interesi rešujejo preko državnih uradov. Popolnoma jasno je, da dejstvo obstoja verskih skupnosti v družbi zahteva komunikacijo s civilnimi oblastniki in da ta komunikacija načelo ločenosti Cerkev od države relativizira. V Sloveniji, podobno pa tudi v drugih državah bivše Jugoslavije, ima tako imenovani urad za odnose z verskimi skupnostmi zgodovino, ki sega v čas obdobja, ko je Jugoslavijo vodila komunistična partija. Religija je bila v komunistični ideologiji obravnavana kot nekaj slabega oz. kot nekaj destruktivnega za družbo, ki jo je Komunistična partija želela ustvariti. V šolah so učili, da bo religija z razvojem znanosti izginila. Katoliška Cerkev in tudi druge verske skupnosti so bile zato obravnavane kot družbi sovražen element. Vernikov ni bilo mogoče ‚izbrisati iz družbe‘, je pa oblast želela nadzorovati voditelje verskih skupnosti. Načini takšnega nadzora so bili različni, od prisluškovalnih naprav v župniščih, samostanih in škofijskih ordinariatih ter agentov v verskih skupnostih do Urada za verske skupnosti, ki je predstavljal institucijo nadzora nad Cerkvijo in nad drugimi verskimi skupnostmi. V zadnjih letih Jugoslavije je država verskim uslužbencem registriranih skupnosti začela subvencionirati prispevke za zdravstveno in pokojninsko zavarovanje. To se nadaljuje tudi v samostojni Sloveniji, ki je v 7. členu „Ustave Republike Slovenije“ zapisala načelo ločenosti države in verskih skupnosti, hkrati pa zagotovila versko svobodo vsem, ki želijo izražati svoje versko prepričanje osebno ali v ustanovi. V letih po osamosvojitvi Slovenije je urad začel dobivati množico prošelj za registracijo novih verskih skupnosti – tudi takih, katerih vloge niso jasno izražale verske dejavnosti. Ko so vodenje prevzeli zagovorniki liberalne religiološke usmeritve, ki jo zagovarja FDV, so direktorji urada v imenu verske svobode v nekem obdobju kot versko skupnost registrirali vsako ‚nogometno društvo‘, ki je za to izrazilo željo. Urad za verske skupnosti oz. danes pisarna v okviru Ministrstva za kulturo, ki se ukvarja z verskimi skupnostmi, je v zadnjih 30 letih prejela 78 prošelj za registracijo verske skupnosti. 11 vlog je bilo takoj zavrnjenih, ker pogojev za registracijo niso izpolnjevale, nekaj skupnosti pa je bilo pozneje tudi izbrisanih. Danes je v registru, javno dostopnem na spletnih straneh ministrstva (Verske skupnosti 2023), kar 59 različnih samostojnih verskih skupnosti – velika večina je novih in javnosti popolnoma neznanih. Leta 2007 je minister Šturm položaj skušal urediti z novim „Zakonom o verski svobodi“, ki pa ga je FDV-jevska religiološka struja prikrojila po svojih željah. Zakon je bil tako večkrat popravljen, zadnji popravki so stopili v veljavo 17. 10. 2023. Kako je možno, da se je kot verska skupnost lahko registrirala katera koli skupina ljudi – tudi nevernih?

5. Religiološko razmišljanje in delovanje v digitalni dobi

Vsaka doba ima svoje značilnosti, ki vplivajo na praktično vsakdanje življenje in tudi na religijske dejavnosti. Religijsko življenje oz. versko prakso spreminjajo predvsem nove tehnologije. Industrijska revolucija je z iznajdbo parnega stroja omogočila hitrejša potovanja po kopnem in morju. Pogonske stroje je človek od takrat stalno izboljševal. Boljša in hitrejša možnost potovanja je misijonarjem omogočila širjenje dominantnih

religij v deželah tretjega sveta, omogočila je spoznavanje do tedaj neznanih ali malo znanih religij in pripadnike različnih religij prisilila v sobivanje. Zadnji dve omenjeni posledici industrijske revolucije sta v veliki meri spodbudili proces medreligijskega dialoga in postavili zametke religiologije kot znanosti. Poudarjamo izraz ‚spodbudili proces‘, ker do 20. stoletja o religiologiji in medreligijskem dialogu v polnem pomenu teh dveh pojmov še ne moremo govoriti. Še večji vpliv na religije ima informacijska revolucija, ki je z iznajdbo računalnika in interneta omogočila hiter pretok informacij. V poznih 80. letih 20. stoletja smo bili priče prehodu iz industrijske v informacijsko, z drugo besedo digitalno dobo, ki v tretjem desetletju tretjega tisočletja nudi ne le čedalje bolj zmogljive računalnike, temveč zlasti vse hitrejše internetne povezave. Posledično v sodobnem svetu nič več ne ostaja skrito ali prikrito. Tehnologijo digitalne dobe uporabljajo tudi verniki. Verske skupnosti na spletnih straneh predstavljajo svoje nauke, komurkoli pa tudi omogočajo sodelovanje pri obredih ‚na daljavo‘. Z digitalno tehnologijo je religijska praksa dobila novo obliko, spoznavanje religij nov zagon, religiologija in medreligijski dialog pa sta dosegla visoko stopnjo razvoja.

Zaradi možnosti hitrega prenosa informacij lahko kot ključno besedo digitalne dobe razumemo izraz ‚komunikacija‘. Digitalna tehnologija je namreč največji korak naredila pri omogočanju boljše komunikacije med ljudmi, komunikacija pa je najprej v službi medosebnega odnosa. Toda hiter pretok informacij, ki smo ga omenili, še zdaleč ni zagotovilo verodostojnosti informacij. Mnogo informacij, ki jih človek lahko prejme preko digitalne tehnologije, je namreč ‚lažnih novic‘, torej zavajajočih ali neresničnih, ki lahko resno ogrozijo zaupanje v medije in ljudi, ki za njimi stojijo. Uporaba družbenih omrežij zato pogosto vodi v krizo odnosov ‚iz oči v oči‘ – v realnem življenju.⁷ Vsaka komunikacija namreč še ni zagotovilo konstruktivnega osebnega odnosa: za medosebni odnos imata bistveni pomen odgovornost za drugega (Levinas 1992, 77–98) in stalnost odnosa (Lafon 1982, 61) – torej zvestoba med osebami. Ravno tema dvema kvalitetama pa se uporabniki spletnih strani, ki posredujejo informacije, oz. uporabniki družbenih omrežij zelo pogosto izogibajo. Ko torej razmišljamo o religiji v digitalni dobi, smo posebej pozorni na veliko število vernikov, ki se zaradi uporabe spletnih omrežij zatekajo v anonimnost, neodgovornost in zgolj trenutnost odnosa. Prav tako postaja jasno, zakaj lahko religiologija v digitalni dobi pri proučevanju religij vero ignorira.

Selektivno sprejemanje verskega nauka, ki ga voditelji opažajo pri vernikih digitalne dobe, se najprej odraža v spremenjeni verski praksi. Opažamo, da število pripadnikov verskih skupnosti pada, toda še pomembnejše je dejstvo, da se spreminja verska praksa. Zapovedano izražanje vere je namreč postalo nedosledno (neredno obiskovanje verskih obredov) oz. se je spremenilo. V tradicionalnem – vaškem – okolju je verski obred (nedeljska maša ali molitev v džamiji) zagotavljal in ohranjal povezavo med verniki. Če je posameznik pri skupnem obredu nekajkrat manjkal, se je

⁷ Trditev utemeljujemo z raziskavami, ki so objavljene v *Advances in Intelligent Systems and Applications-Volume 1*, zborniku mednarodnega simpozija ICS 2012 v Hualienju (Tajvan), 12.–14. decembra 2012, kjer v poglavju ‚Can Internet Usage Positively or Negatively Affect Interpersonal Relationship?‘ raziskovalci Chih-Hung Ali, Chunn-Ying Lin, Vheng-Hung Chen, Hwei-Ling Gwung in Chia-Hao Li trdijo, da uporaba družbenih omrežij na internetu sicer lahko pozitivno vpliva na virtualne odnose, medtem ko na odnose ‚iz oči v oči‘ – torej na medosebne odnose v realnem svetu – vpliva negativno.

občestvo spraševalo, kaj je z njim narobe. Vsak je namreč vsakega poznal, posamezniki so bili med seboj povezani v občestvo. V digitalni dobi pa se, kot smo že omenili zgoraj, mnogo posameznikov osebnim odnosom izogiba, zato je njihovo sodelovanje pri obredu brezosebno oz., če je le mogoče, anonimno. Mnogi verniki obrede spremljajo preko elektronskih medijev ali pa se – kot katoličani – maše nekajkrat letno udeležijo v romarskih središčih in zakramente prejmejo tam; v domači župniji pa se župniku izogibajo, da jih ne bi ogovoril in spraševal, zakaj ne hodijo k maši doma. Ko torej danes govorimo, da se obisk pri obredih v katoliških župnijah zmanjšuje (v romarskih svetiščih pa se povečuje), mislimo na krizo funkcije povezovanja – mislimo torej na krizo odnosa. Ker pa je odnos bistvena lastnost človekovega bivanja («človek kot oseba se v odnosu do drugega prepoznava kot bitje odnosov» [Osredkar 2022, 569]), lahko rečemo, da je v krizi človek sam, kar nam psihologi, sociologi in demografi dopovedujejo čedalje pogosteje. ‚Otroci digitalne dobe‘ se medosebnim odnosom izogibajo. Tudi pri registraciji novih verskih skupnosti v Sloveniji, kjer gre za religijo brez vere, vidimo karakteristiko mišljenja digitalne dobe. Vera je namreč odnos vernika z Bogom. Če se v digitalni dobi posamezniki medosebnim odnosom izogibajo, je razumljivo, da – v kontekstu digitalnega mišljenja – vera postane za religijsko dejavnost nepomembna. S preprosto analizo delovanja slovenskega urada/pisarne za verske skupnosti pridemo do zaključka, da registracija z vpisom na ‚državni‘ seznam verskih skupnosti v Sloveniji ni potrdilo ali zagotovilo, da se člani registriranih skupnosti res ukvarjajo z versko dejavnostjo. Zastavlja se torej vprašanje, ali ima neka ustanova, pa čeprav je to državni urad, oblast in sposobnost, da sodi in razsodi, kdo v državi se z versko dejavnostjo ukvarja oz. kdo veruje – in kdo ne?

6. Medreligijski dialog v službi priznavanja verskih skupnosti

Pred nekaj več kot tridesetimi leti je Slovenija dosegla svojo državnost: 25. junija 1991 je razglasila politično samostojnost. Toda sama razglasitev samostojnosti še ni zadoščala, da bi Slovenija v politični strukturi sveta zares postala enakopraven subjekt. Tudi ne obstaja neka ‚nadustanova‘, ki bi državnost potrjevala in podeljevala – niti Organizacija združenih narodov nima te oblasti. Našo državo so torej morale priznati vse do tedaj že obstoječe politične entitete – tako je bilo v človeški zgodovini vedno in tako je tudi danes. Vidimo, kako si za mednarodno priznanje prizadevata Kosovo ali Palestina. Država, ki je nihče ne prizna, ki nima diplomatskih odnosov z drugimi, v bistvu (zanje) ne obstaja. Priznanje pa se zgodi z ‚dialogom‘. Enostavno povedano – dialog sam pomeni priznanje. Ko se namreč politiki pogovarjajo, je to znamenje, da se njihove države priznavajo. Ignoranca oz. nekomunikacija pa pomeni nesprejemanje oz. nepriznavanje državnosti. Odnos med subjekti oz. dialog daje identiteto in omogoča bivanje – tudi verskim skupnostim. Zakaj?

Odnos omogoča obstoj ‚mene‘ in ‚tebe‘. Ko ‚jaz‘ nagovori ‚tebe‘, iz njega ustvari osebo oz. jo prepozna kot osebo. Buber pravi, da vzajemno razmerje človeka vzpostavlja kot osebo in ga kot osebnost oblikuje (Buber 1999, 125). Mateja Pevc Rozman v prispevku „Oseba in dialog: medsebojnost kot ontološki temelj dialoga pri

Martinu Bubru“ izpostavlja filozofovo opredelitev človeka kot bitja, ki se na drugega osredotoči z namenom, da bi z njim komuniciral (Pevec Rozman 2021, 26). Komunikacija pa je za človeško življenje temeljna, ker zunaj odnosa ni življenja. Branko Klun vidi to spoznanje tudi v Rosovi sociologiji, ko pravi: »Če prevedemo v Rosov besednjak: svet je odvisen od človekovega odnosa do njega.« (Klun 2022, 540) V tem kontekstu se tudi vernik v versko skupnost vključuje po logiki odnosa. Krajnc pravi, da »imajo obredi in z njimi obredni dialog pomembno integracijsko moč vključevanja posameznikov v družbo, krepitve duha skupnosti, utrjevanja avtoritete vodstva in njihovih vrednot, reševanja neravnovesja v družbi, ohranjanja kulture in procesa preobrazbe iz ‚jaz‘ v ‚mi‘, pri kateri nečlani postanejo člani, spori se razrešijo in tisti, ki so se nekoč bali sprememb, postanejo del njih.« (Krajnc 2022) Dialog med verskimi skupnostmi je v bistvu obred, ki tem skupnostim daje identiteto. Ko razpravljamo, kaj omogoča subjekte, lahko od Bubra stopimo korak naprej in ponovimo, kar je bilo že omenjeno v uvodu v to razpravo. Levinas namreč v tej točki Bubra nadgrajuje – ne namreč kar vsako komuniciranje med subjekti, za pravi medosebni odnos je potrebna odgovornost za drugega (Levinas 1992, 77–98). Lafon pa v svoji relacijski teoriji trdi, da je potrebna še stalnost (Lafon 1982, 61). V tem smislu dialog dobi funkcijo sprejemanja in priznavanja drugega – ne le, ko govorimo o nastajanju novih političnih entitet, temveč tudi pri pojavu novih verskih skupnosti. Nobena ustanova, noben urad ne more skupini ljudi potrditi religijske identitete. Samo medreligijski dialog ima funkcijo priznavanja, da je neka skupnost zares verska skupnost, in samo medreligijski dialog ima ‚sposobnost‘ podeljevanja religijske identitete.

7. Sklep

Bistvo pluralnega razmišljanja pri slovenskih religiologih je v opredelitvi odnosa med vero in religijo. Religiologi s teološko formacijo trdijo, da znanstvenik, ki nima izkušnje vere, bistva religije ne razume, zato načina izražanja vere pri članih neke verske skupnosti ne more v polnosti razumeti. V prispodobi: človek, ki ni še nikoli sedel za volan avtomobila, ne more soditi o kvaliteti avtomobilov posameznih izdelovalcev. Religiolog brez osebnega izkustva vere se pri proučevanju verskih skupnosti za njihovo prepoznavanje in vrednotenje lahko poslužuje zgolj socioloških ali filozofskih meril. Ko so Urad za verske skupnosti vodili religiologi brez osebnega izkustva vere, so torej v Sloveniji registrirali veliko število verskih skupnosti, ki nimajo verskih prvin in tudi nimajo nobenih povezav z drugimi verskimi skupnostmi – izhajali so namreč iz prepričanja, da za religijo vera, ki je tudi niso zaznavali, ni potrebna. Razumevanje in prepoznavanje verovanja je eksaktni znanosti nedosegljivo, ravno tako ga ne more prepoznati politik ali uslužbenec na nekem uradu. Religiologi z sociološko formacijo, ki se opredeljujejo za ateiste, medtem menijo, da vernik – torej pripadnik neke verske skupnosti – o religiji ne more govoriti objektivno.

V našem prispevku skušamo preseči ‚avtoritarno‘ podeljevanje religijske identitete in zato poudarjamo, da religijsko identiteto skupnosti dokazuje in podeljuje medreligijski dialog. Skratka, Ministrstvo za kulturo v Sloveniji zgolj registrira, kdo

bo imel zakonske ugodnosti in dolžnosti, ki jih za verske skupnosti določa državna zakonodaja. Nima pa sposobnosti, da bi posameznim skupinam potrjevalo religijsko identiteto. Zato mnoge od teh skupnosti ostajajo v anonimnosti, informacij o njihovi dejavnosti ni mogoče najti niti na spletnih straneh. Med njimi in drugimi verskimi skupnostmi ni dialoga, nekatere pa so tudi že prenehale delovati in so bile iz registra, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, izbrisane. To pa so tri značilnosti razmišljanja in delovanja v digitalni dobi.

Rojevanje novih verskih skupnosti ni nič novega. V zgodovini človeštva se je to vedno dogajalo. Ko se je krščanska skupnost v Izraelu začela doktrinalno in tudi administrativno ločevati od judovske skupnosti, so nekateri judje želeli apostole pobiti,

»toda v zboru je vstal farizej z imenom Gamáliel, učitelj postave, ki je med vsemi ljudmi užival velik ugled. Vêlel je, naj apostole za nekaj časa pošljejo ven. Nato je spregovoril: »Možje Izraelci, dobro preudarite, kaj nameravate narediti s temi ljudmi! Pred časom se je dvignil Tevdá, ki se je izdajal za nekaj posebnega in je imel kakih štiristo privrženecv; ubili so ga in vsi, ki so mu zaupali, so se razkropili in izginili. Za njim se je v času ljudskega štetja dvignil Juda iz Galileje in potegnil ljudstvo za sabo; tudi tega so ubili in tisti, ki so mu zaupali, so bili razkropljeni. In zdaj vam pravim: roke proč od teh ljudi in izpustite jih! Zakaj če sta njihov načrt in njihovo početje od ljudi, bosta propadla; če pa izhajata od Boga, jih ne boste mogli uničiti, temveč se boste znašli v boju proti Bogu.« (Apd 5,34-39)

Kratika

SRD – Slovensko religiološko društvo.

Reference

- Buber, Martin.** 1999. *Problem človeka*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Chih-Hung Ali, Chunn-Ying Lin, Vheng-Hung Chen, Hwei-Ling Gwung in Chia-Hao Li.** 2012. Can Internet Usage Positively or Negatively Affect Interpersonal Relationship? V: *Advances in Intelligent Systems and Applications*. Zv. 1, 373–382. Berlin: Springer.
- Etični kodeks Slovenskega religiološkega društva.** 2023. Ljubljana. Hrani avtor članka.
- Jurekovič, Igor.** 2018. Prelomi primerjalne religio-logije. V: *Poletna šola sociologije*, 26–39. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2023. Onkraj redukcije religije na verovanje: zakaj konceptualizirati telo v preučevanju religije. *Družboslovne razprave* 39, št. 102:37–62.
- Klun, Branko.** 2022. Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:535–546. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/klun>
- Krajnc, Slavko.** 2022. Človek kot obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:781–798. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/krajnc2>
- Lafon, Guy.** 1082. *Le Dieu commun*. Pariz: Editions du Seuil.
- Levinas, Emmanuel.** 1992. *Ethique et infini*. Pariz: Fayard.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Šeriat in avtonomija Afganistana. *Slovenski čas* 137:12.
- . 2022. Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:561–571. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/osredkar>

- Pevc Rozman, Mateja.** 2021. Oseba in dialog («das Zwischen») kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/pevec>
- Religijski leksikon.** 2007. Uredila Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Modrijan: Ljubljana.
- Statut Slovenskega religiološkega društva.** 2023. Ljubljana. Hrani avtor članka.
- Stres, Anton.** 1985. *Moderni ateizem*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ustava Republike Slovenije.** 1991. Pravno-informacijski sistem. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=USTA1> (pridobljeno 11. 10. 2023).
- Verske skupnosti.** 2023. Ministrstvo za kulturo. <https://www.gov.si teme/verske-skupnosti/> (pridobljeno 26. 9. 2023).
- Zakon o verski svobodi.** 2007. Pravno-informacijski sistem. <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4008> (pridobljeno 11. 10. 2023).



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 935—943

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 159.922.2:004.9

177.82:004.9

DOI: 10.34291/BV2023/04/Trontelj

© 2023 Trontelj, CC BY 4.0

Nik Trontelj

Vera – odgovor na osamljenost sodobnega človeka v luči osnovnega bogoslovja

Faith – the Answer to Loneliness of Contemporary Man in the Light of Fundamental Theology

Povzetek: Razvoj spletnih oblik medčloveške komunikacije v digitalni dobi je kljub neomejeni ponudbi za navezovanje stikov mnoge posameznike pahnil v družbeno izolacijo in osamljenost. Z nastankom in uporabo novih sredstev komunikacije pristni medčloveški odnosi v sodobnem svetu – ironično – slabijo. V prispevku zagovarjamo tezo, da človeku življenje lahko osmisli le vera v Boga, ki se rojeva v odnosu do drugega človeka – biti veren pomeni premagovati lastno izoliranost in iti ‚iz sebe‘ drugemu nasproti. Na ‚digitalno osamljenost‘ zato odgovarjamo z vero: odnos do Boga udejanja v ljubezni do bližnjega in posameznika v polnosti uresničuje kot osebo. Svoje razmišljanje¹ utemeljujemo na teološkem nauku izbranih predavateljev osnovnega bogoslovja, ki so v zadnjih petdesetih letih poučevali na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Ključne besede: vera, osamljenost, digitalna doba, osnovno bogoslovje, medosebni odnosi

Abstract: The development of online forms of interpersonal communication in the digital age has plunged many individuals into social isolation and loneliness, despite the unlimited offer for establishing contacts. With the emergence of new means of communication in the modern world, authentic interpersonal relationships are ironically weakening. In the article, we argue that faith in God alone, which is born in relation to another person, can give meaning to human life. Being faithful means overcoming self isolation and going “out of yourself” towards the other. The answer to “digital loneliness” is faith, which manifests the relationship to God in love for another person and fully realizes the individual as a person. Our thinking is grounded in the theological teachings of selected lecturers of fundamental theology who have taught at the Faculty of Theology in Ljubljana within the past fifty years.

Keywords: faith, loneliness, digital age, fundamental theology, interpersonal relationships

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

1. Uvod

Človek je z razvojem znanosti v prihodnost gledal optimistično. Od prejšnjega stoletja poteka pospešen tehnološki razvoj, ki je v življenje človeka prinesel marsikaj koristnega – pomislimo na medicinske dosežke, ki lajšajo bolezni in omogočajo bolj zdravo življenje. Toda očitno je, da je ta razvoj prinesel tudi bistvene spremembe v človekovem družabnem življenju in njegovih medosebnih odnosih. Lahko rečemo, da je zadnjih 50 let v zgodovini človeštva edinstvenih: digitalni mediji so namreč družbeno življenje povsem preobrazili in medčloveške odnose optimizirali na najosnovnejšo izmenjavo informacij (Voiskounsky in Soldatova 2019, 24–25). Na področju poslovnih odnosov smo živa medčloveška srečanja nadomestili z robotizacijo in digitalizacijo delovnih mest, spletnim nakupovanjem, izvajanjem delovnih obveznosti od doma itd. Razvoj spletnih oblik medčloveške komunikacije pa je pomembno vplival tudi na zasebne stike med ljudmi in – čeprav nudi obilo možnosti za prijateljsko druženje – mnoge posameznike pahnil v družbeno izolacijo in osamljenost (Xu in Takai 2020, 99). Z nastankom novih sredstev komunikacije v sodobnem svetu, ironično, slabijo pristni medčloveški odnosi. Komuniciramo z naravo, ne znamo pa se več pogovarjati s človekom ob sebi. Mladi kljub neomejenim možnostim za navezovanje stikov z vrstniki z vsega sveta hrepenijo po globljih in bolj neposrednih odnosih (Globokar 2018, 546; 553). Človek je v dobi informacijske tehnologije in njenega razvoja vedno bolj osamljen, izoliran in pasiven, kar je že pred skoraj tremi desetletji napovedal francoski mislec Paul Virilio (1996, 33).

Jasno postaja, da tehnološki napredek človekovih pričakovanj po dobrem življenju sam po sebi ne more izpolniti. Četudi bi, denimo, znanstvenikom s pomočjo medicine človeka uspelo narediti nesmrtnega in mu zagotoviti trajno ugodno zdravstveno stanje, kar poskušajo nekateri transhumanisti, to človeku življenja ne bi moglo osmisliti – človekovega hrepenenja po srečnem in polnem življenju, kar v religiozni govorici imenujemo odrešenje, ne more izpolniti tehnologija. Prepričani smo, da človeku življenje lahko osmisli le vera, saj človek ne živi »samo od kruha« (Mt 4,4). Vera je v svojem bistvu odnos, ki ga poraja sleherni medčloveški odnos (Osredkar 2019, 665). Če slabijo pristni odnosi med ljudmi, slabi tudi vera. Vera je za človeka pomembna, ker ga v izkušnji Presežnosti dviga od zgolj naravnih zakonitosti življenja na raven duhovnega sveta odnosov (2022a, 567). V kontekstu religije lahko besedo Presežno enačimo z besedo Bog. Vera je odnos do Boga, ko človek zaradi zavesti o lastni nepopolnosti hrepeni po pravičnosti, usmiljenju, čistosti v srcu in miroljubnosti (Bohak in Krašovec 1979, 231). Te kategorije pa doživlja in živi v odnosu do bližnjega.

Vidimo, da je odnos do drugega zibelka vere, zato se polnost življenja meri s kvaliteto odnosa. Nesmrtnost človeka, za katero si prizadeva tudi tehnološki napredek, ne pomeni ohranjanja posameznikovega biološkega življenja. V kontekstu religije in zlasti krščanstva nesmrtnost človeka ne pomeni preprečevanja naravne smrti, ampak večno ohranjanje občestva z Bogom (Waters 2015, 150). Življenje v polnosti (ali bivanjski smisel) ne pomeni števila preživetih dni, temveč biti v odnosu z Bogom oziroma imeti vero, ki jo živimo v odnosu s slehernim drugim. Če

je človek brez povezave z duhovnim božjim svetom mrtev (Trstenjak 1973, 78), potem je zgolj vera tista, ki človeku daje polnost življenja. Naša teza je, da lahko človekovo življenje (tudi) v dobi tehnološkega razvoja osmisli le vera.

Tehnološki razvoj in spremembe sodobnega načina življenja teologijo izzivajo k premisleku. Posebej sedANJI čas krize odnosov in nihilizma, ki ga v neki meri spodbujajo tehnična sredstva brezosebnega komuniciranja, kliče po ubeseditvi smiselnosti vere v Boga. Že drugi vatikanski cerkveni zbor je opazal prepad med tehničnimi iznajdbami in vprašanji človekovega smisla: »Človeštvo dandanes začudeno strmi nad svojimi iznajdbami in nad svojo lastno močjo. Toda pogosto ga vznemirjajo tesnobna vprašanja, kako se bo svet nadalje razvijal, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, kakšen smisel imajo navori človeka kot posameznika in v skupnosti, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi.« (CS, 3,1)

K predstavitvi razlogov za versko življenje je na poseben način poklicana osnovna teologija (osnovno bogoslovje), ki ima nalogo govoriti o pomenu vere in lepoti krščanskega verovanja v različnih časovnih obdobjih in kulturnih okoljih. Naše razmišljanje o pomenu vere kot osebnega odnosa do Boga bomo utemeljili na podlagi teološkega nauka izbranih predavateljev osnovnega bogoslovja, ki so poučevali na Teološki fakulteti v Ljubljani. Skladno s temo našega prispevka bomo upoštevali teologe, ki so delovali po zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru, saj je čas zadnjih petdesetih let doba pospešenega tehnološkega razvoja. To so teologi Franc Rode, Drago Ocvirk in Mari Jože Osredkar. Temeljna izhodišča teh avtorjev bomo predstavili kot možen odgovor na osamljenost sodobnega časa in pokazali pomen osebne vere v Boga za izpolnjeno življenje.

2. Osamljenost – rak rana našega časa

Človek danes na mnogih področjih s pridom uporablja sredstva, ki jih nudi tehnološka razvitost, in si s tem upravičeno izboljšuje življenjske pogoje. Vendar se je treba zavedati tudi stranpota tehnološkega razvoja, ki kakovost človeškega življenja znižujejo: uničevalna moč atomske in jedrske energije, ozonska luknja (Grmič in Rajhman 1978, 7; Ocvirk 1998, 216), na drugi strani pa moč digitalnih sredstev in razširjene zlorabe človeških odnosov na medmrežju v smeri sovražnosti, nasilja, kršenja spolne nedotakljivosti, kibernetских napadov in spletnih prevar (Vicini in Brazal 2015, 153; Kodongan in Pandie 2022, 39). Vatikanski Dikasterij za komunikacijo je 28. maja 2023 izdal pastoralno pismo z angleškim naslovom „Towards Full Presence“, v katerem je opozoril pred zapiranjem isto mislečih nasproti drugačnim v spletnih medijih, saj gre za krepitev individualizma in širjenje nasilja („Towards Full Presence“, 15–16). Človek kot uporabnik in deležnik spletnih družbenih omrežij postaja žrtev ujetosti v strah in osamo. Brezosebna komunikacija, nezaupanje in pomanjkanje čustvene bližine zlasti mlade vodijo v naraščajočo osamljenost, zato nekateri govorijo o pojavu »digitalne osamljenosti« (Brennan 2021, 229; Gultom in Simanjuntak 2022, 18–19). Naše kulturno okolje prizadevata osamljenost in izoliranost („Towards Full Presence“, 54). S pojavom vsesplošne modernizacije

človeškega življenja se torej širi tudi osamljenost mnogih posameznikov. Ne pravimo, da so osamljenost ustvarili tehnični pripomočki, vendar pa ni mogoče zanikati, da uporabnike zaradi nadomeščanja živih stikov z virtualnimi poznanstvi pogosto vodijo v družbeno izolacijo in jih izpostavljajo njeni nevarnosti (Globokar 2018, 552). Pomenljivo je, da se prav v kulturi izobilja zaradi pomanjkanja življenjskega smisla dogajajo samomori (Juhant 2013, 336–337; Osredkar 2019, 658). To je vsaj posredno posledica izključitve Boga iz skupne in posameznikove zavesti (Juhant 2013, 344) – torej pomanjkanja vere.

Skladno s tezo našega prispevka trdimo, da je odgovor na bivanjsko osamljenost sodobnega človeka le vera, ki lahko osmisli življenje. Posameznik in družba se ureničujeta le v dialogu, zato je vloga vere in religije – ki predpostavljata odnos z Bogom in med ljudmi – za preseganje individualizma, osamljenosti in (samo)uničevalnih teženj nepogrešljiva (346). Da je vera kot človekov osebni odnos do Boga za preživetje družbe in človeka potrebna v samem temelju, je pomembna misel ljubljanskih fundamentalnih teologov, ki jih obravnavamo v prispevku.

3. Vera prinaša polnost življenja

Vero pojmuje kot človekov osebni odnos do Boga, ki zajema vse vidike njegove osebnosti: zmožnost komuniciranja, čustvovanja, razumevanja itd. Le dialoška vera zmora človekovo življenje v polnosti osmisлити in preseči posameznikovo izoliranost od sveta. Še pred kratkim – globoko v dvajsetem stoletju – je v uradni katoliški teologiji prevladovalo sholastično razumevanje vere kot razumskega sprejemanja božjega nagovora. Šele drugi vatikanski cerkveni zbor (1962–65) je poudaril komunikacijsko naravo vere kot dialoga med Bogom in človekom (BR, 2), zato je razumevanje ‚filozofske‘ vere preraslo v zavedanje o njeni osebni in bivanjski razsežnosti. Vera odtlej v koncilskem duhu pomeni predvsem zaupanje in izročitev Bogu, srečanje človeka z živim Bogom (Rode 1979, 143). V svetu, kjer so medčloveški odnosi izpraznjeni in skrčeni na najmanjšo možno mero, je živega Boga težje srečati. Vendar v našem razmisleku izhajamo iz dejstva, da je tudi sodobni človek tehnične dobe – naslovník pričujočega prispevka – človek upanja (Grmič in Rajhman 1978, 7–11), tj. bitje hrepenenja po preseganju samega sebe v iskanju drugega.

V nadaljevanju bomo s pomočjo uvidov navedenih teologov s Teološke fakultete poskusili odgovoriti na pojav osamljenosti našega časa. V duhu personalizma so vsi obravnavani teologi poudarjali pomen odnosa za preživetje človeka kot osebe, ki se uresničuje v komunikaciji s sočlovekom in Bogom. Pokazali bomo, da vera človeškemu življenju prinaša smisel in lepoto.

4. Osebno srečanje z Jezusom Kristusom

Kristjani vseh časov svoje življenje usmerjajo k Jezusu Kristusu, ki ga prepoznavajo kot Odrešenika – v njem lahko najdejo ključ za razumevanje svojih življenjskih

vprašanj. Osebno srečanje z živim Jezusom, ki je dejanje vere, je središčni motiv razprave o odrešenju pri dr. Francu Rodetu. Zgodovinski okvir njegovega teološkega snovanja predstavlja socialistični družbeni red, ki je racionalnost religije zanikal (Stres 1979, 80). V vsebinskih poudarkih razprave pri Rodetu najdemo pomene, s katerimi lahko opozorimo na smisel vere tudi za osamljenega človeka sodobnega časa.

Psihološke raziskave ugotavljajo temeljno povezanost med osamljenostjo in pomanjkanjem vere, saj je vera človeški naravi lastna (Le Roux 1998, 175). Zavračanje vere namreč pomeni zavračanje odnosa, kar človeka oddaljuje od polnosti življenja. V tem smislu Rode pravi, da je bistvo osebne sreče odpiranje drugemu – bistvo pekla pa osamljenost zaradi sebičnosti (1969, 51). V našem okolju je človeku danes težje priti do trdnega verskega prepričanja in osebne pripadnosti Bogu, kar je posledica večstoletnega znanstvenega in tehničnega razvoja, ki je zmanjšal posameznikovo zmožnost dojemanja skrivnosti (Rode 1977, 119; 130–131; Greeley 2004, ix). Skupaj z Rodetom se sprašujemo, kako lahko človek tehnične civilizacije pride do vere. Rode odgovor išče v antropoloških danostih človeka, ki Boga lahko prepozna na podlagi osnovnih bivanjskih izkustev in notranjega doživljanja sveta. To so eksistencialni razlogi – vprašanje rojstva in smrti, obstoj sveta, občutek negotovosti ob nesrečah, ranjenost v okviru medčloveških odnosov itd. (Rode 1979, 178–182). Avtor se obenem zaveda, da pri sodobnem človeku zmožnost pristnega spraševanja o temeljnih vprašanjih slabi. Res je o nekem temeljnem izkustvu Resničnosti v vsakem človeku možno govoriti (Bohak in Krašovec 1979, 154), vendar pa se zdi, da sodobnega človeka bolj kot iskanje filozofskih odgovorov na bivanjska vprašanja nagovarja relacijska narava vere kot osebnega odnosa z Bogom. Rode zato odgovor o možnosti verskega izkustva v sodobnem času išče v smeri osebnega odnosa med Bogom in človekom, ki je po svoji strukturi jaz – Ti podobno razmerju med ljudmi (Rode 1979, 110; 197). Vera namreč Rode opredeljuje zlasti kot osebno privrženost Bogu, ki za kristjana pomeni iskanje Kristusa in srečanje z njim (2009, 11).

Vendar kako lahko človek Jezusa Kristusa, božjega Sina, ki mu prinaša smisel življenja, sploh sreča? To lahko stori le z odpovedjo samozadostnosti in sebičnosti (209). Človeku našega časa, v katerem vlada »hladna birokracija in tehnika« in kjer je družba »polna surovosti, nasilja, grobosti in nepoštenosti; ki veliko govori o humanosti, te pa je vse manj v medčloveških odnosih«, Kristus prinaša vabilo k medsebojni ljubezni in mu osmišlja življenje (207). Biti veren v času digitalne osamljenosti pomeni premagovati lastno izoliranost in iti ‚iz sebe‘ nasproti drugemu. Usmerjenost k drugemu postane kot temeljna zahteva verskega življenja razumljiva v kontekstu krščanstva, ki ljubezen postavlja za najvišjo vrednoto (Rode in Grmič 1971, 16). Vera, ki se rojeva iz živega srečanja s Kristusom v zgodovini, mora človeka voditi v konkretna dejanja ljubezni do sočloveka. Nihče ne more živeti verskega odnosa ljubezni zunaj povezanosti z Bogom in sočlovekom, saj kristjan v slehernem bližnjem prepozna božje obličje (Osredkar 2016a, 131). Pot vere je nasprotna medosebni otopelosti sodobnega časa.

5. Živeti vero v odnosu do vsakega človeka

O pomenu medčloveške komunikacije v krščanski veri še bolj temeljito pišeta Drago Ocvirk in Mari Jože Osredkar, ki na področju osnovnega bogoslovja v slovenskem prostoru v zadnjih desetletjih veljata za vodilna teologa. Oba sta teološki študij opravila na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer ju je oblikovala zlasti teologija odnosa Guyja Lafona (Osredkar 2020, 83–84).

Podobno kot Rode (1979, 209) tudi njegova naslednika na Teološki fakulteti v kontekstu odnosa do bližnjega in tudi do Boga poudarjata nujnost človekove odpovedi samozadostnosti (Ocvirk 1995, 329; Osredkar 2016b, 19–20; 23; 2019, 665). Osredkar kot pripadnik Lafonove šole o veri razmišlja na področju odnosov. Pomen odpovedi razlaga v kontekstu teološko-relacijske teorije, ki pravi, da odnos sestavljata dimenziji prisotnosti in odsotnosti. To sta temeljni sestavini, ki sestavljata vsak odnos. Navzočnost oseb v medčloveškem odnosu pomeni njuno bližino – vera pa se začne tedaj, ko drugega lahko prepoznam tudi v njegovi odsotnosti. Lahko si predstavljamo fizično, čustveno ali drugo vrsto odsotnosti. Vsak človek v odnosu do drugega odnos vere že živi, če tega drugega prepozna tudi v različnih oblikah odsotnosti. V okviru te teorije odpoved v odnosu pomeni sprejemanje odsotnosti drugega, kar omogoča preživetje odnosa ter odpira vrata veri. O veri v Boga govorimo, ko človek pride do temeljnega izkustva o presežnosti odnosa: da drugi v odnosu obstaja tudi v odsotnosti, ko ga ne vidim, ne slišim – da torej obstaja še nekaj več kot materialni svet (Osredkar 2021, 864). V tej izkušnji se znajde v odnosu do Presežnega (2022a, 567). Človek se je v odnosu z drugim srečal s tem, kar je poimenoval Bog (2016a, 21). V tem smislu ima lahko tudi komunikacija po spletnih omrežjih pri ohranjanju odnosa pozitivno vlogo (Globokar 2018, 552) in predstavlja možnost izkušanja Presežnega, če partnerja prepoznavamo v njegovi fizični odsotnosti.

Jasno je, da lahko vera osmisli življenje oziroma vodi k polnosti življenja le pri uresničevanju v odnosu do drugega človeka, kot pravi Kristus v Matejevem evangeliju: »Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25, 40) Kristjan mora svojo vero ob posnemanju Kristusa živeti najprej v odnosu do drugega: odpiranje drugemu in preseganje zapiranja vase je pot vere, ki v temelju odgovarja na bivanjsko izpraznjenost osamljenega človeka. Ocvirk in Osredkar poudarjata personalistično podobo vere, usmerjene k sočloveku. Pomembna je odgovornost za drugega, medsebojno duhovno bogatenje, služenje in darovanje, ljubezen, samouresničevanje v odnosu do drugega (Ocvirk 1992, 173; 2006, 12; 201; Osredkar 2021, 864). Človek lahko veruje, ker je povezan z drugimi, ker je bitje odnosov. Bolj kot se zaveda pomena odnosov, bolj hrepeni po presežnem in bolj uresničuje odnose z drugimi (Osredkar 2022b, 74). Treba pa je opozoriti, da ni vsak medčloveški stik pravi odnos, ki bi človeka vodil do presežnosti vere. V okviru naše razprave lahko rečemo, da vsaka oblika spletne komunikacije še ne pomeni pristnega odnosa med dvema subjektoma, saj odnos zahteva odgovornost za drugega, odločitev in dejavnost zanj (2016b, 19). Prav te razsežnosti pa v brezosebnih in instantnih srečanjih na spletu pogosto manjkajo.

Iz dosedanjih ugotovitev smo spoznali, da je človekova osamljenost posledica pomanjkanja vere. V okviru teologije odnosa lahko rečemo, da posameznik v svojih odnosih drugega ne prepozna v njegovi odsotnosti, in tudi, da v slehernem drugem ne prepozna Kristusa, saj v drugem ne vidi več kot fizično telo. Drugi ga v svoji nedoumljivosti ne vznemirja in v njem ne sluti podobe Boga. Osamljenost lahko opredelimo kot neskladje med posameznikovimi željami in pričakovanji o medčloveških odnosih ter njegovimi dejanskimi odnosi z drugimi. Osamljen človek hrepeni po določeni vrsti odnosov – in odklanja nezadovoljive medčloveške odnose (Yavich, Davidovitch in Frenkel 2019, 12). Razvidno pa je, da hrepeni po odnosu z drugim in išče polnost odnosa. Krščanstvo pa pot do polnosti odnosa kaže s sprejemanjem slehernega drugega. Treba je premagati razdaljo, ki posameznika ločuje od bližnjega. To je možno le z dopuščanjem njegove drugačnosti. Osredkar poudarja, da dopuščati drugačnost drugega pomeni prepoznati osebo v njeni odsotnosti – za vernika to pomeni v odnosu do človeka prepoznati Boga (2016b, 23). V moči vere smo sposobni drugega sprejeti in preseči strah pred ločenostjo od drugih, ker drugega kljub njegovi oddaljenosti sprejemamo za partnerja v odnosu.² Le ohranjanje vere oziroma ohranitev Boga v medčloveških odnosih človeka rešuje (Ocvirk 2008, 71).

6. Zaključek

Tehnološka sredstva odnose med ljudmi pogosto slabijo: človeka odtegujejo od (kakovostnih) odnosov z bližnjimi (Kodongan in Pandie 2022, 42). To se je pred desetletji pokazalo tudi ob večtedenskem izpadu električne energije v ZDA, ko so ljudje pričevali o ponovnem zblizanju z družino in sosedmi. Ob odsotnosti vpliva tehnoloških medijev v ospredje stopi zanimanje za sočloveka – in odnos do bližnjega se spremeni (Ocvirk 2006, 17).

V našem prispevku vero razumemo kot odnos do Boga, ki se dogaja v območju odnosov med ljudmi – pomanjkanje pristnih odnosov v našem času pomeni tudi nezmožnost poglobljanja vere. Čeprav sodobni elektronski pripomočki uporabnikom prinašajo različne vrste zabave, posameznika pogosto zapirajo v osebni svet osame in neizpolnjenih pričakovanj, saj ob pomanjkanju fizičnega stika in odsotnosti neverbalne komunikacije, ki medosebne odnose v resničnem življenju pomembno zaznamuje, ne zmorejo razviti svoje osebnosti in empatije do brezosebnega drugega (Globokar 2018, 550).

Človek nujno hrepeni po življenjskem smislu, odrešenju – in je tudi danes bitje upanja (Janžekovič 1966, 3; Grmič in Rajhman 1978, 11; Osredkar in Harcet 2012, 50). V razpravi smo želeli pokazati, da vera prinaša nove možnosti človekovega osebnega razvoja, ki se nujno uresničuje v odnosu do drugega. Zagovarjamo trditve, da na področje presežnega vstopa vsak človek – čeprav se tega ne zaveda (Osredkar 2022a, 568). Hrepenenje po odnosu z drugim je hkrati hrepenenje po

² Gre za različne oblike oddaljenosti: fizične, čustvene, idejne, duhovne itd.

Presežnem. Ob šibkih medčloveških odnosih, ki so značilni za digitalno dobo, je naloga osnovnega bogoslovja sodobnemu človeku – uporabniku digitalnih medijev – predstaviti lepoto krščanske vere, ki človeškemu življenju prinaša resnični smisel. S pomočjo teologov, ki so v preteklih desetletjih delovali na Teološki fakulteti in znanstveno sooblikovali slovensko teološko misel, smo vero opisali kot življenjsko dobrino, ki človeku omogoča boljše življenje in ga kot osebo v polnosti uresničuje. Obravnavani teologi vero razumejo zlasti kot osebni odnos človeka z Bogom – ne zgolj kot poznavanje verskega nauka. Skupaj z njimi lahko zaključimo, da je odgovor na ‚digitalno osamljenost‘ le vera, ki odnos do Boga udejanja v ljubezni do bližnjega (2021, 865). Povabilo k večji meri ljubezni je aktualno tudi (in predvsem) za človeka sedanjega časa.

Kratici

BR – Koncilski odloki 2004 [O božjem razodetju].

CS – Koncilski odloki 2004 [O Cerкви v sedanjem svetu].

Reference

- Bohak, Janko, in Jože Krašovec.** 1979. *Zakaj ni(sem) kristjan*. Celje: Mohorjeva družba.
- Brennan, Edward.** 2021. Digital Loneliness. V: Gabriele Balbi et al., ur. *Digital Roots: Historicizing Media and Communication Concepts of the Digital Age*, 229–244. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.
- Dikasterij za komunikacijo.** 2023. Towards Full Presence: A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media. Vatican. 28. 5. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_en.html (pridobljeno 17. 8. 2023).
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of digital media on emotional, social and moral development of children. *Nova prisutnost* 16:545–560. <https://doi.org/10.31192/np.16.3.8>
- Greeley, Andrew M.** 2004. *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: a Sociological Profile*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Grmič, Vekoslav, in Jože Rajhman.** 1978. *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Gultom, Joni Manumpak Parulian, in Fredy Simanjuntak.** 2022. Pastoral Strategies for the Loneliness Epidemic of the Digital Generation. *Jurnal Jaffray* 20, št. 1:17–37.
- Janžekovič, Janez.** 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna, suicid in genocid. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:335–348.
- Kodongan, Eva Monica Teresa in Remegises Danial Yohanis Pandie.** 2022. Technological Developments in the Perspective of Christianity. *International Journal of Religion Education and Law* 1, št. 1:38–45.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Le Roux, Anda.** 1998. The Relationship Between Loneliness and the Christian Faith. *South African Journal of Psychology* 28, št. 3:174–181. <https://doi.org/10.1177/008124639802800308>
- Ocvirk, Drago.** 1992. Od misijonstva k evangelizaciji. *Bogoslovni vestnik* 52, št. 3–4:170–181.
- . 1995. Strpnost in identiteta ali drugi kot bližnjica do sebe. *Bogoslovni vestnik* 55, št. 3:321–336.
- . 1998. Tehnoznanosti in teologija. *Bogoslovni vestnik* 58, št. 2:209–226.
- . 2006. *Vpetost krščanstva v družbeno-ideološko okolje in njegova izvirnost*. Zv. 2. *Osnovno bogoslovje*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.
- . 2008. Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1:61–73.

- Osredkar, Mari Jože.** 2016a. *Teologija odnosa: in Beseda je človek postala*. Znanstvena knjižnica 51. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2016b. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71:13–25.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/osredkar>
- . 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- . 2022a. Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:561–571. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/osredkar>
- . 2022b. *Guy Lafon: mislec odnosa*. Znanstvena knjižnica 80a. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Osredkar, Mari Jože, in Marjana Harcet.** 2012. *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*. Znanstvena knjižnica 35. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Rode, Franc.** 1969. Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 29, št. 1–2:44–51.
- . 1977. *Uvod v moderni ateizem*. Tinje: Dom prosvete.
- . 1979. *Osnovno bogoslovje*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- . 2009. *Vera in kultura v Evropi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Rode, Franc, in Vekoslav Grmič.** 1971. *Smrt Boga, agonija človeka*. Ljubljana: Naše tromostovje.
- Stres, Anton.** 1979. *Jugoslovanski marksizem in religija*. 2. izdaja. Ljubljana: Družina.
- Trstenjak, Anton.** 1973. *V znamenju človeka*. Tinje: Dom prosvete.
- Vicini, Andrea, in Agnes M. Brazal.** 2015. Longing for Transcendence: Cyborgs and Trans- and Posthumans. *Theological Studies* 76, št. 1:148–165. <https://doi.org/10.1177/0040563914565308>
- Virilio, Paul.** 1996. *Hitrost osvoboditve*. Knjižna zbirka Koda. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Voiskounsky, Alexander E., in Galina U. Soldatova.** 2019. Epidemic of Loneliness in a Digital Society: Hikikomori as a Cultural and Psychological Phenomenon. *Counseling Psychology and Psychotherapy* 27, št. 3:22–43.
- Waters, Brent.** 2015. Is Technology the New Religion? *Word & World* 35, št. 2:143–150.
- Xu, Wenzhen, in Jiro Takai.** 2020. Why Do People Experience Loneliness While Using Social Media? *Intercultural Communications Studies* 29, št. 2:99–115.
- Yavich, Roman, Nitza Davidovitch in Zeev Frenkel.** 2019. Social Media and Loneliness - Forever connected? *Higher Education Studies* 9, št. 2:10–21.

Monografije FDI - 22



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

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 945—955

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 28:329(497.4)

DOI: 10.34291/BV2023/04/Jeglic

© 2023 Jeglič, CC BY 4.0

Urška Jeglič

Širjenje salafizma na Balkanu s pomočjo digitalne tehnologije *Spreading Salafism to the Balkans through Digital Technology*

Povzetek: V prispevku poskušamo prikazati vpliv digitalne tehnologije na širjenje salafističnih idej na Balkanu, pri čemer opozarjamo, da Haykelova delitev salafitov na aktivne in skrivne ne drži povsem. Posebno pozornost namenjamo razlogom za širjenje salafizma na Balkanu in pojasnilu, kako slednje vpliva na razmere v Sloveniji. V zaključku prispevka izpostavljam dvojnjo vlogo digitalne tehnologije v salafizmu, ki služi tako za širjenje določenega islamskega verskega nauka kot tudi za iskanje dokazov za že vnaprej oblikovana prepričanja.

Gljučne besede: salafizem, digitalna tehnologija, islam na Balkanu, islam v Sloveniji, skrivni in aktivni salafiti

Abstract: In this paper, we attempt to show the impact of digital technology on the spread of Salafist ideas in the Balkans and to demonstrate that Haykel's division of Salafists into active and clandestine Salafists is not entirely correct. In particular, we address the reasons for the spread of Salafism in the Balkans and explain how this affects the situation in Slovenia. Finally, we show the dual role of digital technology in Salafism, which is used both to disseminate a particular Islamic doctrine of faith and to search for evidence of preformed beliefs.

Keywords: Salafism, digitalization, Islam in the Balkans, Islam in Slovenia, quiet and active Salafists

1. Uvod

Islam, katerega korenine segajo v osrčje Arabskega polotoka, natančneje v Savdsko Arabijo, kjer je živel zadnji in najpomembnejši muslimanski prerok, poslanec Mohamed, velja za drugo največjo svetovno religijo.¹ Ker Mohamed ni zapustil

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

moškega potomca, so se po njegovi smrti vnele razprave o zakonitem nasledniku in voditelju islamske verske skupnosti (*umme*). Prva skupina, med katero danes prištevamo manjšinske šiite, je zatrjevala, da mora biti naslednik v krvnem sorodstvu s Prerokom. Zakonitega naslednika so tako prepoznali v Mohamedovem nečaku Aliju. Tudi šiitski hadisi trdijo, da naj bi Mohamed pred smrtjo Alija dvakrat razglasil za svojega naslednika. Prvo veliko imenovanje naj bi se zgodilo v devetem letu hidžre, med pohodom na Tebuk, ko je Mohamed Alija imenoval za kalifa v Medini, hkrati pa mu je zaupal v varstvo njegovo družino. Šiiti razumejo, da je bil to jasen znak imenovanja, medtem ko suniti pravijo, da je Mohamed s tem dejanjem Aliju izkazal le zaupanje. Drugo veliko imenovanje naj bi se zgodilo za časa velikega romanja, dva meseca pred Mohamedovo smrtjo. Romarji naj bi se ustavili pri oazi Ghadir Khomm, kjer so verniki Mohameda vprašali, ali je Ali najvišja avtoriteta. Prerok naj bi odgovoril pritrdilno. Suniti omenjeni dogodek razumejo kot spor med Alijem in nekim drugim muslimanom, v katerem je Mohamed razsodil v prid Alija.

Na drugi strani so danes večinski suniti. Po Prerokovi smrti so zagovarjali stališče, da je ta že za življenja vodilno funkcijo določil svojemu prijatelju in tastu Abu Bakru (11–13/632–634), in sicer s tem, da ga je med potovanji in boleznijo zadolžil za vodenje glavne petkove molitve. Abu Bakru so pozneje sledili še trije kalifi² – Omar (13–23/634–644), Otman (23–35/644–656) in že prej omenjeni Ali.

Da so današnji suniti za kalifa imenovali tudi Alija, dveh različnih pogledov ni poenotilo. Po smrti četrtega sunitskega kalifa oz. prvega šiitskega imama so sunitško skupnost začele voditi dinastije z željo po ustanovitvi kalifata, velike islamske države. »Na začetku islama je bil kalifat pridržan za najzaslužnejše člane muslimanske skupnosti, nato pa je pod Abasidi postal zapleten politično-verski sistem.« (Thoroval 1998, 102)

Islam se je hitro širil in razvijal. V prvih stoletjih islama so nastajale še danes zelo pomembne dogmatične, moralne in ritualne prakse. Na svojevrsten način je islam oblikovalo tudi šeriatsko pravo, katerega redakcija se je končala v 11. stoletju. Pravne šole so se sicer razvijale ločeno za sunizem in šiizem, z določenimi posebnostmi in pomembnimi razlikami. V Evropo je prodrl – in se tudi ustalil – sunizem, ki je bil uradna šola Otomanskega cesarstva.

Danes poznamo štiri večje sunitske pravne šole, in sicer hanifitsko, malikitsko, šafiitsko in hanibalistično pravno šolo.³ V nadaljevanju se bomo posvetili predvsem hanifitski pravni šoli, ki med muslimani na Balkanu še danes velja za glavno pravno šolo. Posebno pozornost bomo namenili tudi salafizmu, ki se je razvil iz reformirane hanibalistične pravne šole in v zadnjih desetletjih, predvsem s pomočjo digitalne tehnologije, vdira na Balkan – posledično pa tudi v Slovenijo.

² Beseda *kalif* pomeni ‚namestnik‘, ‚naslednik‘ na zemlji.

³ Za več o tem glej prispevek Jeglič in Osredkar 2018.

2. Islam v Bosni in Hercegovini

Islam so v Bosno prinesli Otomani. Leta 1463 je sultan Mehmed II. el Fatiha okupiral Bosno, leta 1481 pa še Hercegovino. Otomanska teokratsko in nacionalno urejena oblast je nekaj časa vodila do drugih monoteističnih verskih skupnosti precej strpno versko politiko. Šele po zastoju otomanske ekspanzije je prišlo do vse bolj očitnega privilegiranja islama. V mestih so živeli večinoma muslimani, po vaseh kristjani. Razlike med njimi so bile verske, etnične, kulturne, tradicionalne – in tudi finančne (Velikonja 1998, 73–74).

Velikonja (85) poudarja, da je pri prebivalcih Bosne in Hercegovine boljše govoriti o sprejetju islama kot pa o njihovi islamizaciji. Do 15. stoletja naj bi v islam prestopila že petina tamkajšnjega prebivalstva, sredi 16. stoletja pa že četrtnina ali celo tretjina (Kržišnik-Bukić 1996, 22).

Pod otomansko oblastjo se je začel na Balkanu čutiti orientalsko-islamski vpliv, kar se je še posebej kazalo v arhitekturi ter uvajanju turških in arabskih besed. Orientalizma Turki sami po sebi niso širili, saj turških naselij niti ni bilo blizu. Muslimanski prebivalci Balkana so ga začeli vsrkavati preko neposrednega vpliva administracije in oseb, ki so bile s Turki v rednem stiku (janičarji, trgovci, učitelji, *hadžije*). Orientalizem je v bosansko kulturo pronical tudi preko vere, ki je bila tesno povezana z načinom življenja (Hadžijahić, Traljić in Šukrić 1977, 57–59). Kljub temu pa turški vpliv prejšnje kulture ni povsem zasenčil in je tako le eden izmed segmentov kulture bosanskih muslimanov, v kateri so prisotni elementi slovanske, bogomilske, mediteranske in panonske tradicije (60).

Otomani so s seboj prinesli islam, kot so ga poznali sami. Gre za hanifitsko sunistično pravno šolo, ki je zaradi uporabe analogije (*kijas*) in soglasja skupnosti (*idžma*) najbolj prilagodljiva. Muslimani, ki sledijo hanifitski pravni šoli, so v islamski sistem lahko uvedli tudi svojevrstne verske prakse, prav tako pa za njih ni bilo nikoli značilno prakticiranja islama do črke natančno. Hanifitska smer islama torej omogoča razvoj in modernizacijo, kar se med zunanji znamenji najbolj vidi po oblačenju. Moški v večini primerov ne nosijo brade, oblačijo se spodobno, a po sodobni modi. Sedanjega načina oblačenja se v večini primerov držijo tudi muslimanke. Tiste, ki so pokrite,⁴ si najpogosteje nadenejo *hidžab*, tj. naglavno ruto.

Zaradi večje odprtosti hanifitske pravne šole je bila tudi na območju Balkana mogoča uvedba svojevrstne verske prakse, ki so jo zlasti Bošnjaki v islam prenesli iz prejšnjih tradicij oz. so oblikovali nove verske prakse, specifične za to okolje. Še do danes se ponekod ohranja tradicija recitiranja *mevludov* – nabožnih besedil. S tem zaznamujejo pomembne življenjske dogodke, kot so rojstvo otroka, selitve, odhod v vojsko in smrt. Obstajajo ženski in moški *mevludi*, med katerimi pa ni posebne razlike. Ker so del tradicije, se razlikujejo tudi po krajih (Bringa 1997, 181).

⁴ Ko govorimo o pokrivanju, imamo v mislih način islamskega oblačenja, pri katerem je obraz viden. Z izrazom zakrivanje pa imenujemo način oblačenja, pri katerem so vidne le oči. Pri tem so lahko tudi oči zakrite z mrežasto tkanino.

Posebno vrednost bosanski islamski tradiciji dajejo različni običaji, povezani s praznovanjem praznikov in obiski svetih krajev. Eden izmed takšnih dogodkov je romanje Ajvatovica, ki je v bližini Prusca (Bosna in Hercegovina). Podobno vlogo ima tudi romanje k mošeji Kariće.

Dejstvo je, da se je podoba islama in življenje muslimanov na Balkanu v zadnjih dveh stoletjih korenito spremenilo. Pomembno zgodovinsko prelomnico predstavlja avstro-ogrska okupacija (1878), ki je – končno – prebudila narodno zavest Bošnjakov in odprla pomembna vprašanja o izgradnji narodne identitete. To je sprožilo tudi verski prepород, saj je življenje v ‚poganski‘ deželi pri muslimanih vzbudilo različne mehanizme za ohranjanje verske in tudi narodne identitete. Konec 19. stoletja začnejo izhajati prvi bošnjaški časopisi, večji pomen pridobi tudi nekonfesionalno izobraževanje. S podpisom „Statuta za avtonomno upravljanje muslimanskih verskih institucij in vakufov“ (tega je cesar Franc Jožef po več pogajanjih z muslimani vendarle podpisal maja 1909) je prišlo do reorganizacije muslimanskega verskega življenja (Hadžijahić, Traljić in Šukrić 1977, 156). Muslimanska verska in kulturna združenja so bila od takrat naprej deležna podpore, uredilo se je tudi vprašanje šolstva. Muslimani so bili zmedeni v nacionalnem smislu, a toliko bolj trdni v svojih verskih interesih.

Novo obdobje za muslimane na Balkanu se začne ob ustanovitvi Federativne ljudske republike Jugoslavije (SFRJ). Ustava iz leta 1946 je vsebovala člen o ločitvi države in religije. Hkrati je prinesla versko svobodo, prepoved zlorabe religije ali cerkve za politične cilje ali oblikovanja političnih organizacij na verski osnovi, pa enakopravnost vseh verskih skupnosti in njihov umik v prostor zasebnosti. V prihodnjih letih je sledil viden proces sekularizacije. Muslimani v Bosni in Hercegovini so se v času socializma srečevali z vprašanjem nacionalne in etnične identitete; modernizacija, ki je zajela predvsem večja mesta, je prinesla upad prakticiranja verske prakse. Velikonja (1998, 336–337) meni, da v Bosni in Hercegovini obstajajo štirje tokovi islama: sekularni, tradicionalni, modernistični in radikalni. Pri sekularnem toku je vera stvar vsakega posameznika, poudarjene so zlasti moralne vrednote. Tradicionalni tok zagovarja prepletanje religije in pravnega sistema – nagovarja k vzpostavitvi šeriata ter spoštovanju verskih navad in simbolov. Modernistični tok teži k posodobitvi islamskih vrednot, medtem ko je pod radikalnim tokom razumljen islam, ki je vpet v vse vidike življenja.

Bringa (1997) je v osemdesetih in začetku devetdesetih let opazila razliko med prakticiranjem vere na vasi in v mestu. Antropologinja Sorabji (1989, 49), ki je terensko delo opravljala v Sarajevu, opaža, da se muslimani na ulicah niso razlikovali od drugih vernikov, medtem ko je bilo njihovo življenje v domačem okolju veliko bolj ‚muslimansko‘. Jugoslovanske države je v sedemdesetih in osemdesetih letih pod socialistično oblastjo zajela sekularizacija na makro- in vmesni ravni. Če pojem sekularizacije razumemo kot Jose Casanova, lahko trdimo, da je bila sekularizacija v SFRJ udejanjena v polni meri. Prišlo je do ločitve med religijo in državo – prva je bila izrinjena s področja javnega življenja in religijska praksa se je živela bolj ali manj le v zasebnem življenju (mikroraven). Z Zahoda so na Balkan začele pronicati modernistične ideje, kar je vplivalo na vprašanje verske svobode, iskanje

identitete in številne druge elemente, ki so muslimanske vernike v Bosni in Hercegovini vse bolj modernizirali. Molitve v džamiji so bile slabo obiskane, prišlo je do pojava verskega pluralizma.

Spreminjanje verske prakse pri bošnjaških muslimanih je bilo prisotno predvsem pri mlajših generacijah. Može so večkrat posegali po alkoholu, prav tako so gostom ponujali rakijo ali pivo. Tega so po ugotovitvah Sorabji (1989, 113–114) ponujale tudi starejše muslimanke, ki svojim sinovom ne bi nikoli dovolile, da doma posežejo po alkoholni pijači. Spremenila se je tudi verska praksa. Muslimanke v Bosni in Hercegovini so se v tistem obdobju delile (in se še danes) na dve različni skupini: na tiste, ki so pazile, da so dovolj pokrite (nosile so dolga krila, majice z dolgimi rokavi, široke bluže, nevpadljive barve), in tiste, ki so posegale po kavbojkah, kratkih krilih in oprijetih oblačilih. Nekatera dekleta so nosile tudi dolge nohte, ne vedoč, da se po *fitahu* slednje ne spodobi (81; 115). S pohodom salafitov je v Bosni zavladal še en trend – zakrivanje z *nikabom*.

3. Salafizem

Preden nadaljujemo z razpravo o vplivu salafizma na spremembo verske podobe v Bosni in Hercegovini, je treba nekaj besed nameniti samemu gibanju. Salafizem je mlajša smer, ki se je razvila iz sunistične hanibalistične pravne šole, ki so jo od 11. stoletja naprej prakticirali zgolj v Savdski Arabiji. Njen ustanovitelj, Ahmed ibn Hanbal (780–855), je bil predan in goreč zagovornik tradicije; prilagajanju islama na trenutna vprašanja je namenjal najmanj pozornosti. Omenjena pravna šola je eno izmed večjih reform doživela v 18. stoletju, ko je arabski voditelj Mohamed al-Wahabi pravila dodatno poostril. Predpisal je obvezno nošenje brade in podložnost nevernikov, poleg tega je prepovedal vse okrasje in glasbo (Tello 2006, 77). Pripadniki te pravne šole sami sebe imenujejo »zedinjevalci, pripadniki stroge božje enotnosti« (Rebić 2007, 1298).

Izraz salafit prihaja iz arabske besede *al-salaf al-salif*, kar bi v dobesednem prevodu pomenilo ‚pobožni predniki‘. Pietistična usmerjenost jim narekuje prakticanje vere na način, kot je bil značilen za prve tri muslimanske generacije. Slednje imenujejo ‚čisti islam‘ in si prizadevajo za izkoreninjenje vseh drugih ritualov, ki so se v islamsko tradicijo vselili skozi zgodovino oz. so bili del poganske verske prakse islamiziranih ljudstev – animizem, šamanizem, totemizem itn. Bernard Haykel (2009) meni, da si lahko prizadevanja salafitov predstavljamo kot nenehno obrambo meja: razmejitev skupnosti čistih vernikov v primerjavi s tistimi zunaj nje, ki so na en ali več načinov teološko pokvarjeni in v zmoti.

Omeniti je treba, da se po prvih treh generacijah zgledujejo tudi drugi muslimani, a ne težijo k načinu življenja, kot je bil veljavi v takratni eri.

Salafiti se pri svojem nauku sklicujejo na dve glavni izročili – Koran in Suno. Izročilo berejo do črke natančno in zavračajo tudi najmanjše odstopanje od interpretacije Korana in hadisov (Osredkar 2011, 362–363). Če hanifitsko pravo verni-

kom dovoljuje, da petdnevno molitev nadomestijo zvečer, se na drugi strani salafiti strogo držijo *vaktije* – urnika petdnevne molitve. Pravijo, da je dolžnost muslimana, da naredi vse, kar je v njegovi moči, da bo molitev opravil – pa četudi to pomeni vložitev odpovedi v službi.

Do vzpona salafizma je prišlo v 20. stoletju. Njegova značilnost je distanciranje od drugih vernikov po eni strani in primerjanje z njimi po drugi strani. Nedvomno pa obstajajo med salafiti tudi razlike. Haykel (2009) salafizem v grobem deli v dve skupini – na aktivni (ang. *activist Salafism*) in tihi oz. skrivni salafizem (ang. *quietist Salafism*). Za prvega je značilna težnja po preoblikovanju družbe in politična angažiranost. Skrivni salafizem, ki naj bi bil večinski, pa je osredotočen na izpolnjevanje verskih predpisov ter doseganje čistosti in duhovnosti.

Eden od glavnih razlogov za uspeh salafizma je zagovarjanje univerzalnega modela resnice in družbene dejavnosti, ki posebej nagovarja mlade in tiste z okrnjeno ali nedefinirano identiteto, kamor lahko prištevamo tudi priseljence in njihove potomce.

4. Razlogi za uspeh salafizma na Balkanu

Prodiranje salafizma na Balkan povezujemo s poskusi reislamizacije v Bosni in Hercegovini in drugih balkanskih državah. Ti procesi so se začeli konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let 20. stoletja, kar je sovpadalo z islamskimi revolucijami drugod po svetu. Vidna osebnost islamizacije v Bosni in Hercegovini je bil Alija Izetbegović, poznejši prvi predsednik Bosne in Hercegovine – s skupino somišljenikov je opozarjal na širok pomen islama za državo in družbo. Takratna socialistična oblast je njihovo delovanje obsodila na sarajevskem procesu leta 1983. Alibašić (2015) navaja, da je reislamizacija v Bosni in Hercegovini v letih 1970–1992 potekala pod okriljem Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. K temu naj bi pripomogla predvsem boljša izobrazba mlajših generacij muslimanov, priznavanje bosanskih muslimanov kot naroda, liberalizacija jugoslovanskega režima in navsezadnje tudi iranska revolucija (1979). Pred vojno v Bosni in Hercegovini se je reislamizacija kazala z odpiranjem novih islamskih izobraževalnih ustanov, povečano osebno religioznostjo, povečano naklado časopisov in literature z islamsko tematiko ter z večjim financiranjem promoviranja islama iz lokalnih sredstev. Očitno je, da sta globalizacija in modernizacija pri širjenju islamskih idej odigrali ključno vlogo.

V tem obdobju so se na Bližnjem vzhodu začele formirati tudi različne teroristične skupine. Po končanju sovjetsko-afganistanske vojne (1979–1989) in iransko-iraške vojne (1980–1988) so se nekateri mudžahidi preselili na Balkan in v bosanski vojni (1992–1995) pomagali svojim bratom v veri na Balkanu. S seboj so prinesli tudi salafistične in vahabitske ideje, ki so bile na Balkanu v manjšem obsegu sicer prisotne že prej. Ideje salafizma so v Bosno in Hercegovino, pozneje pa tudi na Kosovo, prinašali tudi bošnjaški muslimani, ki so odšli na študij v Savdsko Arabijo, po vrnitvi pa so začeli promovirati versko-reformistična gibanja, ki imajo ko-

renine v vahabitskem islamu.

Alibašić (2015) in Henig (2020) omenjata, da se je versko življenje muslimanov v Bosni in Hercegovini po letu 1990 okrepiło. Na takšno stanje ni vplivala le svoboda izbire in izražanja vere, ampak tudi iskanje identitete. Še danes sta narodna in religijska identiteta bošnjaških in albanskih muslimanov (kakor tudi drugih prebivalcev Balkana) močno prepleteni. K uspehu salafizma na Balkanu je prispevala tudi humanitarna pomoč držav z Bližnjega vzhoda, ki so poleg denarja za obnovo džamij in drugih verskih objektov na Balkan pošiljali versko literaturo in učenjake, ti pa so v ‚balkanski islam‘ prinesli poglede in prakse, značilne za ‚arabski islam‘. Salafiti na Balkanu se od drugih muslimanov razlikujejo po oblačenju, nekoliko drugačnem opravljanju molitev in nasprotovanju verskim praksam, značilnim za islam in njegovo kulturo v Bosni in Hercegovini.⁵

Po podatkih iz leta 2007 naj bi bilo v Bosni in Hercegovini 3,3 % muslimanov salafitov, medtem ko naj bi se jih 12,5 % kot salafiti počutilo, a naj mednje ne bi bili vključeni. Med salafiti naj bi prevladovali mladi brezposelni muslimani, revni, odvisniki in tisti s kriminalno preteklostjo (Bećirović 2017). Za širjenje salafitskih idej v Bosni in Hercegovini so si prizadevala različna združenja. Vodilno je bilo Aktivna islamska omladina (1995–2006) in pa leta 1992 ustanovljen komite Savdske Arabije za pomoč muslimanom v Bosni in Hercegovini – ta je bil leta 2010 ukinjen. Bruic (2015) omenja, da naj bi bila za širjenje salafističnih idej v Bosni in Hercegovini porabljena vsaj milijarda dolarjev. Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini je zaradi strahu pred salafitskimi gibanji začela ilegalna islamska gibanja reintegrirati. Do leta 2018 se je tako reintegriralo 55 od 76 salafističnih gibanj (Euronews.com 2018). Dževada Šuško (2019, 15) omenja, da v Bosni in Hercegovini deluje 38 različnih muslimanskih skupin, od katerih vse ne delujejo v skladu z ustavo. Izstopajoče skupnosti so Taqlidiyun, Sahwe, džahaditi in Takrists.

Salafizem se je v zadnjih dvajsetih letih razširil tudi v Sloveniji. Menimo, da je razlogov za porast salafizma v Sloveniji več. Na podlagi raziskave (Jeglič 2022) je mogoče trditi, da so verske prakse muslimanov v Sloveniji pogosto kopija verskih praks v Bosni in Hercegovini, Kosovu, Albaniji, Sandžaku in Črni Gori. Poleg tega so muslimani v Sloveniji priseljenci oz. potomci priseljencev, zato se pogosteje soočajo s krizo identitete. Zanimivo je, da je profil prenašanja verskih vrednot pri muslimanih nekoliko drugačen kot pri kristjanih. Kežman, Goriup in Gorenek (2022, 497) ugotavljajo, »da stari starši, ki jim je vera kot osebna vrednota pomembna, želijo to vrednoto prenesti tudi na vnuke«. Musek (2000) prav tako meni, da pomen religioznih vrednot s starostjo narašča. Stari starši naj bi zato imeli pri prenosu vere na mlajše generacije pomembno vlogo. A primeri muslimanov prikazujejo, da je bil prenos vere nekoliko drugačen. Predvsem za salafite je značilno, da pogosto kritizirajo versko prakso svojih starejših sorodnikov, češ, da to ni islam, kot ga je oznanjal prerok Mohamed. Še posebej se spotikajo ob običaje in verske prakse, ki jih prve generacije muslimanov niso poznale. Vir informacij tako niso

⁵ Veldhuis in Staun (2009, 15) omenjata fazni model radikalizacije od spodaj navzgor, ki je sestavljen iz štirih faz: predradikalizacija, samoidentifikacija, indoktrinacija in džahidizacija.

stari starši, ampak digitalna gradiva (tiskana ali digitalna), ki jih mladi muslimani dobijo preko spleta oz. jih do njih pripeljejo zagovorniki salafizma. Nedvomno se razlog za tovrstno prakso nahaja v šibkem stiku mladih muslimanov s starimi starši, bodisi zaradi njihove smrti⁶ ali življenja v različnih državah.

5. Kako na širjenje salafizma vpliva digitalna tehnologija?

Omenili smo že tezo Bernarda Haykela, da obstajata dve vrsti salafizma, aktivni in skrivni. Pri slednjem naj bi verniki dosledno sledili islamskemu načinu življenja po vzoru prvih treh muslimanskih generacij, aktivni salafizem pa naj bi bil povezan z zelo aktivno islamizacijo in ponekod tudi z džihadizmom. Toda na videz jasna ločitev salafitov je v vsakdanjem življenju muslimanov dosti bolj zapletena – in jo je na neki način treba vsaj dopolniti. Zdi se, da skrivni salafizem še zdaleč ni tako zelo skrit in da za aktivno delovanje in širjenje salafističnih idej ni potrebno sodelovanje z džihadističnimi in terorističnimi organizacijami. Če se osredotočimo na salafite, ki živijo na Balkanu in nenazadnje tudi v Sloveniji, bi lahko rekli, da je velika večina med njimi ‚skrivnih‘ salafitov. A takoj, ko vstopijo v javnost, postanejo vidni. Že na prvi pogled se od okolice ločijo po načinu oblačenja. Ženske so strogo pokrite ali celo zakrite, z ohlapno obleko pa prekrivajo tudi druge dele telesa. Kodeks oblačenja upoštevajo tudi moški, ki nosijo brado, saj tako velevajo hadisi. Nekateri so tudi v vsakdanjem življenju oblečeni v tradicionalno arabsko obleko.

Gotovo k njihovi vidnosti močno pripomore digitalna tehnologija, ki je danes glavno orodje oznanjevanja salafitov – po drugi strani pa so močni nasprotniki zahodnih idej in modernizacije. Večina muslimanov v Evropi pride v stik z islamom prek interneta, na kar je že pred leti opozoril Quintan Wiktorowicz (2005, 58–59; 105–106). Salafiti družbena sredstva obveščanja s pridom uporabljajo: ustvarjajo krajše in daljše video vsebine, s katerimi širijo islamski nauk, objavljajo pridige in pravila verske prakse v skladu s salafitskim učenjem. Nemalo islamskih učenjakov z Bližnjega vzhoda o islamu poučuje s pomočjo YouTubea, Facebooka in TikToka. Uporabljajo angleščino in tako pridobijo poslušalce z drugih koncev sveta. K tovrstnemu ‚oznanjevanju‘ se zatekajo tudi muslimani na Balkanu in v Sloveniji.

Ker je digitalna tehnologija bolj domača mlajšim generacijam (Kraner 2023), ne preseneča, da z idejami salafizma simpatizirajo (in jim sledijo) v večji meri mlajši muslimani. Dževada Šuško (2019, 18) izpostavlja, da kar tretjina muslimanov v Bosni in Hercegovini tava od ene do druge islamske skupnosti – in da se predavanj salafističnih pridigarjev udeležujejo tudi muslimani, ki neposredno niso vključeni v nobeno od salafističnih skupnosti in so lahko celo člani Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini. Največ medijske pozornosti je bil v Bosni in Hercegovini v zadnjih letih deležen pridigar, pisatelj in predavatelj Elvedin Pezić. Dvorane so ob

⁶ Med bosansko vojno je zaradi genocida življenje izgubilo več sto tisoč ljudi, do tega kar 8300 muslimanov julija 1995 v Srebrenici.

njegovih predavanjih polne. Veliko simpatij je pridobil tudi (ali predvsem) pri mladih muslimanih. Po zaslugi digitalizacije je njegov sloves segel tudi izven meja Bosne in Hercegovine – Pezića in njegove nagovore z navdušenjem spremljajo tudi muslimani v Sloveniji. Na vabilo Slovenske islamske skupnosti milosti (v nadaljevanju Skupnost milosti) – ta je do sedaj edina registrirana islamska verska skupnost, ki sledi salafitskemu pravnemu nauku pri nas – je leta 2021 obiskal tudi Slovenijo.

Zdi se, da je islam v Sloveniji projekcija islama v Bosni in Hercegovini – z nekajletno zamudo in z manj izrazito razsežnostjo. Tako kot drugod po Balkanu so salafistične skupine muslimanov v manjšini, a zaradi svoje ‚misijonske‘ naravnosti, neposredne in izključujoče komunikacije ter na zunaj vidne verske prakse dajejo občutek večje razširjenosti in pomembnosti. V Sloveniji so trenutno registrirane tri muslimanske verske skupnosti. Dominira Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, sledita ji Slovenska muslimanska skupnost in že prej omenjena Skupnost milosti. Kot je značilno tudi za druge bivše države SFRJ, so glavno vlogo v digitalnem svetu prevzele salafistične skupine: nauk in lastne poglede širijo z ažurnim komentiranjem vsakdanjih dogodkov. Hkrati so zelo aktivni na družbenih in komunikacijskih omrežjih. Zaradi pogostih objav jim digitalni algoritmi pomagajo, da njihove objave dosežejo večji obseg in posledično več ogledov. Znani so po razlagi svetih islamskih besedil ter objavljanju pridig in molitev. Tisti, ki odgovore na določena vprašanja o islamu iščejo preko svetovnega spleta, bodo prej ali slej prebrali ali gledali prispevke, ki so jih objavili pripadniki salafističnih skupin.

Za namen prispevka je bila izvedena primerjava objav na spletni in Facebook strani Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji⁷ in Skupnosti milosti. Upoštevali smo še druge digitalne kanale, ki jih skupnosti uporabljata. Ugotavljamo, da se je ažurnost objavljanja pri Islamski skupnosti v Republiki Sloveniji v zadnjih dveh letih vidno izboljšala. Vendar pa med njihovimi objavami prevladujejo vsebine informativnega značaja, ki se navezujejo zlasti na aktivnosti, izvedene znotraj skupnosti. Največ objav opisuje dejavnost in dogodke vodstva ali pa vabi na dogodke, ki jih organizirajo znotraj skupnosti in Muslimanskega kulturnega centra. Na drugi strani pa so spletne vsebine Skupnosti milosti bogate z razlagami islamskega nauka. Med šolskim letom objavljajo petkove pridige glavnega imama. Pogostost objavljanja prispevkov z izobraževalno vsebino se poveča pred ramazanskim bajramom in kurban bajramom. Tisti, ki si želijo o islamu izvedeti več v slovenskem jeziku, bodo prej dobili informacije v vsebinah, ki jih širi salafistično usmerjena Skupnost milosti. To še dodatno vpliva na popačeno podobo muslimanov v Sloveniji, kjer je stopnja islamizacije še vedno zelo visoka, življenje muslimanov pa posledično oteženo (Pucelj 2019).

Za promocijo islama v Slovenijo vestno skrbijo tudi člani Društva za informiranje o islamu pod okriljem Muslimanske skupnosti Ahmadija, čeprav jih v registru verskih skupnosti ne najdemo. Muslimanska skupnost Ahmadija sama sebe razume kot dinamično, hitro rastoče mednarodno gibanje znotraj islama, ki si prizadeva

⁷ Profil na Facebooku se imenuje „Muslimanski kulturni center“.

za njegov prepород. Na mednarodni ravni je bila skupnost ustanovljena leta 1889; navoča je v 200 državah, sedež pa ima v Veliki Britaniji. Opredeľjujejo se kot sunitski muslimani, saj za prvega kalifa priznavajo Abu Bakra. Obenem so edinstveni v verovanju, da je pričakovani Mesija prišel na svet v osebi Mirze Ghulama Ahmada (1835–1908) iz Kadiana.⁸ V zadnjih letih so izdali daleč največ knjig o islamu v slovenskem jeziku, v katerih poskušajo prikazati ‚pravi islam‘ in spodbujajo k medreligijskemu dialogu. Glede na to, da gre za sekto znotraj islama, se njihovi pogledi na določenih mestih od učenja uradnih pravnih šol razlikujejo – vendar pa nasprotju s salafiti uporabljajo vključujočo dikcijo.

6. Zaključek

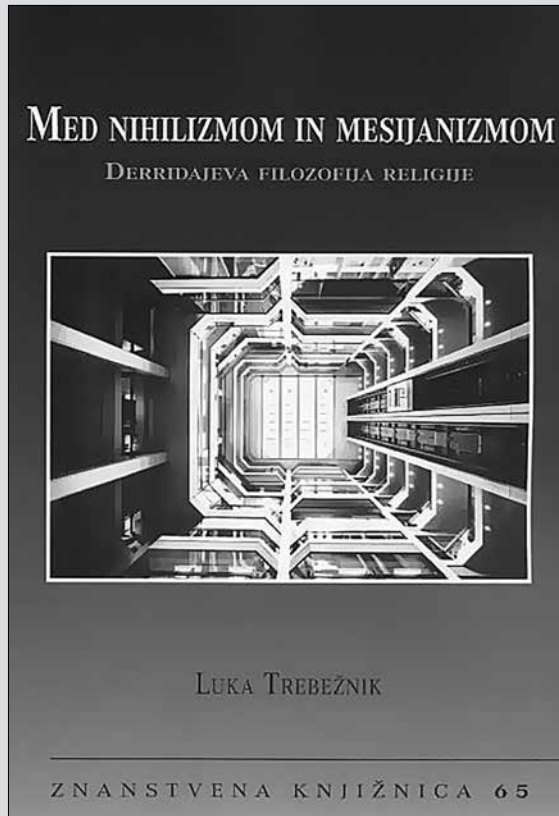
Prispevek bomo sklenili z dvojno vlogo digitalne tehnologije za salafistične skupine. Digitalna tehnologija ni le pripomogla k širjenju salafističnih idej in posledično k pridobivanju novih članov ali vsaj simpatizerjev, ampak je tistim, ki so se že vnaprej odločili, da bodo tovrstni skupini sledili, pomagala pri iskanju argumentov za ‚pravo smer islama‘. Vojko Strahovnik tako vedenje povezuje z določeno identiteto, za katero je značilna »privilegirana določenega gledišča, vključno s temeljnimi spoznavnimi gledišči« (2022, 558). Omenja še pojav odmevnih komor, ki posameznikova prepričanja krepijo na podlagi namernega in aktivnega izločanja drugačnih mnenj, in spoznavne mehurčke, kjer član določene skupine nima možnosti priti do drugih virov informacij.

Čeprav salafizem stremi k ohranjanju tradicionalne verske prakse, pa po drugi strani za širjenje svojega nauka s pridom uporablja digitalno tehnologijo. Zdi se, da so digitalna sredstva za salafistične skupine, ki na svetovnem omrežju širijo salafitsko učenje, hkrati pa redno in vestno kritizirajo aktualne razmere in podajajo primere rešitev za pravilno držo in odziv muslimanov na določene okoliščine, najboljši sodelavci. Videti je, da se bo tovrsten trend nadaljeval tudi v prihodnje – pri tem pa bo verjetno ‚sodelovala‘ še umetna inteligenca.

⁸ Ta bi naj izpolnil prerokbe Korana in Mohameda, kjer govorita o Mesijevem drugem prihodu. Ker bi naj bila ‚Mesija‘ in ‚Mahdi‘ ena in ista oseba, se je novo nastale verske ločine oprijelo ime ahmadija, ki se hkrati nanaša tudi na ime ustanovitelja in na eno izmed imenovanj preroka Mohameda. Po verovanju ahamdijcev je Bog poslal Ahmeda na svet s podobnim poslanstvom kot pred tem že Jezusa: končati verske vojne, vzpostaviti mir, pravico in moralnost. Ahmad je priznal nekatere nauke Zaratustre, Abrahama, Mojzesa, Jezusa, Krišne, Bude, Konfucija, Lao Ceja in guruja Nanaka ter pojasnil, kako so se ti nauki udejanjili v enem in edinem pravem islamu.

Reference

- Alibašić, Ahmet.** 2015. Bosnia and Herzegovina. V: Jocelyne Cesari, ur. *The Oxford Handbook of European Islam*, 429–474. Oxford: Oxford University Press.
- Bečirević, Edina.** 2017. Dokumentarni serija Selefije: 5. epizoda (Deradikalizacija). Youtube kanal Glas Amerike – Studio Washington. Youtube. 16. 6. <https://www.youtube.com/watch?v=MitKGvBKrPU&t=361s> (pridobljeno 23. 8. 2021).
- Bringa, Tone.** 1997. *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Dani.
- Bruic, Maj N. B.** 2015. Radicalization of Muslims in the Bosnian Federation: Is there a possibility? Magistrsko delo. Canadian Forces College. Toronto. <https://www.cfc.forces.gc.ca/259/290/317/286/bruic.pdf> (pridobljeno 8. 3. 2021).
- Euronews.com.** 2018. Foreign influence taking over Bosnia and Herzegovina? Euronews. 27. 4. <https://www.euronews.com/2018/04/26/insiders-foreign-influence-taking-over-bosnia-and-herzegovina> (pridobljeno 8. 3. 2021).
- Hadžijahić, Muhamed, Mahmud Traljić in Nijaz Šukrić.** 1977. *Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini.
- Haykel Bernard.** 2009. *Global Salatism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company.
- Henig, David.** 2020. *Remaking Muslim Lives: Everyday Islam in Bosnia and Herzegovina*. Urbana: University of Illinois Press.
- Jeglič, Urška.** 2022. Verska praksa muslimanov v Sloveniji. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Jeglič, Urška, in Mari Jože Osredkar.** 2018. Pravni sistemi islama. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:1075–1086.
- Kežman, Mihalea, Jana Goriup in Mitja Gorenak.** 2022. Pomen prenosa vrednot med generacijami. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2:485–499. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/kezman>
- Kraner, David.** 2023. Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 2:227–239. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/kraner>
- Križišnik-Bukić, Vera.** 1996. *Bosanska identiteta med preteklostjo in prihodnostjo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Musek, Janek.** 2000. *Nova psihološka teorija*. Ljubljana: Educy.
- Osredkar, Mari Jože.** 2011. Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:357–367.
- Pucelj, Maja.** 2019. Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij. Doktorska disertacija. Fakulteta za podiplomski humanistični študij Ljubljana, Alma Mater Europaea – Institutum Studiorum Humanitatis.
- Rebić, Adalbert.** 2007. *Splošni religijski leksikon*. Uredila Drago Bajt in Marta Kocjan-Barle. Ljubljana: Modrijan.
- Sorabji, Corneliya.** 1989. Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo. Doktorska disertacija. Cambridge University.
- Strahovnik, Vojko.** 2022. Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:547–559. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/strahovnik>
- Šuško, Dževada.** 2019. A Model of Europe? History and Practice of Islam in Bosnia-Herzegovina. Research Gate. https://www.researchgate.net/publication/333395932_A_Model_for_Europe_History_and_Practice_of_Islam_in_Bosnia-Herzegovina_Dzevada_Susko (pridobljeno 3. 12. 2020).
- Tello, Antonio.** 2006. *Vodnik po svetovnih verstvih s kratkim pregledom verstev na Slovenskem*. Ljubljana: Tehnična založba Slovenije.
- Thoroval, Yves.** 1998. *Islam: mali leksikon*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Veldhuis, Tinka, in Jørgen Staun.** 2009. *Islamist Radicalization: A Root Cause Model*. Den Haag: Netherlands Institute of International Relations.
- Velikonja, Mitja.** 1998. *Bosanski religijski mozaiki: religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Wiktorowicz, Quintan.** 2005. *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 957—972

Besedilo prejeto/Received:07/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 378Grivec F.:271.2

DOI: 10.34291/BV2023/04/Malmenvall

© 2023 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

**Ruska revolucija in slovensko narodno vprašanje:
katoliški (akademski) pogled iz prve polovice 20. stoletja**
*Russian Revolution and Slovenian National Question:
A Catholic (Academic) View from the First Half of the
Twentieth Century*

Povzetek: Franc Grivec (1878–1963), dolgoletni profesor na ljubljanski Teološki fakulteti, velja za prvega sistematičnega proučevalca vzhodnega krščanstva med slovenskimi avtorji. Pomemben del Grivčevih objav predstavlja idejna analiza oktobrske boljševiške revolucije iz leta 1917, ki je v njegovem času, zaznamovanem z družbeno-gospodarskimi spremembami in iskanjem novih kolektivnih identitet, predstavljala pereče javno vprašanje. To najbolj izčrpno obravnava v poljudni monografiji (*Narodna zavest in boljševizem*) iz leta 1944, sestavljeni na podlagi predavanj ljubljanskim osnovnošolskim učiteljem in srednješolskim profesorjem. Skrajnost boljševikov je po Grivčevem prepričanju del širšega mehanizma ruske kulturne zgodovine, v kateri se je večkrat pojavljala misel o mesijanskem poslanstvu, začeni s idejo o Moskvi kot o ‚Tretjem Rimu‘. Grivec katoliške izobražence poziva, naj, da bi preprečili uspeh revolucije na slovenskih tleh, krščanska načela uveljavljajo v javnosti, pri čemer naj v nasprotju z internacionalističnim socializmom skrbijo tudi za reflektirano narodno zavest. Grivčeve poglede smiselno dopolnjuje predstavnik takratne mlajše generacije katoliških izobražencev France Dolinar (1915–1983), ki se je zaradi političnih pritiskov v domovini odločil za življenje v emigraciji. Dolinar se Grivcu približuje s poudarjanjem dela za skupni narodni cilj namesto ‚strankarstva‘, a ga radikalno presega z mislijo o samostojni slovenski državi, ki naj bi bila pravo nasprotje socialistične teorije o odmiranju narodov.

Ključne besede: Franc Grivec, France Dolinar, ruska kultura, boljševizem, pravoslavje, katoliški družbeni nauk, slovensko narodno vprašanje, zgodovina visokega šolstva

Abstract: Franc Grivec (1878–1963), a long-time professor at the Faculty of Theology in Ljubljana, is considered a pioneer in systematic research of Eastern Christianity among Slovenian authors. A significant part of Grivec’s published work is dedicated to the ideational analysis of the October Revolution of 1917, which presented a topical public issue of his time, conditioned by socio-economic

change and the seeking of new collective identities. This is most thoroughly addressed in the monograph for a wider audience (*National Consciousness and Bolshevism*) originally written by Grivec based on his lectures to the primary- and high-school teachers of Ljubljana in 1944. According to Grivec, the extremism of the Bolsheviks represents a part of the wider mechanism of Russian cultural history, in which the concept of a messianic mission, starting with the idea of Moscow as the “Third Rome,” appeared several times. The mentioned author calls on Catholic intellectuals to assert Christian principles in public and foster a reflected national consciousness as opposed to the internationalist socialism, in order to prevent the success of the revolution on Slovenian soil. His views are organically complemented by France Dolinar (1915–1983), a representative of the younger generation of Catholic scholars of the time, who decided to live in emigration due to the political pressures in his homeland. Dolinar draws close to Grivec with the emphasis on the engagement for the common national cause against the “political partisan mindset”; on the other hand, Dolinar surpasses Grivec with his idea for the independent Slovenian state, which would be a real opposite to the socialist theory on the extinction of nations.

Keywords: Franc Grivec, France Dolinar, Russian culture, Bolshevism, Eastern Orthodoxy, Catholic social teaching, Slovenian national question, history of higher education

1. Uvod

Čas 19. in prve polovice 20. stoletja je bil v Evropi obdobje globokih družbeno-gospodarskih in tehnoloških sprememb, ki jih je oblikovalo uveljavljanje modernega kapitalizma, vzporedno pa krepljenje sekularne misli pod vplivom razsvetljenstva.¹ V omenjenem obdobju je potekalo tudi vzpostavljanje novih kolektivnih identitet. Na tem področju sta se utrdila predvsem dva večplastna in občasno medsebojno prepletena idejna sistema – nacionalizem in socializem.² Na nove družbene razmere se je pretežno polemično odzivala tudi Katoliška Cerkev. Socializem je uradno zavračala – o čemer med drugim pričujejo papeški dokumenti, vključno s „programsko“ encikliko o delavskem vprašanju „*Rerum novarum*“ (1891) Leona XIII. (vladal: 1879–1903) –, medtem ko je do narodne identitete zavzemala bolj raznolik in po večini naklonjen odnos.³ V to razpravo je znotraj slovenske kulture

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ in v okviru temeljnega raziskovalnega projekta J5-4595 (B) „Med tradicijo in moderno: slovenski katoliški intelektualci in narodno vprašanje v transnacionalni perspektivi (1848–1948)“ s podporo Javne agencije za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

² Dojemanje, da je moderna narodna zavest posledica gospodarskih in tehnoloških sprememb, ki so soodvisne od kapitalizma (ali od nasprotovanja kapitalizmu v obliki socializma), zagovarjata vplivna britanska zgodovinarja in politologa Eric Hobsbawm (1917–1912) (1991) in Benedict Anderson (1936–2015) (1983). Podobna stališča zagovarja tudi britanski zgodovinar in sociolog Anthony Smith (1939–2016) (2009), eden vodilnih strokovnjakov za študije nacionalizmov, a pri oblikovanju modernih narodov prepoznava njihove predmoderne prvine.

³ O filozofsko-teoloških osnovah katoliškega družbenega gibanja na prehodu iz 19. v 20. stoletje in njego-

dejavno vstopal univerzitetni profesor Franc Grivec (1878–1963), katoliški intelektualec in strokovnjak za vzhodno krščanstvo, ki je slovensko zgodovinsko izkušnjo povezoval s širšim slovanskim svetom. Njegovo delo je potekalo v prelomnem trenutku slovenske zgodovine, to je po vstopu v južnoslovansko in hkrati večinsko nekatoliško državno tvorbo ter nato v času okupacije med drugo svetovno vojno. V svojih raziskavah je med drugim iskal globlje idejne vzroke za uspeh boljševiškega prevzema oblasti v Rusiji in kot protitež socializmu zagovarjal versko zavest, ki jo dopolnjuje narodna. V času pred in med drugo svetovno vojno, ko se je Grivec posvečal Rusiji in revoluciji, je boljševizem v jugoslovanskem in evropskem družbenem okviru pomenil pereče vprašanje in se je v različnih intelektualnih krogih pogosto dojemal kot ‚ruska grožnja‘.⁴ Na Grivca se je navezoval France Dolinar (1915–1983); bil je duhovnik in zgodovinar, predstavnik takratne mlajše generacije katoliških izobražencev, proučeval pa je podobne slovanske teme kakor Grivec. V svojem protikomunizmu in poudarjanju pomena narodne zavesti je bil od njega še radikalnejši, saj je nanj odločilno vplivala izkušnja povojne politične emigracije.

Analiza pritegnjene snovi temelji na kontekstualnem pristopu intelektualne zgodovine⁵ in zgodovinske teologije, po svoji metodologiji pa predstavlja preplet med zgodovinpisjem in upoštevanjem teološkega osmišljanja stvarnosti. V prispevku je posebna pozornost namenjena naslednjim Grivčevim objavam: „Ruski problem“ (1915), „Boljševiška brezbožnost“ (1925) in zlasti odlomkom iz prvega dela poljudne monografije *Narodna zavest in boljševizem* (1944). To delo je Grivec sestavil na podlagi predavanj ljubljanskim osnovnošolskim učiteljem in srednješolskim profesorjem v prvi polovici leta 1944. Navedene objave, zlasti slednja, ponujajo vpogled v pomenljiv odsek družbeno angažirane misli, ki se je oblikovala v slovenskem visokošolskem okolju in imela povezavo z drugimi plastmi takratnega šolstva. Grivčeva stališča dopolnjujejo Dolinarjeve misli, izražene v pretežno publicističnih delih, med katerimi izstopa kratka poljudnoznanstvena monografija *Slovenska državna misel* (Levičnik [Dolinar] 1948). Pod psevdonimom Peter Levičnik se je ozrl v slovensko preteklost in prihodnost, pri čemer je svoje misli povezal s stoto obletnico programa Zedinjene Slovenije,⁶ ko se je pojavila zamisel o avtonomni politični enoti za celotno slovensko etnično ozemlje v sklopu Avstrijskega cesarstva, ki jo je skupaj s somišljeniki leta 1848 utemeljil duhovnik in jezikoslovec Matija Majar Ziljski (1809–1892).

vi različici na slovenskem ozemlju gl. Žalec 2022. O katoliškem poudarjanju prvenstva verske identitete ob soobstoju z narodno na primeru življenja in dela Antona Mahničiča (1850–1920), utemeljitelja slovenskega političnega katolištva in škofa na otoku Krk (1897–1920), gl. Maver, Juhart in Osojnik 2021.

⁴ Pregled političnih tokov in idejnih spopadov na slovenskem ozemlju, ki so v obravnavanem obdobju privedli k neposrednemu (državnemu) terorju, podaja monografska študija Čepič 1995.

⁵ Intelektualna zgodovina se je kot posebna veja (post)moderne zgodovinpisja in sorodnih humanističnih ved uveljavila v drugi polovici 20. stoletja. Njeni glavni vodili sta proučevanje idej v soodvisnosti od družbeno-kulturnega ozadja določenega obdobja in prostora ter diskurzivna ali jezikovna razsežnost izražanja idej. Za utemeljitelja intelektualne zgodovine veljata Quentin Skinner (1969) in John Pocock (1987), profesorja Univerze v Cambridgeu.

⁶ Temeljno delo o programu Zedinjene Slovenije je Granda 1999.

2. Grivčev in Dolinarjev položaj v slovenski intelektualni zgodovini

Grivec je bil dolgoletni profesor (1920–1963) na ljubljanski Teološki fakulteti. Mogoče ga je označiti za največjega slovenskega strokovnjaka za ekleziologijo, vzhodnokrščansko teologijo in misijonarsko delovanje svetih bratov Cirila (um. 869) in Metoda (um. 885). Obravnavani avtor je bil tudi trikratni dekan (v akademskih letih 1921/1922, 1927/1928 in 1933/1934) in eden izmed najustvarjalnejših predstavnikov Teološke fakultete kot ustanovne članice Univerze v Ljubljani, odprte leta 1919 (Malmenvall 2022c, 10). Grivec je svoja znanstvena dognanja redno vključeval v predavateljsko delo, o čemer med drugim priča vrsta študijskih priročnikov, od katerih so pomembnejši: učbenik *Pravoslavje* (1918), monografija *Cerkev* (1929, druga izdaja 1943) in skripta *Vzhodno bogoslovje* (1956). Vredno je omeniti, da predstavlja *Cerkev* Grivčevo prebojno delo na področju ekleziologije in obenem prvi pregled katoliškega nauka o Cerkvi v slovenskem jeziku (Malmenvall 2022c, 15). Pomembno je upoštevati dejstvo, da tvori proučevanje ruske kulture eno glavnih smeri Grivčevega delovanja – njegov znanstveni pristop zaznamuje združevanje filologije, zgodovinopisja in teologije. Prvi sklop Grivčeve recepcije ruske kulture zajema zgodovino vzhodnoslovanskega prostora s posebno pozornostjo do Ruske pravoslavne Cerkve. Drugi sklop je interpretacija religiozne in politične misli vidnih literatov in filozofov 19. stoletja, denimo Alekseja Homjakova (1804–1860), Fjodorja Dostojevskega (1821–1881) in Vladimirja Solovjova (1853–1900). Tretji sklop pa se – v navezavi na prva dva – usmerja k idejnim vzrokom in posledicam revolucionarnega vrenja v ruski družbi na prelomu 19. in 20. stoletja (12–13).

Zgodovinar in duhovnik France Dolinar je bil med letoma 1939 in 1945 vzgojni prefekt na škofijski gimnaziji v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu nad Ljubljano. Po drugi svetovni vojni je večinoma deloval v Rimu, kjer je od leta 1948 na znameniti papeški univerzi Gregoriana opravljal doktorat iz cerkvene zgodovine jugovzhodne Evrope – pisal je o uniatskem vprašanju v srednjem in zgodnjem novem veku, ki je bilo Grivcu posebej blizu. Študija zaradi pretirane tankovestnosti, publicističnega dela in družbenopolitične angažiranosti ni dokončal. Od leta 1970 do smrti je bil arhivist v Vatikanskem tajnem arhivu. Mogoče ga je prepoznati kot enega najbolj razgledanih in aktivno pišočih pripadnikov slovenske politične emigracije s številnimi poznanstvi v akademskem okolju, Cerkvi in diplomaciji. Dolinar ni imel odklonilnega odnosa samo do komunizma, zaradi katerega je zapustil domovino, in do vsakršnega sodelovanja izseljencev z oblastjo v Jugoslaviji, pač pa je opozarjal tudi na nevarnosti »eksperimentiranja« v Katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu. Temeljni izbor Dolinarjevih del – tako zgodovinskih študij kakor tudi političnih in drugih esejev – je leta 1990 izšel v Buenos Airesu z naslovom *Slovenska katoliška obzorja*. V njem je izpostavljena njegova glavna ideja, to je zavzemanje za ustanovitev slovenske države. Samostojna Slovenija je tudi v krogih politične emigracije veljala za radikalno in težko uresničljivo misel, čeprav so jo zagovarjali nekateri njeni vidnejši predstavniki, na primer Franc Jeza (1916–1984) v Trstu ali Ciril Žebot (1914–1989) v Združenih državah Amerike, ki so se navdihovali pri

predvojnem profesorju teologije in duhovniku Lambertu Ehrlichu (1878–1942) in njegovem Akademskem klubu Straža (Rot 2003, 19–23; 32; 38–39; Malmenvall 2022b; Geržinič 1983; Grum 1990, 707–708).

3. Revolucija in religioznost boljševisma

Članek „Ruski problem“ je Grivec objavil leta 1915 v katoliški intelektualni reviji *Čas*. V njem ugotavlja, da je za rusko oziroma vzhodnoslovansko kulturo prelom nastopil v 15. stoletju, ko je moskovska država po padcu nekdanjega ‚učitelja‘ prevzela vlogo zaščitnice svetovnega pravoslavja in posledično zaostrila svojo držo do drugače verujočih. Nato je na začetku 18. stoletja Peter Veliki (vladal: 1682–1725) po zgledu protestantskih deželnih Cerkev moskovski patriarhat podredil državi, mu s tem odvzel samostojno pobudo in ga »odtrgal od organskega razvoja« (126–127). Grivec še dodaja: »Bizantinsko krščanstvo, tatarski jarem, moskovski absolutizem, Petrova reforma, vsi ti vplivi so Rusom vsiljevali tuje primesi brez organskih prehodov in psihološke zveze.« (126–127) Tudi intelektualno vrenje 19. stoletja in poznejše revolucionarno dogajanje naj bi tako potekalo v nestanovitnih in skrajnih oblikah. Pomenljivo je že dejstvo, da rusko socialistično gibanje – za razliko od Zahoda – ni izhajalo iz delavskega sloja, pač pa so večino revolucionarjev sestavljali izobraženci. Ti naj bi zahodne ateistične ideje »iztrgali iz zapadnega kulturnega konteksta«, jih »slepo presadili« v ruski prostor in obarvali z »versko gorečnostjo« (134–136).

Članek „Boljševiška brezbožnost“, objavljen leta 1925 v reviji *Bogoslovni vestnik*, znanstveni periodični publikaciji Teološke fakultete, prinaša prvo celovitejšo slovensko analizo in enega najbolj sistematičnih prikazov odnosa zgodnje sovjetske oblasti do religije (Mlakar 2003, 290–291; Malmenvall 2022c, 65). ‚Protiverski boj‘ Leninovih boljševiskov naj bi izhajal prav iz dejstva, da so različne veje ruskih revolucionarjev skozi desetletja »zapadne socialistične ideje« sprejemale z »neko otroško naivnostjo« in »versko gorečnostjo«, podobno »fanatičnim verskim sektantom« (Grivec 1925, 98; 100). Skrajnost boljševiskov je po Grivčevem prepričanju sestavni del širšega mehanizma ruske kulturne zgodovine, v kateri se je »večkrat pojavljala misel o posebnem krščanskem poslanstvu ruskega naroda« v razmerju do drugih dežel in ljudstev, o čemer so razpravljali tudi slovanofili,⁷ Dostojevski in Solovjov. »Ta ideja se je pa na svojski način že davno⁸ izrazila v veri, da je Moskva tretji Rim.« (108) Od tod je mogoče izpeljati Grivčevo ključno ugotovitev o koreninah protiverske gorečnosti sovjetskih ideologov, ki naj bi idejo o odrešenjskem poslanstvu Rusije pod geslom brezbožnosti in s skrajnimi zahtevami na družbenopolitičnem področju razvili v nasprotni smeri (108).

⁷ Slovanofili so bili literarno-filozofski krog, ki je zagovarjal posebnost ruske zgodovinske poti v razmerju do preostale Evrope in hvalil ‚organski‘ (družbeno skladen) značaj ruskega pravoslavja. Glavni predstavniki tega kroga so bili Aleksej Homjakov (1804–1860), Ivan Kirejevski (1806–1856) in Jurij Samarin (1819–1876) (Malmenvall 2022c, 31–34). Pojav slovanofilstva pregledno osvetljuje referenčno delo Walicki 1964.

⁸ Idejo o Moskvi kot ‚tretjem Rimu‘ – naslednici Bizantinskega cesarstva in zaščitnici pravoslavja v ‚poslednjih časih‘ pred Kristusovim drugim prihodom – pregledno obravnava klasična študija Stremoukhoff 1998.

Pomenljivo je, da poleg Grivca (a neodvisno od njega) povezavo med brezkompromisnostjo boljševiske ideje kot nadomestka religije in preteklimi predstavami o posebnem poslanstvu Rusije pri odrešenju sveta prepoznava tudi filozof Nikolaj Berdjajev (1874–1948) v svojem delu *Izvor in smisel ruskega komunizma* (1937) (Malmenvall 2017b, 675–676; Berdjaev 1990, 8–11; 18–19; 24–25; 100–101; 117; 125–126; 137–138). Na podoben način se interpretacija slovenskega profesorja sklada tudi s pogledom zgodovinarja in teologa Georgija Florovskega (1893–1979), izraženem v monumentalni monografski študiji *Poti ruske teologije*, ki je izšla istega leta kakor navedeni *Izvor* Berdjajeva – da je namreč boljševiska protiverska drža odraz globoke in dolgotrajne duhovne krize v ruski kulturi, ki jo je povzročila podrejenost Cerkve državi, iz česa izhaja njena intelektualna nemoč in neustvarjalnost pri spopadanju z družbenimi izzivi (Malmenvall 2017a; 2017b, 675–676; Florovskij 2009, 633–658). »Ruski narod je bil religiozen, a religija ni pronikala v javno življenje kot vodilna, urejujoča in vzgojna sila.« (Grivec 1925, 108)

Grivec ob koncu članka slovensko katoliško javnost svari, naj pazi, da se ne bi »istovetila z reakcijo«, ker bi to le dodatno krepilo notranjo moč in zunanjo privlačnost socialističnih idej (109). Grivec se torej ne posveča le analizi vzrokov za uveljavitev socialistične diktature v Rusiji, temveč poskuša izpostaviti tudi vlogo srednjeevropskega krščanstva, za katerega meni, da se te nevarnosti lahko ubrani (Mlakar 2003, 292; Malmenvall 2022c, 68–69). Tako se Grivec navezuje na lastno sodobnost in slovenski družbenopolitični prostor, ki ga zaznamuje kulturni boj⁹ med katoliškimi in sekularnimi, to je liberalnimi ali socialističnimi silami. S tem torej boljševiske oblasti ne prikazuje, kakor da bi šlo za izjemno dogajanje, temveč dopušča možnost, da se lahko podobna revolucija odvije tudi na slovenskih tleh (Malmenvall 2022c, 69).

4. Verska in narodna zavest kot protiutež revoluciji

Vsebinsko članka iz *Bogoslovnega vestnika* je Grivec dopolnil v prvem delu krajše monografije z naslovom *Narodna zavest in boljševisem*. Ta je nastala na podlagi poljudnoznanstvenih medvojnih predavanj ljubljanskim osnovnošolskim učiteljem in srednješolskim profesorjem, izdana pa je bila leta 1944. Predavanja je izvajal med januarjem in aprilom istega leta v okviru dejavnosti uprave Ljubljanske pokrajine pod vodstvom generala Leona Rupnika (1880–1946) in njegovega poverjenika za propagando Ludovika Puša (1896–1989). To je edini primer, ko se je Grivec neposredno vključil v politično dogajanje na strani slovenskih protirevolucionarnih sil, ki so (taktično) sodelovale z nemškim okupatorjem. Med predavatelji je bilo mogoče

⁹ Začetke kulturnega boja na slovenskem ozemlju, ki je bil na prehodu iz 19. v 20. stoletje tesno prepleten s političnim uveljavljanjem slovenske narodne zavesti in z osebnostjo Anton Mahničiča, obravnava monografska študija zgodovinarja Egon Pelikana (1997). Pelikanovo raziskavo dopolnjuje izčrpna monografija slovenskega teologa Jožka Pirca (1986), ki je posvečena katoliškemu družbenopolitičnemu gibanju na prelomu stoletja v luči nazorov Aleša Ušeničiča (1868–1952), profesorja filozofije na Teološki fakulteti in idejnega vodje katoliškega družbenega udejstvovanja na Slovenskem pred drugo svetovno vojno.

najti tudi druga ugledna imena takratnega kulturno-akademskega sveta, zbranega okrog Univerze v Ljubljani, denimo profesorja prava Leonida Pitamica (1885–1971) in profesorja filozofije Franceta Vebra (1890–1975) (Mlakar 2003, 294–295; Malmenvall 2022c, 69). Že na začetku monografije Grivec jasno poudarja, da »boljševizem ni slučajna katastrofa, ampak končna in skrajna stopnja revolucionarnega gibanja, ki ga je vsaj deloma sprožil Peter Veliki, ker je premalo upošteval ruske narodne tradicije in rusko narodno zavest.« (1944, 3) V tem smislu je pomemben Grivčev uvid o dvojni odtujenosti ruskega izobraženstva – tako v razmerju do ljudstva kot tudi do pravoslavja, ki je imelo drugačno družbeno vlogo od katolištva na Zahodu, kar se je izkazalo najkasneje sredi 19. stoletja (Malmenvall 2022c, 69–70).

»Naravna posledica je bila, da se je ruska zapadniško usmerjena inteligenca v boju za svojo narodno svobodo enako odtujevala državi in veri kakor tudi ljudstvu. /.../ Svobodo in napredek evropske kulture je rešila katoliška Cerkev s svojim velikim vzgojnim in znanstvenim delom ter šolstvom. V Rusiji pa je zaradi suženjstva in nekulturnosti Cerkve bila vsa kultura podržavljena, da je služila /.../ imperializmu /.../ in birokratizmu na račun nižjih slojev, ki so morali nositi težka državna bremena.« (Grivec 1944, 5)

Po Grivčevi razlagi so si za odpravljanje razkoraka med intelektualci, vero in ljudstvom sicer prizadevali slovanofili, a z napačnimi predpostavkami. »Sanjarsko slavjanofilsko oboževanje ruskega naroda-bogonosca je nehote pospeševalo zmago brezbožnega socializma; namesto tretjega Rima je zavladala tretja socialistična internacionala.« (10)¹⁰ Na podlagi tukaj in predhodno povzetih stališč sledi, da Grivec boljševiške revolucije ne jemlje kot neizogibne faze v ,zgodovinskem razvoju',¹¹ temveč prepozna vrsto ,zamujenih priložnosti', ki so dodatno utrdile skrajnosti polno pot ruske kulturne zgodovine. Kljub prevladujoči pozornosti do idejne zgodovine se Grivec zaveda stvarnih vojaško-političnih okoliščin, ki so v ,pravem trenutku' omogočile odkrito nastopanje boljševikov pred širšo rusko javnostjo – gre za travmatično izkušnjo prve svetovne vojne, ki je Rusijo materialno in moralno izčrpala. »Bolna carska Rusija se je zdrobila v prah.« (13)¹²

Grivcu se zdi najzanesljivejša pot za preprečitev revolucij, podobnih boljševiški, usklajenost med vero – za katero stoji urejena in ustaljena organizacija, kakršna je Cerkev – in družbenim življenjem. V tem smislu vnovič ugotavlja, da je za uspeh boljševikov »brez dvoma /.../ nekoliko kriva Ruska pravoslavna Cerkev, ki ni imela

¹⁰ Tretja komunistična internacionala ali kominterna je bila mednarodna zveza komunističnih strank pod vodstvom Vladimirja Iljiča Lenina (1870–1924), ustanovljena leta 1919 v Moskvi. Pregledna študija o nastanku kominterne je Hallas 1985.

¹¹ Grivec s tem torej nasprotuje hegelnskemu in širše idealističnemu pojmovanju zgodovine. V tem se približuje Georgiju Florovskemu, utemeljitelju modernega pravoslavnega osmišljanja zgodovine, po katerem zgodovina ni »determinirana razvojnost«, temveč »sistem posameznikov in odnosov med njimi«, v katerem se odraža tudi božje delovanje v zemeljskem času in človekov odgovor nanj (Malmenvall 2022a).

¹² V skladu z ugotovitvami sodobnega zgodovinopisja je mogoče dodati, da so bile skrajno zaostrene razmere med prvo svetovno vojno pisane na kožo levičarskim radikalcem, saj so prekinile postopno krepitev parlamentarizma, civilne družbe in gospodarske moči v desetletju med prvo rusko revolucijo (1905) in začetkom prve svetovne vojne (1914) (Malmenvall 2017b, 683; Pipes 1990, 80).

smisla za reševanje življenjskih vprašanj, ni ustvarila krščanske filozofije in ni zna-
 la sodobno braniti vere« (10). Zato naj bi bil boljševizem nevaren zlasti tistim na-
 rodod, »katerih domovinska zavednost ni zakoreninjena v svetih verskih tradici-
 jah«. Revoluciji se lahko upre zgolj »globoko zasidrana« krščanska in narodna
 kultura. Grivec tako zatrjuje: »Edina rešitev za človeštvo je vrnitev k doslednemu
 dejavnemu krščanstvu. Polovičarstvo je obsojeno v sužnost in pogin.« (14) V tem
 kontekstu je vredno omeniti, da je preseganje dvojnosti ali skrajne izbire med so-
 cializmom in kapitalizmom v slovenskem kulturnem prostoru med obema svetovni-
 ma vojnoma posebej poudarjal katoliški pravnik in politik Andrej Gosar (1887–
 1970), profesor sociologije (1929–1958) na Tehniški fakulteti Univerze v Ljubljani.¹³

Tako Grivec svoj premislek o socialistični revoluciji ponovno umešča v kontekst
 kulturnega boja, ki je v temelju boj med vero in ateizmom, krščanstvom in seku-
 larnimi nadomestki religije. V tem okviru je pomenljiva Grivčeva ocena o škodljivi-
 vosti političnega sanjaštva in poskusov ustvarjanja idealnih družb ne glede na
 razlike v njihovem zgodovinskem ali nazorskem izvoru. Tako predmoderna mesi-
 janska predstava o Moskvi kot ‚tretjem Rimu‘ kakor tudi liberalno povzdigovanje
 materialnega napredka ali pa socialistično vzpostavljanje enakosti slabijo treznost
 človeškega razuma, spodkopavajo živost krščanske vere in Cerkvi jemljejo svobodo
 (Malmenvall 2022c, 72).

5. Razmislek o slovenski zgodovini in revoluciji

V drugem delu monografije *Narodna zavest in boljševizem* se avtor premakne k
 neposrednejši obravnavi slovenske kulturne zgodovine. Pomenljivo je njegovo sta-
 lišče, da Slovence in Ruse družijo pomanjkanje narodne zavesti in »pretirano stran-
 karstvo«, kar naj bi koristilo širjenju komunizma. »Po zmagi boljševizma v Rusiji
 so meglene simpatije do domnevno ›slovanske‹ Rusije rade prehajale v simpatije
 do boljševizma in pospeševale stike naše mladine z ruskim boljševizmom.« (1944,
 20) Grivec svoje trditve podkrepi z mislijo, da je slovenska kultura po prvi svetovni
 vojni znotraj jugoslovanske monarhije s pridobitvijo lastne univerze leta 1919 in
 akademije znanosti leta 1937 imela priložnost poglobiti narodno zavest, vendar je
 ni izkoristila. Razmah narodne zavesti naj bi ovirali dve prepreki: od znotraj naj bi
 Slovence delilo vprašanje avtonomije in centralizma v državni ureditvi Jugoslavije,
 »celo vprašanje, če so Slovenci sploh narod«; navzven pa naj bi združitev s Srbi in
 Hrvati zaostri socialno-gospodarska vprašanja, ki so »netile nezadovoljnost širših
 množic in odpirale vrata socialistični internacionali« (20–21).

Podobno razmišlja France Dolinar, ki pereče vprašanje ‚strankarstva‘ povezuje
 s pojavi, zaradi katerih je ogrožena ‚zgradba slovenskega naroda‘. O tem je podro-
 beje spregovoril novembra leta 1945 na predavanju za slovenske politične emi-
 grante v okviru t. i. ljudske univerze v begunskem taborišču Servigliano v srednji

¹³ Dotakratni katoliški družbeni nauk je zajel in komentiral v pregledni monografski študiji (1939). Gosar-
 jevo življenje in delo je izčrпно zajeto v zborniku Gašparič in Veber 2015.

Italiji. Po mnenju Dolinarja je rešitev za dolgoročni obstanek Slovencev ustanovitve samostojne slovenske države – s čimer po idejni radikalnosti Grivca močno presega in daje vtis ‚sanjaškega‘ pisca. Omenjeni cilj se po Dolinarju ne more urediti brez »strukturno čvrstega in enotnega naroda«, katerega naloga naj bi bila »povezati vse stranice našega narodnega organizma v resnični službi narodnemu cilju, učvrstiti vez med posamezniki in avtoriteto v dejavnosti posebnih socialnih smeri, ohraniti vselej prvenstvo skupne blaginje in zagotoviti solidarnost stare in mlade generacije« (Grum 1990, 700). Podobno negativno kakor Grivec o predvojnem jugoslovanskem centralizmu se Dolinar izreka o povojni jugoslovanski socialistični družbeni ureditvi, s katero po je njegovem ne zgolj nedopustno, temveč tudi nemogoče sklepati kompromise. Samostojna Slovenija je zato zanj prvi pogoj za snovanje prihodnosti slovenskega naroda: šele to mu bo omogočilo svobodo izražanja, svobodo veroizpovedi in spoštovanje krščanskega izročila (Rot 2003, 12).

Glede posledic ‚strankarstva‘ je smiselno izpostaviti Grivčevo misel, da so slovensko narodno zavesti poleg političnih sporov slabili znanstveni spori o slovenski preteklosti (1944, 20–21). Tako je že v prvih letih obstoja skupne južnoslovanske države poljudnoznanstvena periodična publikacija *Njiva: revija za gospodarstvo, politiko in prosveto*, ki je kot priloga časnika *Jutro* spadala v slovenski liberalni, jugoslovanskemu centralizmu naklonjen tabor, objavila odmeven članek Ljudmila Hauptmana (1884–1968) – takratnega profesorja srednjeveške zgodovine na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani – z naslovom „Priroda in zgodovina v jugoslovanskem razvoju“ (Grivec 1944; 21; Hauptman 1922). V tem prispevku Hauptman zagovarja tezo o »suženjskem« izvoru slovenskih prednikov oziroma stalni politični odvisnosti Slovanov med Alpami in Jadranom v srednjem veku, ki naj bi trajala že od avarske nadoblasti v 6. stoletju. Hauptmanove teze je leto pozneje v obsežnem znanstvenem članku, objavljenem v reviji *Čas*, zavrnil zgodovinar Josip Mal (1884–1978) (1923), eden vidnejših predstavnikov takratne slovenske katoliške inteligence in dolgoletni ravnatelj (1924–1945) Narodnega muzeja v Ljubljani (Grivec 1944, 21; Kranjc 1965). Grivec ugotavlja, da je »zgodovinska domneva o suženjski preteklosti Slovencev« skoraj dvajset let vplivala na slovenske zgodovinarje, tako tudi leta 1939, ko jo je omenjeni Josip Mal podrobneje ovrednotil v znanstveni monografiji v nemškem jeziku z naslovom *Probleme aus der Frühgeschichte der Slowenen (Problemi zgodnje zgodovine Slovencev)* (1939). Grivec nadaljuje: »Čeprav je domneva sama po sebi akademska in teoretična, vendar je bila v naših razmerah dobrodošla zaveznica pristašem komunizma«, katerih dožemanje zgodovine je pretežno temeljilo na »razrednem boju« med privilegiranimi in zatiranimi sloji (1944, 21–22).

Grivčevi razlagi je sorodno še bolj polemično razpravljanje Franceta Dolinarja, ki v prvem delu svoje kratke monografije *Slovenska državna misel* pravi, da glavnina slovenske inteligence zgodovino svojih prednikov napačno presoja kakor ‚največji pesnik‘ France Prešeren (1800–1849). Tako naj bi ob smrti kralja Sama (vladal: 623–658) in razkroju njegove slovanske plemenske zveze »nastopil katastrofalni konec« za politično samostojnost Slovencev, ki so se odtlej uveljavljali pretežno na področju jezika in kulture (1948, 3–4). Dolinar sicer priznava, da se je »sloven-

ska državna tradicija« s koncem zgodnesrednjeveške Karantanije in Spodnje Panonije pretrgala, pri čemer je »nosilec narodne zavesti« postalo kmetstvo, narodni razvoj pa je potekal »po ovinku kulture, znanosti in literature«, vendar obenem trdi, da je ‚kulturniški‘ pogled (namesto ‚državniškega‘) na slovensko zgodovino ustrezal tudi ‚jugoslovanskim centralistom‘. Ti so namreč prek šolskega sistema v času med obema svetovnjima vojnoma zahtevali, da je »mladi slovenski izobraženec natanko poznal dogodivščine srednjeveških srbskih kneževin, skoraj nič pa ni vedel o slovenskih srednjeveških državnih tvorbah«,¹⁴ prav tako ni mogel dovolj ozavestiti pomena ustoličevanja karantanskih knezov in koroških vojvod kot izraza slovenske »ljudske svobodoljubnosti in suverenosti« (4–16).

Za Grivca je – spet podobno kakor za Dolinarja – pomenljiv pogled v starejšo slovensko, hkrati pa skupno slovansko zgodovino, ki naj bi omogočala oblikovanje enovite družbene usmeritve, združujoče versko in sodobno narodno zavest. Gre za vprašanja o ‚stiku Slovencev‘ s svetima bratoma Cirilom in Metodom, saj to po Grivčevem mnenju »odklanja pretirano domnevo o suženjski preteklosti v 9. stoletju« (1944, 22). Opozarja na takrat aktualno rusko propagandno literaturo, ki pri pojasnjevanju domače in svetovne zgodovine sistematično gradi predstavo o večstoletnem ‚suženjstvu‘ ljudskih množic pod pritiskom Cerkve, države in kapitalizma – na ta način se krščanska vera in Cerkev prikazujeta kot zaveznici zatiralcev človeštva, katerih delovanje nujno vodi k uporu zatiranih.¹⁵ »Poudarjanje suženjske preteklosti je psihologična priprava /.../ za širjenje boljševidskih idej.« (27) V tem duhu boljševidem izključuje verska izročila in obenem odreka legitimnost teološki znanosti. Grivec sklepa, da je torej »umevno, da je zmagoviti ruski boljševidem usodno zadel slavistično znanstveno raziskovanje« ter s tem zavrnil pozitivni zgled in narodotvorni značaj delovanja Cirila in Metoda (27). »Revolucija je zatrla vsa ognjišča ruske bogoslovne znanosti, posebej moskovsko Duhovno akademijo in njene velike slavistične znanstvene tradicije.¹⁶ Obenem so bile oslABLJENE ruske univerze.« (28–29)

¹⁴ Dolinarjevo stališče ne služi zgolj utemeljevanju nujnosti samostojne Slovenije, temveč ima vsaj delno podlago v stvarnem zgodovinskem stanju. Pri pouku zgodovine v osnovnih in srednjih šolah so učni načrti prve Jugoslavije predvidevali stapljanje narodnih zgodovin treh ‚plemen‘ (Srbov, Hrvatov in Slovencev) v zaključeno celoto in poudarjanje skupnih delov preteklosti, pri čemer se je v učbenikih odražala večja zastopanost srbske zgodovine (Ristić 2023, 34; 36; Troch 2015, 45–58; Koljanin 2015, 134). Reprezentativna primera jugoslovanske zavesti z veliko pozornostjo do ‚državotvorne‘ srbske (srednjeveške) zgodovine, ki se pojavita že takoj po prvi svetovni vojni, sta učbenik za zgodovino v meščanskih šolah in učni načrt za štiri razrede osnovne šole: gl. Brinar 1922; Ministrstvo za prosveto 1926.

¹⁵ Poudarjanje kmečko-delavske podrejenosti prednikov Slovencev v srednjem in zgodnjem novem veku, prepleteno z negativno sodbo o Cerkvi kot ‚zaviralki‘ napredka in zaveznici vladajočih družbenih slojev, se je – po sovjetskem zgledu – po drugi svetovni vojni preneslo tudi v slovensko šolsko zgodovinopisje. Tako je omenjena predstava o (domači) zgodovini oblikovala zavest več generacij slovenskega prebivalstva. V tem pogledu je reprezentativen primer srednješolskega učbenika, ki ga je sestavil visokošolski profesor pedagogike Bogdan Binter (1906–1967) (1947).

¹⁶ Izčrpno ovrednotenje živahnega razvoja zgodovinopisja in slavistike na ruskih duhovnih akademijah (teoloških fakultetah) v 19. stoletju podaja drugi del monumentalne monografske študije Georgija Florovskega (2009, 421–573).

6. Od ‚izročil prednikov‘ do samostojne države

Pri starejših obdobjih slovenske zgodovine je za Grivca ključna jezikovna, zgodovinska in teološka povezava med misijonarstvom Cirila in Metoda ter Brižinskimi spomeniki kot najstarejšim pisnim spomenikom v slovenščini in hkrati najstarejšim slovanskim spomenikom v latinični pisavi. »Kdor zanikuje Cirilov uspeh v Panoniji«, bo poskušal tudi Brižinske spomenike razlagati »le kot suženjsko posnemanje zahodnih vzorcev«. (30) Ob tem Grivec dodaja, da je v slovenskem kulturnem prostoru preveč tistih, ki tega obdobja ne morejo prav ovrednotiti, saj ne poznajo cerkvenoslovanskega jezika in književnosti (30–31). Pri tem omenja takrat novo znanstvenokritično izdajo *Brižinskih spomenikov*, ki sta jo pripravila profesorja ljubljanske Filozofske fakultete, jezikoslovec Fran Ramovš (1890–1952) in zgodovinar Milko Kos (1892–1972) (1937). Po Grivčevem mnenju sta Ramovš in Kos opravila pomembno delo, a brez upoštevanja teološkega sloga izražanja (1944, 31). Grivec nadaljuje, da je splošno znano, da sta Ciril in Metod na Moravskem in v Panoniji uporabljala zahodne molitvene obrazce in se prilagodila rimskemu obredu, »a pri tem nista popolnoma zatajila svoje vzhodne krščanske miselnosti«. Če je tako dognana vsaj posamezna vzhodnokrščanska ali izvirno slovanska oblika v drugem *Brižinskem spomeniku*, kar po Grivčevem prepričanju drži,¹⁷ »je to že trden dokaz za stik s sv. Cirilom in Metodom« (31). Še več, Brižinski spomeniki naj bi potrjevali, da stiki s solunskima bratoma niso bili ‚brezpomembna epizoda‘ na skrajnem severovzhodnem robu slovenskega ozemlja, temveč so »segali globoko v njegovo središče«. Brižinski spomeniki naj bi bili prvotno sestavljeni v Karantaniji in v ‚karantansko-slovenskem narečju‘, njihova druga pridiga pa naj bi bila vsebinsko in slogovno podobna Metodovemu govoru, ohranjenem v t. i. *Clözovem glagolitu*,¹⁸ enem najstarejših zbornikov cerkvenoslovanske književnosti kot celote (32).

Svoje zgodovinske utemeljitve Grivec prenaša v lastno sodobnost, pri čemer ponovno sklepa, da je ‚strankarsko oviranje‘ narodne zavesti in akademsko poučevanje ‚mračne preteklosti‘ nehote sodelovalo z »usodnimi posledicami ruskega boljševizma« (32):

»Stiki slovenske zgodovine z genialnim delom sv. solunskih bratov imajo namreč to odlično svojstvenost, da je v njih spojena narodna in verska ideja. /.../ Zato jih je zgodovina in slavistika uspešno mogla proučevati le s pomočjo ruske bogoslovne slavistične šole. Ruska boljševiška revolucija pa je /.../ zatrla vsa ognjišča ruske bogoslovne znanosti. /.../ Iz tega sledi tem večja dolžnost, da naša teologija sodeluje pri reševanju in pojasnjevanju domačih versko-narodnih vrednot.« (33)

Delovanje Cirila in Metoda po Grivcu odpira »še neko socialno svojstvenost«. V njunem ‚genialnem delu‘ je namreč poudarjena »ljudomilost« krščanstva, to je

¹⁷ Svoje raziskave o *Brižinskih spomenikih* in njihovi povezavi z misijonarstvom Cirila in Metoda je povzel v monografiji Grivec 1942.

¹⁸ Referenčno znanstvenokritično izdajo zbornika je pripravil znameniti slovensko-avstrijski jezikoslovec Fran Miklošič (1813–1891) (1860).

spoštovanje tudi tistih, ki ne tvorijo politično vodilne skupnosti ali ki še niso dovolj izobraženi za sprejetje krščanske vere. Slovenski raziskovalec pri tem trdi, da slovenska kulturna zgodovina pozna še nekoga, ki ga ima za »velikega učitelja in vzgojitelja«, katerega osebnost in dosežki so »vzorno spajali' narodne in duhovne vrednote. »Vneto je opozarjal na svetle spomine iz 9. stoletja, obenem pa imel čuteče srce za nižje ljudske sloje.« Grivec ima tu v mislih teološkega profesorja, narodnega buditelja, literata, lavantinskega oziroma mariborskega škofa Antona Martina Slomška (1800–1862) (33).¹⁹

Grivec trdi, da komunizem takšnih vrednot ne priznava in da je komunistični tok slovenske inteligence jasno izrazil, v čem da je slovenski »narodni ideal'. Edvard Kardelj (1910–1979), slovenski marksistični teoretik in eden od ključnih političnih odločevalcev v socialistični Jugoslaviji, tako v svojem znamenitem delu *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* izrecno zagovarja »suženjsko' usodo Slovencev, iz česar izpeljuje nujnost uporništvu ter posledično prekinitve povezave med narodom in krščanstvom: »Reformacija in kmečki punti so položili temelj slovenskemu narodu. /.../ Svoj prihod v zgodovino je najavil slovenski narod z največjostnejšo revolucionarno akcijo. /.../ V tem je sila revolucionarne tradicije.« (1939, 62) Grivec pa na tem mestu opozarja,²⁰ da se v kmečkih uporih ni »odločevala narodna zavest«, temveč zgolj in samo »konkretno stanovsko gospodarsko vprašanje« (1944, 33). Nasprotovanje revolucionarnemu »narodnemu idealu', kakršnega so zagovarjali slovenski komunisti, je še izraziteje opazno pri Dolinarju, ki med drugim zatrjuje: »V največji stiski slovenskega naroda je začela Komunistična stranka Slovenije domačo vojsko, odklanjajoč vsako tako zvezo z drugimi odporiški gibanji, ki bi tem gibanjem ohranila avtonomijo.« (1948, 55) S tem sporoča, da oboroženi odpor partizanskega gibanja proti tujim zavojevalcem, ki so med drugo svetovno vojno razkosali slovensko ozemlje, ni pomenil skupnega nastopa Slovencev za osvoboditev domovine, temveč sredstvo za komunistični prevzem oblasti. Še več, sam obstoj koncepta slovenskega naroda in slovenske republike znotraj federativne Jugoslavije naj bi bil zgolj začasno sredstvo socialistične države na poti do uresničitve komunizma. Z vzpostavitvijo stanja enakopravnih »proizvajalcev' naj bi narodi »odmrli'²¹ in tako tlakovali pot do svetovne proletarske družbe (1990, 412–420).

¹⁹ Grivčevo hvaljenje Slomških zaslug na verskem in družbenem področju v marsičem ustreza že predhodno ustaljeni pozitivni podobi o lavantinskem škofu v slovenskem katoliškem taboru na prelomu 19. in 20. stoletja (Deželak Trojar 2016). Tu je z vidika utrjevanja Slomškovega »kulta' med širšimi sloji prebivalstva, vpetimi v obvezno osnovno šolstvo, zanimiv primer priročnika za učitelje iz časa pred prvo svetovno vojno z naslovom *Zgodovinske učne slike za višjo stopnjo ljudskih šol*. Sestavljen je kot zbirka poglavij o znamenitih avstrijskih vladarjih in osebnostih iz slovenske zgodovine. Pisec priročnika poleg cesarja Franca Jožefa (vladal 1848–1916) najvišje vrednoti prav Slomška, saj naj bi se v njem zlivali vsi družbeni ideali takratnega časa: zvestoba katoliški veri, pripadnost dinastiji Habsburžanov (»domoljubje') in predanost slovenski narodni identiteti (»rodoljubje'), zlasti prek ustanavljanja ljudskih šol in pisanja slovenskih knjig (Marolt 1910, 90–94).

²⁰ Pregled in zavrnitev nekaterih interpretacij starejših obdobij slovenske zgodovine, kamor spada tudi pripisovanje značaja »razrednega boja' kmečkim uporom 15. in 16. stoletja, ponuja Peter Štih (2008), vodilni sodobni slovenski strokovnjak za srednji vek.

²¹ Teorija o »odmiranju' narodov ima v marksistični intelektualni tradiciji pomembno in večpomensko mesto. Pregled tovrstnih razprav prinaša članek Traverso and Löwy 1990.

Grivec opisano monografijo zaključuje z mislijo, da je narodna zavest del univerzalističnega krščanskega svetovnega nazora, po katerem naj bi imel vsak narod pred Bogom enakovreden položaj in priložnost za sožitje z drugimi narodi:

»Narod je velika družina, naravna skupina družin. Kakor ima človek dolžnost do staršev in do družine, tako tudi do naroda in domovine. Čim manjši je narod in čim bornejša je njegova zgodovina, tem nevarnejše so mu ideje, ki /.../ rušijo družino in narodnost. /.../ S takšno krščansko in človečansko ljubeznijo do svojega naroda hkrati pospešujemo tudi človečanska načela za dostojno in znosno sožitje med narodi.« (1944, 34)

Dolinarjev pogled v prihodnost je Grivčevemu soroden po svoji zavezanosti krščanskemu etosu, ‚izročilom prednikov‘ in preseganju strankarskih interesov (Rot 2003, 15), a se od njegovega razlikuje po enačenju nadaljnjega obstoja Slovencev z bodočo državno strukturo, ki naj bi dajala okvir družbenemu življenju. V sklepu tega dela – razmnoženo je bilo v tiskarni slovenskega begunskega taborišča v Špitalu na Koroškem – je zapisal: »S polnim zaupanjem v Gospoda zgodovine in sile svojega naroda, ponosen na že prehojeno stoletno pot gleda današnja mladina v Zedinjeni Sloveniji, v slovenski državi smisel svoje politične biti.« (1948, 62–63)

7. Zaključek

Objave Franca Grivca o ruskih temah niso in ne želijo biti faktografsko neosebne, temveč poleg nujne empirične osnove, ki slovensko javnost prvič seznanja z do takrat neznanimi dejstvi, odražajo njegove lastne poglede (Malmenvall 2022c, 73). Kot časovno najbližji vidik ruske kulture se v Grivčevih delih pojavlja tema revolucionarnega vrenja na prelomu 19. in 20. stoletja, ki se je zaključilo z zmago boljševizma. Slovenski avtor opozarja, da so različni strukturni dejavniki, kakor denimo »moskovski absolutizem in Petrova reforma«, ruskemu človeku »vsiljevali tuje primesi brez organskih prehodov in psihološke zveze«. Tu je za Grivca pomenljivo dejstvo, da rusko socialistično gibanje – drugače kot na Zahodu – ni izhajalo iz delavskega sloja, pač pa so večino revolucionarjev tvorili izobraženci. Ti so zahodne ateistične ideje iztrgali iz zahodnega kulturnega konteksta, jih ‚slepo presadili‘ v ruski prostor in obarvali z versko gorečnostjo (Grivec 1915, 134–136). Tako naj bi revolucija zgolj zamenjala predmet verovanja in postala nekakšna verska sekta, ki je želela uničiti predhodni ‚vrednostni sistem‘ – krščanstvo. Skrajnost boljševikov po njegovem prepričanju predstavlja sestavni del širšega mehanizma ruske kulturne zgodovine, v kateri se je večkrat pojavljala misel o mesijanskem poslanstvu, začenši z idejo o Moskvi kot ‚Tretjem Rimu‘. Boljševiška revolucija je idejo o visokem poslanstvu Rusije zgolj razvila v nasprotni smeri – pod zastavo ‚brezbožnosti‘ ter korenitih sprememb na političnem in gospodarskem področju. Grivec boljševiške oblasti ne prikazuje kot oddaljenega dogajanja, temveč dopušča možnost, da se lahko revolucija odvije tudi na slovenskih tleh. Na tak način svoj premislek umešča v kontekst kulturnega boja svojega časa, ki je bil v temelju boj med krščanstvom in sekularnimi nadomestki religije (Malmenvall 2022c, 76–77).

Grivčevu osvetljevanje in vrednotenje vzrokov in posledic ruskega socializma priča o tem, da je svoje delovanje univerzitetnega profesorja razumel tudi v smislu družbene odgovornosti. Pri svojem pisanju je upošteval objave drugih predavateljev mlade ljubljanske univerze in z njimi razpravljajal (npr. z Ljudmilom Hauptmannom ali Franom Ramovšem), kar pomeni, da je dejavno prispeval k javni izmenjavi mnenj, ki jo je sooblikovalo slovensko visoko šolstvo med obema svetovnima vojnoma. Tu je ključnega pomena Grivčeva pozornost do zgodovinske zavesti, ki je po njegovem podlaga za odpornost slovenske in vsake druge družbe pred socialistično revolucijo. Zgodovinska zavest je sestavljena iz dveh glavnih razsežnosti – narodne in verske. Grivčevu identitetno središče spada v srednji vek in je zgoščeno v delovanju ‚slovanskih apostolov‘ Cirila in Metoda. Omenjena misijonarja opravljata vlogo povezovalca slovenstva s slovanstvom, obojega pa s krščanstvom. Zdi se torej, da Ciril in Metod slovenski narodni misli zagotavljata univerzalnost (saj jo umeščata v krščanski verski nauk, po katerem so pripadniki vseh narodnih in drugih skupin pred svojim Stvarnikom enaki), pa tudi splošnost (saj jo zaradi časovne oddaljenosti nagovarjata z dogodki, ki naj bi bili sprejemljivi za različne plasti slovenske družbe in obenem za celoten slovanski svet). Grivčeve poglede smiselno dopolnjuje njegov znanstveni posnemovalec, predstavnik takratne mlajše generacije France Dolinar, ki se je zaradi političnih pritiskov odločil za življenje v emigraciji. Dolinar se Grivcu približuje s poudarjanjem prvin slovenske državnosti v preteklosti in dela za skupni narodni cilj namesto ‚strankarstva‘, medtem ko ga po radikalnosti presega – z mislijo o samostojni slovenski državi, ki naj bi bila pravo nasprotje socialistične teorije o odmiranju narodov.

Reference

- Anderson, Benedict.** 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Berdjaev, Nikolaj A.** 1990. *Istoki i smysl' rusckogo kommunizma*. Moskva: Nauka.
- Binter, Bogdan.** 1947. *Južni Slovani v srednjem veku (za nižje razrede srednjih šol)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Brinar, Josip.** 1922. *Zgodovina za meščanske šole*. Zv. 1. *Stari in srednji vek*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Ramovš, Fran, in Milko Kos, ur.** 1937. *Brižinski spomeniki: uvod, paleografski in fonetični prepis, prevod v knjižno slovensščino, faksimile pergamentov*. Ljubljana: Akademsko založba.
- Čepič, Zdenko.** 1995. *Ključne značilnosti slovenske politike v letih 1929–1955: znanstveno poročilo*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.
- Deželak Trojar, Monika.** 2016. Kanonizacija Antona Martina Slomška v verskem in kulturnem kontekstu. V: Marijan Dovič, ur. *Kulturni svetniki in kanonizacija*, 287–308. Ljubljana: Založba ZRC.
- Dolinar, France.** 1990. »Slovenska suverenost« in »državnost« v partijski Jugoslaviji. V: Alojzij Geržinič, ur. *Slovenska katoliška obzorja: izbor esejev, razprav, člankov*, 412–420. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Florovskij, Georgij V.** 2009. *Puti rusckogo bogoslovija*. 5. izd. Moskva: Russkaja civilizacija.
- Gašparič, Jure, in Alenka Veber, ur.** 2015. *Dr. Andrej Gosar (1887–1970)*. Celje: Mohorjeva družba.
- Geržinič, Alojzij.** 1983. France Dolinar. *Vestnik slovenskih domobrancev in drugih protikomunistov* 34, št. 4:292–297.
- Gosar, Andrej.** 1939. *Socialni nauk Cerkve: po besedilu papeških okrožnic*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Granda, Stane.** 1999. *Prva odločitev Slovencev za Slovenijo: dokumenti z uvodno študijo in osnovnimi pojasnili*. Ljubljana: Korenine.
- Grivec, Franc.** 1915. Ruski problem. *Čas: znanstvena revija Leonove družbe* 9, št. 3:121–137.

- . 1918. *Pravoslavje*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- . 1925. Boljševiška brezbožnost. *Bogoslovni vestnik* 5, št. 2:97–109.
- . 1942. *Zarja stare slovenske književnosti: frisinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1943. *Cerkev*. 2. izd. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1944. *Narodna zavest in boljševizem*. Ljubljana: Luč.
- . 1956. *Vzhodno bogoslovje*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Grum, Janez**. 1990. Dolinarjeva trojna zavzetost. V: Alojzij Geržinič, ur. *Slovenska katoliška obzorja: izbor esejev, razprav, člankov*, 698–715. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Hallas, Duncan**. 1985. *The Comintern: The History of the Third International*. London: Bookmarks.
- Hauptman, Ljudmil**. 1922. Priroda in zgodovina v jugoslovanskem razvoju. *Njiva: revija za gospodarstvo, politiko in prosveto* 2, št. 7:113–133.
- Hobsbawm, Eric**. 1991. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kardelj, Edvard**. 1939. *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana: Naša založba.
- Koljanin, Dragica**. 2015. Methodological and Motivational Basis of History Textbooks for Primary Schools in the Kingdom of Yugoslavia (1918–1941). *Istraživanja* 26:133–146.
- Kranjc, Stanislav**. 1965. Dr. Josip Mal – osemdesetletnik. *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 13, št. 2:101–102.
- Levičnik, Peter [Dolinar, France]**. 1948. *Slovenska državna misel*. Špital ob Dravi: samozaložba.
- Mal, Josip**. 1923. Nova pota slovenske historiografije? *Čas: znanstvena revija Leonove družbe* 17, št. 4:185–220.
- . 1939. *Probleme aus der Frühgeschichte der Slowenen*. Ljubljana: Nova založba.
- Malmenvall, Simon**. 2017a. Georges Florovsky and Russian Intellectual History: Rejection of Orthodoxy as a Way towards the Bolshevik Revolution? V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 111–117. Zürich: Lit Verlag.
- . 2017b. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiške oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:671–686.
- . 2022a. Georgij Florovsky in zgodovina v teologiji. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:639–650. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/malmenvall>
- . 2022b. Ideja samostojne Slovenije in arhiv Studia slovenica: ob 65. obletnici ustanovitve arhiva Studia slovenica (1957/2022). *Slovenski čas: časnik za družbo in kulturo* 13, št. 147:12–13 <https://doi.org/10.32874/shs.2022-14>
- . 2022c. *Pravoslavje in ruska kultura v delih Franca Grivca*. Ljubljana: KUD Logos.
- Marolt, Fran**. 1910. *Zgodovinske učne slike za višjo stopnjo ljudskih šol*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Maver, Aleš, Dejan Juhart in Janez Osojnik**. 2021. Ecce quomodo moritur lugoslavus: smrt, pogreb in miselna zapuščina škofa Antona Mahnič. *Annales: anali za istrske in mediteranske študije: Series historia et sociologia* 31, št. 4:589–600.
- Mrakar, Boris**. 2003. Grivčevi spisi o revoluciji in komunizmu. V: Edo Škulj, ur. *Grivčev simpozij v Rimu*, 289–297. Celje: Mohorjeva družba.
- Mikloschich, Franz**. 1860. *Zum glagolita Clozianus*. Dunaj: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Ministrstvo za prosveto**. 1926. *Učni načrt (nastavni program) za I., II., III. in IV. razred vseh osnovnih šol v Kraljevini Srbob, Hrvatob in Slovencev*. Beograd: Državna štamparija.
- Pelikan, Egon**. 1997. *Akomodacija politične ideologije katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Obzorja.
- Pipes, Richard**. 1990. *The Russian Revolution*. New York: Knopf Publishing Group.
- Pirc, Jožko**. 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov: katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Pocock, John G. A.** 1987. The Concept of a Language and the Métier D'Historien: Some Considerations on Practice. V: Anthony Pagden, ur. *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe. Ideas in Context*, 19–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ristič, Dejan**. 2023. Primerjava jugoslovanskega in evropskega projekta izgradnje skupne identitete: analiza osnovnošolskih učbenikov za pouk zgodovine. Magistrsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Rot, Andrej**. 2003. Bojevnika za svobodo in slovenstvo: spremna beseda ob korespondenci Franceta Dolinarja in Rude Jurčeca. V: Andrej Rot, ur. *Bojevnika za svobodo in slovenstvo. France Dolinar – Ruda Jurčec epistolae 1947–1975*, 11–54. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Sinicyna, Nina V.** 1998. *Tretji Rim: Istoki i evolucija ruskoj srednevekovoj koncepcii (XV–XVI vv.)*. Moskva: Indrik.

- Skinner, Quentin.** 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8, št. 1:3–53. <https://doi.org/10.2307/2504188>
- Smith, Anthony.** 2009. *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London: Routledge.
- Stremoukhoff, Dimitri.** 1953. Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine. *Speculum* 28:84–101.
- Štih, Peter.** 2008. Miti in stereotipi v podobi starejše slovenske nacionalne zgodovine. V: Mitja Ferenc in Branka Petkovšek, ur. *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije, Kranj, 19.-21. oktober 2006*, 25–47. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Traverso, Enzo, in Michael Löwy.** 1990. The Marxist Approach to the National Question: A Critique of Nimni's Interpretation. *Science & Society* 54, št. 2:132–146.
- Troch, Pieter.** 2015. *Nationalism and Yugoslavia: Education, Yugoslavism and the Balkans before World War II*. London: Tauris.
- Walicki, Andrzej.** 1964. *W Kregu Konserwatywnej Utopii: Struktura i Przemiany Rosyjskiego Słowianofilstwa*. Varšava: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Žalec, Bojan.** 2022. Ušeničnikova vizija družbene prenovne, njen kontekst in izvori. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:955–973. <https://doi.org/10.34291/bv2022/04/zalec>

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 973—984

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 14:2-187

DOI: 10.34291/BV2023/04/Platovnjak

© 2023 Platovnjak et al., CC BY 4.0

Ivan Platovnjak and Tone Svetelj

Technology as the Elixir of Immortality – Resurgent Philosophical and Spiritual Enigma of Human Imprisonment

Tehnologija kot eliksir nesmrtnosti – Obujena filozofska in duhovna uganka človeškega zapora

Abstract: Human life has always been understood as an inner tension between the mortality of the human body and the desire of the soul to attain immortality. The tension between mortality and immortality has reached new dimensions with the developments in medicine, technology and artificial intelligence that have the potential to extend our lives in many ways. In this paper, the authors first present a philosophical consideration of the body, which has often been seen as the prison of the soul, and then the modern quest for immortality. In the fourth chapter, they present the good news of Christianity, which is, among other things, that the body enables human beings to live their life in integral relationships and fulfil their vocations, and then the Christian understanding of immortality. They conclude by pointing to the new questions raised by the immense investment in the development of technology, especially artificial intelligence, which deep down is an expression of man's desire for immortal life. At the same time, they point out that man can overcome his fear of death and discern multiple ways to avoid it if he is willing to accept death as an integral part of his life.

Keywords: Hannah Arendt, immortality, eternity, Plato, *Soma-Sema*, the good news of Christianity, an integrated view of man

Povzetek: Človeško življenje je že od nekdaj razumljeno kot notranja napetost med smrtnostjo človeškega telesa in željo duše po nesmrtnosti. Ta napetost je z neverjetnim razvojem medicine, tehnologije in umetne inteligence, ki lahko naše življenje podaljšajo na številne načine, dosegla nove razsežnosti. V pričujoči razpravi avtorja najprej predstavi filozofski pogled na telo, ki je bilo pogosto razumljeno kot ječa duše, nato pa sodobno iskanje nesmrtnosti. V tretjem poglavju predstavljata vesele oznanilo krščanstva, ki je med drugim tudi v tem, da telo človeku omogoča živeti celostne odnose in uresničiti njegovo poklicanost, nato pa razmišljata še o krščanskem razumevanju nesmrtnosti. V sklepu odpirata nova vprašanja, ki se zastavljajo ob neizmerno velikem vlaganju v razvoj tehnologije, zlasti umetne inteligence, ki je v globini izraz človekove želje po nesmrtnem življenju. Hkrati nakazujeta, da se člo-

vek strahu pred smrtjo in iskanja najrazličnejših načinov, kako bi se je izognil, lahko reši, ko jo je pripravljen sprejeti kot sestavni del svojega življenja.

Ključne besede: Hannah Arendt, nesmrtnost, večnost, Platon, *Soma-Sema*, vesela vest krščanstva, celostni pogled na človeka

1. Introduction

From the beginning, mankind has been concerned with the question of how to understand and master life; how to master nature outside man and one's own life, for example, in search of the elixir of eternal youth and life (Pevc Rozman 2021, 835).¹ To be human, which implies that one will die, is not the most comforting thought. No surprise that humans, perceiving their lives as imprisonment in the human body, want to escape toward the celestial realms of never-ending existence.

Modern medicine and technological advancement are partially successful in pushing back the human expiration date; however, they cannot grant immortality. The human body might be able to live between 120 and 150 years after which researchers anticipate a complete loss of the body's resilience (Pester 2021). To live beyond this limit, we would have to find new ways to stop the body from aging. Nanotechnology, with the invention of nano-small machines, could repair damaged cells and cure certain diseases in our bodies. Virtual immortality could be reached by scanning our brains and transferring ourselves to a non-biological, computer-like, device; however, we would still not be able to save our personality. Another solution presents an ongoing replacement of our organs and cells, even though this process does not guarantee the preservation of our memory. No doubt, modern science can postpone our bodies' expiration date. Whether this is the elixir of human immortality remains an unanswered question.

The struggle to live and save the human body reaches new dimensions with artificial intelligence, which can complement and replace the unique feature of human nature: the human capacity to think and make decisions, i.e., human freedom. This might only increase the uncomfortable human feeling of being imprisoned in the body, and at the same time, strengthen the desire to become immortal. Christian and non-Christian thinkers are called to redefine the anthropological question about the essence of human existence.

2. The Body as the Prison of the Soul

The short play on the Greek words *σῶμα* - *σῆμα* (*soma* – *sema*), usually translated as body – tomb, exposes the archaic notion that “the body is the prison of the soul”. This notion seems to be older than Plato and Pythagoras, who use it frequently in

¹ This paper was written as a result of work within the research program “Religion, ethics, education, and challenges of modern society” (P6-0269) which was co-funded by the Slovenian Research Agency.

their writings. The *soma-sema* notion belongs to the Orphic mystery cults of ancient Greece. At the same time, it represents the fundamental teaching in much older Egyptian Pharaonic mysticism, in which Plato and Pythagoras were initiated. Either way, the recurring challenge is the question of how to understand human existence in its dual nature: body on one side, and on the other, a divine spark or soul, calling for purification leading to the final reward, i.e., never-ending existence with gods. The true meaning of the *soma-sema* connotation escapes the scientific or naturalist-literalist mentality, unable to see the allegory and parable encoded in the mysteries (Irigaray 2017, 1). The only way to understand it is with the help of spiritual allegory and parable, which are the very instruments of teaching of the mystics.

The notion that “the body is the prison of the soul” is frequently found in Plato’s writings, which indicates its stunning importance. In his *Apology*, which took place in 399 BC, Plato delivers Socrates’ trial at the court. After being condemned to death, Socrates, without any doubt, fear, or hesitation, talks about his death as a blessing and advantage, allowing the human soul to be relieved from its bodily existence and enjoy the company of wise men and women (Plato 2002, 43–44). In *Phaedo*, Plato goes so far as he writes, “those who practice philosophy in the right way are in training for dying” (104). In his famous Allegory of the Cave, Plato illustrates the life of prisoners in the cave, unable to move around and contemplating the shadows of material reality. Once free of the shackles, one’s spiritual journey of new discoveries begins. The true reality cannot be perceived through sense perception; the real world is much different from the shadow world of the prison; the outer world is greater than the one in the cave (1992, 186–190). At the end of this allegory, Plato emphasizes the importance of education, which should not be exchanged for “putting knowledge into souls that lack it”; true education is about “turning the whole soul until it is able to study that which is and the brightest thing that is, namely, the one we call the good” (190). It should not be any surprise that the education of future warriors and philosophers takes so many years, including some years of physical/bodily training (80–88).

With these and similar passages, Plato continuously invites his students to the perception of things hidden from plain sight and existent beyond sensual perception, where the intellect gets lost in the spheres of opinion by contemplating only the illusion of multiplicity (Irigaray 2017, 4). Plato’s invitation to come out of the cave is an invitation to embrace the mystical practice of contemplation of the sight of cosmic principles, known as Forms or Ideas. They govern all things from a sphere of reality that can only be intellectually grasped as long as there is a true love of wisdom, i.e., *philo-sophia*. To explore the world of Ideas, one must transcend the boundaries of his body, which are not the boundaries of his soul (Čović and Marinčić 2016, 478).

It would be erroneous to conclude that Plato did not appreciate his material body. As an Athenian, Plato liked the balance of a beautiful body, physical exercises in a gym, or glistening oils on his strong body. On multiple occasions, Plato discusses the body’s beauty, health, and light, not to mention the care of the body. In addition, Socrates often philosophes in gymnasiums, i.e., in the center of holistic training where body, mind, and soul are exercised together (Pappas 2023). History

records that Plato practiced wrestling with Ariston the Argive, and became good enough for the Isthmian Games, an international wrestling tournament equivalent to the Olympics (Laertius 2020, 135).

The key to a proper comprehension of Socrates as the main actor of Plato's reflection is having an appropriate relationship with one's body. Plato is clear in his *Republic* that the boundaries of one's body are not the boundaries of one's soul. In his dialogue *Phaedo*, Plato describes the last hours of Socrates, who encourages his students to sense how the transcendence they have glimpsed with him in embodied life is a foretaste of the vision to come. Consequently, death might be good because it brings embodied life's fulfilment, not the end (Plato 2002, 118–119).

Referring to these and other similar passages from Plato's *opus*, the question arises of what the possible interpretation of the *soma-sema* notion might be, without finishing with an uncritical interpretation of Plato's dualism in terms of the separation of the human soul and body. Consequently, the human body literally becomes the prison for the soul, desperately waiting to be relieved from its bodily confinement. Such interpretations might be due to ignorance of the Egyptian and Orphic mysteries familiar to Plato, or his idea of the soul's immortality and the soul's ongoing return to the material bodies (1992, 285–292). In his interpretations of the soul's immortality and its return to material reality, Plato refers to the religious and mystic components, implicitly confessing that here we are dealing with something that the human mind struggles to grasp adequately.

Analogically speaking, the integration of the human body with all its boundaries of material existence presents an enigmatic challenge to the father of modernity, René Descartes (1596–1650). In his *Meditations on First Philosophy*, he reflects on the essence of human nature and concludes that nothing else belongs to his human essence except that he is a thinking thing. Even though the human essence is very closely joined with its material body as an extended thing, Descartes does not pay much attention to his body. What matters is his mind, understood as a thinking thing distinct from his body to the point that it can exist without his body (Descartes 1993, 51). The phenomenon and development of so-called *Cartesian dualism*, overemphasizing the importance of the human mind over its embodiment in its material reality, can be taken as an escape from the human body, which will inevitably mark the development of the Western thought of the recent centuries. Cartesian dualism can be taken as a distant reflection of Plato's *soma-sema* notion, i.e., a struggle to integrate the human body's existence adequately. When trapped only in the this-sidedness of human existence, the human mind continues to look for solutions through prolonging the time of bodily existence.

3. New Search of Immortality

With technological advancement, providing new options for a prolonged existence of the human body, the *soma-sema* notions in terms of "the body as a prison

of the soul” reaches new dimensions. The Internet and other ways of communication are loaded with pseudo-philosophical reflections with neat formulas on how to understand the life-giving feelings of our human existence properly but fail to grasp the essence of human life as such, especially the bodily boundaries of human existence. If Descartes overemphasized the importance of the human mind and struggled to properly integrate the existence of his body, with the development of artificial intelligence, nowadays we struggle to find an adequate place for the human mind. Human essence, described as a thinking device like computer software, is apparently losing its importance with the fast development of supercomputers and artificial intelligence, steadily occupying more space and replacing humans in decision-making, planning, and ethical thinking (Shevlin et al. 2019).

The question of how to live in the human body on this earth leads to new challenges due to the fact that modern technology also enables space exploration. In the prologue to her book *The Human Condition*, Hannah Arendt describes with unmitigated feelings the launch in the universe of Sputnik 1 in 1957 as an unprecedented advancement in modern technology. Joy, pride, and awe filled the hearts of men who could look up from the earth toward the skies and observe a thing of their own power and mastery, even though primarily meant for military purposes. At the same time, Arendt described this success also as a relief about the first “step toward escape from men’s imprisonment to the earth” (Arendt 2018, 1). The *so-ma-sema* notion, with its underlying ideas of imprisonment, reaches new dimensions. What had been previously buried in non-respectable science fiction suddenly became a reality. Paraphrasing Arendt’s reflection, to the Christian narrative about the earth as a vale of tears, and philosophical statements about the human body’s imprisonment of the human mind and soul, now we can add another one: the earth is conceived as a prison for men’s bodies, and finally we can escape from it. “Should the emancipation and secularization of the modern age, which began with a turning-away, not necessarily from God, but from a god who was the Father of men in heaven, end with an even more fateful repudiation of an Earth who was the Mother of all living creature under the sky?” (Arendt 2018, 2)

On the same page, Arendt describes the colossal consequences of this step. The earth, as such, provides whatever is necessary for man’s breathing without effort and without artifice. With great scientific endeavors, man is now able to cut the last ties with the earth and survive in an artificial environment. Underneath this effort to escape imprisonment on the earth, or in the attempts to alter the size, shape, and function of human beings, as well as to produce under the microscope superior human beings, lies “the hope to extend man’s life far beyond the hundred-year limit /.../ This future man /.../ seems to be possessed by a rebellion against human existence as it has been given, a free gift from nowhere (secularly speaking), which he wishes to exchange for something, as it were, he has made himself.” (2–3)

To better clarify this human desire to escape from imprisonment, Arendt recalls the distinction between immortality and eternity. “Immortality means endurance in time, deathless life on this earth and in this world as it was given.” (18) Referring to the Greek understanding of the universe, in the world of deathless and

ageless gods' lives are placed men, the only mortals in an immortal, but a not eternal, universe. Consequently, people are continuously confronted with the immortal lives of their gods. The Greek gods have the same nature and shape as men; however, the gods are immortal, which is not the case for men. Embedded in a cosmos of immortal nature and gods, mortality became the hallmark of human existence. It should not be a surprise that an individual man wants to find a way out of their mortality and find their own place in the cosmos where everything but they are immortal. "The task and potential greatness of mortals lie in their ability to produce things – works and deeds and words – which would deserve to be and, at least to a degree, are at home in everlastingness." (19) By leaving behind non-perishable traces, men hope to attain immortality of their own and prove themselves to be of a "divine" nature. This privilege deserves only the best, superior, and noble (ἀριστος) who constantly prove themselves to be the best (ἀριστεύειν) by preferring immortal fame to mortal things.

In this context of an ongoing effort to gain immortality, Arendt places Socrates' taking a step further and beyond immortality (20–21). As a great thinker, Socrates never wrote down his thoughts, which would be a sign of concern to leave some traces of his thoughts. Unconcerned with immortality, he strives for eternity. The nature of eternity, as such, remains rather enigmatic because of the human lack of a possible experience. Plato describes it as ἀρητον, which means *unspeakable, not to be uttered because it is too sacred*. Aristotle describes it as ἄνευ λόγου, i.e. *without words*. In the Allegory of the Cave, Plato describes it as the realm beyond human concerns and outside the plurality of men. The philosopher leaves the cave by himself, neither accompanied nor followed by others. He literally dies to his existence among men. Arendt describes this experience of the eternal as a contradiction to what is immortal; the eternal has no correspondence with this world and cannot be transformed into any activity whatsoever. The same activity of thinking about it is inadequate; every attempt to grasp it results as inadequate. What remains is contemplation or *theôria*, allowing an experience of the eternal.

4. The Good News of Christianity: The Body Enables Man to Live Integral Relationships and to Fulfil His Vocation

The Christian concept of the body is based on the Scriptures of the Old and New Testaments. The Yahwistic narratives of man's creation emphasize that he is the Creator's creation. That he is formed from the earth, *adamah* (Gen 2:7; 3:19), points to his inferiority, transience, helplessness and insignificance. The "breath of life" (*nephesh*)² is breathed into him, revealing his needs and dependencies, in a special way his dependence on God.

The priestly texts on the creation of man (Gen 1:26; 5:1; 9:6) speak of his God-likeness, which makes him transcend all things, but at the same time he is not

² The term, which denotes the human totality, does not only express physical needs, but also the highest form of need – the desire for God (Skralovnik 2022b, 120).

God. It is not a likeness such as between parent and child (Gen 5:3). Man is quite close to God, but he is not divine. In all his fullness he is called to dwell in communion with God, he is a creature of relationships (Lah 2003, 254–256).

The Old Testament views man in his total creational dependence on God and his absolute orientation towards Him. This dynamic existential relationship with God is expressed by the concept of “spirit” (*ruach*) (Deut 1:2; 3:8; 8:1; Ex 10:13, 19; Ps 51:12; Ezek 11:19; 36:26). It always sees man in an extremely integrated way and is alien to the separation into “body and soul”.

The New Testament also speaks of man as created by God (Mt 5:17), dependent on him (Mt 11:25; Lk 10:21), who cares for him (Mt 6:25–34), because he knows that he is weak (Mk 10:27). However, man’s worth is revealed in a particular way by the incarnation of the Second Person of God, the Son of God. By becoming man and assuming human bodily life, and by rising again with a glorified body after his death, he confirmed definitively and for all time the goodness of the body and its immeasurable value.

In spite of the continuity of the New Testament with the Old Testament view of man, we can trace a newness and originality in the conception, which lies precisely in the unique rootedness of the “new man” in Christ and the Holy Spirit (Eph 2:4) and in belonging to the “new creation” (2 Cor 5:17). The new man is defined by sharing in the life and love of God himself through Christ (Col 3:4, 14; Phil 1:21; Gal 3:26; Eph 2:19) (Lah 2003, 252; Petkovšek 2022, 600–608).

The Second Vatican Council summarizes a long-standing effort to find a view of the human body that is in accord with the biblical view of it:

“Though made of body and soul, man is one. Through his bodily composition he gathers to himself the elements of the material world; thus they reach their crown through him, and through him raise their voice in free praise of the Creator. For this reason man is not allowed to despise his bodily life, rather he is obliged to regard his body as good and honorable since God has created it and will raise it up on the last day. /.../ Thus, when he recognizes in himself a spiritual and immortal soul, he is not being mocked by a fantasy born only of physical or social influences, but is rather laying hold of the proper truth of the matter.” (Gaudium et Spes 14)

The fundamental message of biblical anthropology, and of the continuing teaching of the Church’s magisterium, is, therefore, that man is a unitary being. The “Catechism of the Catholic Church” (§362) sums this up when it says: “The human person, created in the image of God, is a being at once corporeal and spiritual.” The body is the expression of man’s spiritual reality, which can only exist and express itself in the body, and for this reason there is no body without a soul and no soul without a body. This connection between the two is so close that it does not cease even with death but continues to exist in some way (Rahner 1958).

Avguštin Lah (2003, 262–265) points out that there has been much recent criticism of the notion of the “soul” as a “spiritual substance” distinct from and indepen-

dent of matter, which, together with the body, constitutes man. In order to go beyond this notion, which is rooted in the Greek philosophical tradition, it is necessary, he argues, to return to the biblical concept of the spirit, which is that reality of God through which God reveals himself to man and makes him participate in God's own life.

"In the original biblical conception, then, we are not dealing with categories of substance, but much more with categories of relationship or interpersonal encounter and communion of life. In the New Testament this relationship is characterized as an incarnation in Christ (1 Cor 6:17), which does not concern only one aspect of man, but embraces the whole man; the whole human being is 'lifted up' into the dimension of the divine. God personally calls every man and the whole man, as he is, into communion with him through Christ and in the Holy Spirit." (Lah 2003, 264–265; cf. Skralovnik and Matjaž 2020, 505–518)

Because of this personal call of the whole and every human being to a life of communion with God, which he creates in earthly life as well as in the life after death, it makes sense to speak of the human soul as his "I". The self becomes "I" and receives meaning alongside God, to whom it is oriented with the whole being as a unique and divine image.

This integrated conception of man in Christianity makes the body neither a prison nor an obstacle for the soul. It is only through it and in it that man can establish and live an integral relationship with God, self, others, and creation, and realize his vocation in the world and in eternity.

5. Human Immortality in Christianity

The Bible reveals that man is not immortal in himself, but as an interlocutor with God the Father through Jesus Christ in the Holy Spirit. Since God established a dialogue with man when He gave him life by creation and sustains it by continually creating, man can also sustain this life in a continuous dialogue with Him.

Ratzinger calls this dialogical immortality: "Immortality results not simply from the self-evident inability of the indivisible to die but from the saving deed of the lover who has the necessary power: man can no longer totally perish because he is known and loved by God. All love wants eternity, and God's love not only wants it but effects it and is it." (Ratzinger 2004, 247)

The biblical thought of the resurrection grew out of the believer's dialogical relationship with God. Faith knew that God would establish justice (Job 19:25-27; Ps 73:23-28; Tob 3) (Skralovnik 2022a, 265–291). Faith believed that those who suffered for the cause of God would also receive the fulfillment of the promises (2 Macc 7:9.14.23.29). Immortality in the biblical sense, therefore, does not derive from man's own nature, which would be indissoluble of itself, but from his being involved in a dialogue with God the Creator (Roszak 2022, 587). Man's im-

mortality does not mean that man does not die, but that he is raised from the dead. Ratzinger, therefore, stresses: "Because the Creator intends, not just the soul, but the man physically existing in the midst of history and gives *him* immortality, it must be called 'awakening of the dead' 'of men'." (Ratzinger 2004, 247)

In man's dialogical nature, both soul and body are important. The whole man, as a unity of body and soul, is oriented to the Other/God and the other/man/creature. The Christian conception of immortality is decisively rooted in the conception of God and therefore bears a dialogical nature. Since God is the God of the living and calls his creature, man, by name, this being cannot perish (Ratzinger 1988, 150–156). In the Bible, the most unifying force is love, which is both human and divine in nature (Avsenik Nabergoj 2021, 652).

The immortal is not the soul separated from the body, but God's relationship to man in his unity of body and soul. In his analysis of Ratzinger's interpretation of dialogical immortality, Ciril Sorč (2003, 644–645) points to his insight that

"the doctrine of the immortality of the soul, as formulated by Thomas Aquinas, is something quite new in comparison with the ancient conception of immortality. The specificity of the Christian conception of the soul, Ratzinger is convinced, is the vocation to an uninterrupted dialogue with eternal truth and love. The soul is not a kind of veiled reality, but a dynamic of infinite openness, which means at the same time a participating in the infinite, the eternal."

The Platonic view of the human body persisted far into scholasticism due to the great influence of St. Augustine. Thomas Aquinas rebelled against it. Although he accepted Aristotle's understanding of man, he did not mechanically repeat his doctrine (Roszak 2013). St. Thomas argues that the body and the soul are two separable existential givens which are at the same time mutually oriented. The rational soul is the agent that gives man his form and makes him a living being. Without it, the human body cannot exist. Of course, the soul and the body are not "two beings", two separate realities. Man is always fully soul and fully body at the same time. It is a "*unio substantialis*". Death demolishes the unity of man. In this, man's soul does not succumb to disintegration, but such a life is not natural for it. It cannot be called a person. For scholastic theologians, death is the separation of body and soul, but for them, this does not mean the liberation of the soul. It is the destruction of man's humanity. The doctrine of the immortality of the soul holds, above all, that man exists both in life and in death only when he is in relationship with God, his Creator, through Jesus Christ, through whom he shares in his resurrection of the flesh (Sorč 2003, 639–640).

6. Conclusion

The immense investment in the development of technology, especially artificial intelligence, is deep down an expression of the human desire for immortality. Ar-

tificial intelligence enables ever faster and more complex information processing, leading to new discoveries and a different understanding of both human nature and the universe as a whole. Even at its current stage of technological development, artificial intelligence can think faster and more accurately than humans, including decision-making. We may have reached a tectonic shift in the intellectual evolution of the human mind. What has been the exclusive domain of man as the heart of his nature and the reflection of his freedom is slowly being superseded by artificial thinking as the result of the computer processing of embedded data.

This raises the question of whether we are witnessing a new enigma of human entrapment. Ancient thinkers were confronted with the question of how to live in a body that should not be a prison for the human spirit. They understood the reason as something divine, something that belongs exclusively to man alone and enables him to become godlike. The use of artificial intelligence, however, raises the question of how to revalorize human reason and thus the very essence of man, without becoming subordinate to computers. If the use of artificial intelligence means that man renounces his privileged place in the universe, it also raises the question of the uniqueness and inimitability of the very essence of man, endowed with reason and freedom.

The answer to this question should be primarily theological. If the integration of the body has been one of the major challenges of Western Christianity in recent centuries, the integration and place of human reason and freedom will be a fundamental issue for the present and future generation of Christianity (Vodičar 2019, 701). What remains unanswered is the question of the meaning of human life, embedded in mortality and the desire for immortality.

Christianity stresses that the whole man, with his body and mind, is oriented to God. There is no other fullness for man on earth and in eternity than that which, after his earthly death, involves resurrection to eternal life through faith in Jesus Christ and remaining in his love (Jn 15). Artificial intelligence cannot replace this orientation towards God and a personal relationship with God. Nor can modern technology discard or replace the communal and communitarian dimension of human life (Kraner 2021, 736). But it challenges us to discover in a profound way what faith in God alone makes possible - eternal life and the making sense of death as an integral part of life and the passage to eternal life.

Modern technology, together with artificial intelligence, wants to achieve man's final liberation of the soul (mind) from the body and attain technological immortality, which is the timelessness of artificial superintelligence. This raises questions, which Branko Klun (2019, 593) also points out: "Would life without death be authentic life? /.../ Would such a life really be 'better' than one in which, because of the finality (and death) accompanying every decision and experience, life takes on a peculiar intensity and finality? One might reasonably ask whether death might not be preferable to technological immortality, where the mind would be uploaded onto a computer and could not die - after no information had completely disappeared."

As we saw in chapter 5, Christianity does not understand man's immortality and eternal life without his bodily death. Man can therefore be freed from the

fear of death and the search for all possible ways to avoid it if he is prepared to accept death as an integral part of his life. This means that he is willing to accept that death, the timing of which he will not determine, will be the natural end of his life, for which he did not determine the time and place when it was given to him. Of course, man will never be able to accept death as something purely natural or as a gift, because it means a separation from a healthy and genuine attachment to the beautiful, the good and the true, especially from the people he has loved and with whom he has shared his life. No one can see the meaning of his natural death if he does not have the opportunity to gradually say goodbye to his earthly life and to loved ones. Research on the accompaniment of dying persons confirms that only those who have satisfied their spiritual needs are able to see their death in this way (Platovnjak 2022).

So those who are willing to accept their vulnerability as that which helps them to become fully human (Globokar 2023, 8–14; Orphanopoulos 2023, 30–32)³ and death as the natural conclusion of earthly life, this helps them to give meaning to life, because they see it as a gift given to them so that through it they themselves can become a gift for others. This is also the basic message of the biblical revelation about the creation of man: man originates from God, who is love (1 Jn 4:16), and therefore his life has meaning only if he lives it himself and becomes as perfect as God his Father (Mt 5:45-48). When a man lives love in all its dimensions, he is on the path to immortality, because his story of love, which he lives with the help of his body in union with the love of the Triune God (like the branch on the vine – Jn 15:1-10) in the midst of this world and time, will continue after his bodily death. For God's love is all-powerful and overcomes even bodily death, as the Good News of Jesus' resurrection proclaims to us.

Abbreviation

GS – Second Vatican Council 1965 [Gaudium et Spes].

References

- Arendt, Hannah.** 2018. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 3:641–653. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/avsenik>
- Catechism of the Catholic Church.** 1997. Ukrainian Catholic Archeparchy of Winnipeg. <http://archeparchy.ca/wcm-docs/docs/catechism-of-the-catholic-church.pdf> (accessed 20. 7. 2023).
- Čović, Berislav, and Mile Marinčić.** 2016. Social Responsibility for Healthy Society in the Context of Küng's Weltethos Project. *Filozofska*

³ Even from the point of view of Hartmut Rosa's seminal theory of resonance, we can say that a person can achieve full humanity only through involvement in resonant relationships, which implies a person's readiness for their own vulnerability (Žalec 2021a, 831). Corresponding to this is the fact that a person's genuine resilience implies their vulnerability, as it implies their being in resonance and their maturity. The latter, just like resonance, implies a person's vulnerability (2021b, 142).

- istraživanja* 36, no. 3:473–491. <https://doi.org/10.21464/fi36305>
- Descartes, René.** 1993. *Meditations on First Philosophy*. Trans. by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Globokar, Roman.** 2022. The Vulnerability of the Human Being, Society, Nature, and God. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 1:7–14.
- Irigaray, Christian.** 2017. Soma Sema: The Body as a Prison for the Soul. *Academia*. https://www.academia.edu/33117741/Soma_Sema_The_Body_as_a_Prison_for_the_Soul (accessed 10. 4. 2023).
- Kraner, David.** 2021. Intolerance in the media and representations of the Catholic Church. *Crkva u svijetu* 56, no. 4:731–766. <https://doi.org/10.34075/cs.56.4.8>
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanism and Human Transcendence. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:589–600.
- Laertius, Diogenes.** 2020. *Lives of the Eminent Philosophers*. Trans. by P. Mensh. Oxford: University Press.
- Lah, Avguštin.** 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, Bogdan Dolenc, Avguštin Lah, Anton Štrukelj, Marjan Turnšek, eds. *Priročnik dogmatične teologije*, 205–362. Ljubljana: Družina.
- Orphanopoulos, Carolina Montero.** 2023. Vulnerability, Ecclesial Abuse, and Vulnerable Adults. *Journal of Moral Theology* 3, no. 3:26–39.
- Pappas, Tom.** 2023. Plato's Academy: Leader's Exercising their Body and Soul. The Leader's Workout. <https://theleadersworkout.com/platos-academy-leaders-exercising-their-body-and-soul/> (accessed 10. 7. 2023).
- Second Vatican Council.** 1965. *Gaudium et Spes*. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Vatican. 7. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed 20. 7. 2023).
- Pester, Patrick.** 2021. Will Humans Ever be Immortal? *Live Science*. 29. 9. <https://www.livescience.com/could-humans-be-immortal> (accessed 14. 4. 2023).
- Pevec Roman, Mateja.** 2021. Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:835–848.
- Plato.** 1992. *Republic*. Trans. by G.M.A Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- . 2002. *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito. Meno, Phaedo*. Trans. by G. M. M. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Platovnjak, Ivan.** 2022. Meeting the spiritual needs of a dying person. *Nova prisutnost* 20, no. 1:57–72. <https://doi.org/10.31192/np.20.1.4>
- Rahner, Karl.** 1958. *Zur Theologie des Todes*. Freiburg: Herder.
- Ratzinger, Joseph.** 1988. *Eschatology; death and eternal life*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- . 2004. *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- Petkovšek, Robert.** 2022. Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 82, no. 3:587–610. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/petkovsek>
- Rozsak, Piotr.** 2013. Between Dialectics and Metaphor: Dynamics of Exegetical Practice of Thomas Aquinas. *Angelicum* 90, no. 3:507–534.
- . 2022. ¿Nueva creación – “ex vetere” or “ex nihilo”? El sentido de la vida terrena y la nueva creación según santo Tomás de Aquino. *Scripta Theologica* 54, no. 3:585–606. <https://doi.org/10.15581/006.54.3.585-606>
- Skralovnik, Samo.** 2022a. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77, no. 2:265–291. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skralovnik>
- . 2022b. *The meaning and interpretation of desire in the Bible: the semantic study of hmd and 'wh word fields*. Lanham: Lexington books.
- Skralovnik, Samo, and Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of “Desire” in 1Cor 10,61. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:505–518. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/skralovnik>
- Shevlin, Henry, Karina Vold, Matthew Crosby and Marta Halina.** 2019. The limits of machine intelligence. *Embo Reports* 20:e49177. <https://www.embopress.org/doi/full/10.15252/embr.201949177> (accessed 15. 4. 2023).
- Sorč, Ciril.** 2003. Dopršitev sveta in človeka. In: Ciril Sorč, Bogdan Dolenc, Avguštin Lah, Anton Štrukelj and Marjan Turnšek, eds. *Priročnik dogmatične teologije*, 543–690. Ljubljana: Družina.
- Vodičar, Janez.** 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:693–704. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/vodicar>
- Žalec, Bojan.** 2021a. Bivanjsko upanje, smisel in resonance. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:825–834. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/zalec>
- . 2021b. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, no. 3:139–150.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 985—1002

Besedilo prejeto/Received:12/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 27-789.63(4)

DOI: 10.34291/BV2023/04/Petkovšek

© 2023 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Izzivi za identiteto Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega v sodobnem evropskem prostoru

Challenges for the Identity of the Congregation of the Mission in the Contemporary European Context

Povzetek: V sodobnem času radikalnih družbenih, kulturnih in duhovnih sprememb se Cerkev in njene ustanove vračajo k vprašanju svoje izvorne evangeljske identitete in k temu, kako živeti svojo identiteto danes v svetu novosti. Prispevek obravnava to vprašanje na primeru Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega. V prvem delu najprej analizira pojem identitete, ki v primeru identitete človeka (individualne ali kolektivne) ni statičen, ampak časovno dinamičen pojem. To identiteto je P. Ricœur označil kot ispeiteto, kot ustvarjalno zvestobo, za katero je značilno, da sebe v času ustvarja na novo, ne da bi zatajila svoj izvor – ampak ga v vedno novih oblikah poustvarja. Identiteta človeka ne ovira, ampak mu omogoča, da se na novo ustvarja. Identiteta človeka je zato tista temeljna forma in drži njegovega duha, ki jo človek ustvari, ko skozi čas živi in ustvarja sama sebe. Kako Misijonska družba, ki jo je sv. Vincencij ustanovil v duhu Jezusa Kristusa, da bi ubogim prinašala blagovest, vidi in živi svojo identiteto? Sv. Vincencij njene temeljne lastnosti vidi v njeni kristocentričnosti, v služenju, v duhovnosti utelešenja in v prinašanju usmiljenja. V kontekstu sodobne evropske družbe, ki je sekularizirana in se srečuje s pojavom digitalne tehnologije, Misijonska družba svojo izvorno duhovnost uresničuje in živi kot *caritas* v odnosu do človeka in kot mistiko krščanske ljubezni v odnosu do Boga. Končno delo Misijonske družbe ni rezultat človeške ekonomije, ampak nepreračunljive in skrivnostne Božje ekonomije.

Ključne besede: Misijonska družba, sv. Vincencij Pavelski, Vincencijanska družina, ubogi, mistika krščanske ljubezni, Evropa

Abstract: Today, at the time of radical social, cultural, and spiritual change, the Church and its institutions are returning to the question of their original identity as revealed in the Gospel and how to live and realize their identity in the modern world of newness. Our contribution addresses this question through the example of the Congregation of the Mission. The first part analyses the notion of identity, which, in the case of human identity (individual or collective), is not a static but a temporally dynamic concept. P. Ricœur characterizes this identity

as ipseity, i.e., creative fidelity, characterized by the fact that it re-creates itself in time, without denying its origin but recreating it in ever new forms. Identity does not limit man but enables him to create himself anew. Man's identity is, therefore, the fundamental form and attitude of his spirit, which he creates as he lives and creates himself over time. St. Vincent, who founded the Congregation of the Mission in the spirit of Jesus Christ to preach the good news to the poor, sees its fundamental characteristics in its Christocentricity, its "eccentric" serving, its spirituality of incarnation, and in bringing mercy. In the context of contemporary European society, which is secularised and confronted with emerging digital technology, the Congregation of the Mission lives its original spirituality as *caritas* in relation to man and as the mysticism of charity in relation to God. The work of the Vincentian missionary is not the result of human economy but of God's incalculable and mysterious economy.

Keywords: Congregation of the Mission, St. Vincent de Paul, Vincentian family, the poor, mystics of charity, Europe

1. Uvod

Namen prispevka¹ je opredeliti identiteto Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega v sodobnem evropskem prostoru.² Izzivi našega časa nas postavljajo v situacije, ki si jih človek doslej ni predstavljal. Pred temi izzivi so Cerkev in njene ustanove velikokrat v skušnjavi, da bi na svoje izvore pozabile in se od njih oddaljile. Ob tem se pogloblja zavest, da je prihodnost Cerkve in njenih ustanov v zvestobi izviru. V tej luči želi prispevek opredeliti izzive, pred katerimi je danes Misijonska družba, in odgovore nanje z vidika njenega izvirnega poslanstva. Zastavljamo si vprašanje o identiteti Misijonske družbe v sodobnem evropskem prostoru.

To vprašanje je najprej vprašanje o svojskosti poslanstva Misijonske družbe v tem prostoru, o posebnostih, po katerih se Misijonska družba³ razlikuje od sorodnih ustanov, in o zadostnih razlogih za njen obstoj. Tu gre za vprašanje motiva – zakaj se posamezniki že štiri stoletja odločajo, da z vstopom v Družbo privzamejo in živijo njeno identiteto in poslanstvo? Imenujmo ta motiv ‚vincencijanski motiv‘ po sv. Vincenciju, ki je Družbo s tem motivom ustanovil. Motiv mora biti zadosti močan: ne sme podvajati poslanstva, ki bi ga na istem področju neka druga ustanova že opravljala bolje in v večjem obsegu; biti mora dovolj jasen, močan in enkratni, da se človeku zdi vredno vse svoje življenje posvetiti delu znotraj Družbe in postati misijonar, morda celo na drugem koncu sveta. Ta motiv mora biti tako

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki ga sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Misijonska družba (okrajšano CM ali MD), ki jo poznamo tudi pod imenom lazaristi, je papeškopravna družba apostolskega življenja za moške, ki jo je leta 1625 ustanovil sv. Vincencij Pavelski (1581–1660). Njen glavni namen je »posnemati Kristusa, ki je oznanjal evangelij ubogim« (K, tč. 1).

³ V nadaljevanju okrajšano „Družba“.

jasen in močan, da bi zaradi njega v tem prostoru hoteli Družbo tudi ustanoviti – če tu še ne bi obstajala. Za Družbo bi bilo torej nesmiselno, če bi opravljala delo, ki bi ga v tem prostoru že opravljala neka druga ustanova v istem imenu, v večjem obsegu in bolje. Ko iščemo zadostni razlog za obstoj Družbe, iščemo njeno dodano vrednost.

2. Identiteta – pomen in funkcija

Zakaj moramo o sebi in o svojem poslanstvu imeti jasno identiteto?

Identiteta omogoča razlikovati eno od drugega: eno stvar od druge, enega človeka od drugega. Človek brez identitete je človek brez jaza in samostojnosti, izgubljen v kaosu, v relativizmu, v katerem je zgolj ‚podaljšek‘ drugih, zunanjih dogajanj. Ko govorimo o identiteti, pomislimo najprej na opredelitev $A = A$, ki velja za temeljno logično načelo. Razlikovati pa moramo med formalno in materialno/vsebinsko identiteto. Formalna identiteta nam omogoča uvrstiti neko stvar v vrsto, ki ji pripada in katere del je. Tako je na primer formalna identiteta državljana ‚enotna matična številka občana‘ (EMŠO), ki identificira vsakega posameznika znotraj države. Vendar pa EMŠO še nič ne pove o resnični identiteti nekega človeka. Za človeka je namreč značilno, da sebe ne razume kot serijski izdelek znotraj iste vrste, ampak kot enkratnega in neponovljivega posameznika. Bolj kot forma je pri iskanju človekove identitete pomembna vsebina, to je konkretna vsakdanost, vpeta v preteklost in prihodnost. J.-P. Sartre je zapisal, da je pri človeku eksistenca pred esenco, vsebina pred formo, pred njegovim bistvom. Človeka ne dela človeka njegovo splošno bistvo, ampak to, kako človek samega sebe vsak trenutek ustvarja in živi vsak svoj trenutek kot nekaj novega – če pa kdo samega sebe ne ustvarja in ne živi ‚po človeško‘, v preprostem jeziku rečemo, da »to ni človek«. V strogem pomenu besede identiteta človeka ni prazna forma, ampak vsebina – eksistenca, sedanost, v kateri se zlivata preteklost in prihodnost. Ta človekova identiteta se kaže v njegovi osebni zavesti, ki ni samo posnetek stvarnosti, ampak je potencial, moč za ustvarjanje nove stvarnosti. V zavesti, ki jo ima človek o sebi in v kateri se skladišči njegova identiteta, se spomini in načrti zlivajo s sedanjim trenutkom. Spomini vplivajo na oblikovanje načrtov – od njih je odvisen moj trenutni ‚sedaj‘, od tega pa moje delovanje. Pristine identitete torej ni, če pozabimo na preteklost ali odpišemo prihodnost. Identiteta človeka je najgloblje v sebi časovna, zato jo P. Ricœur imenuje *ipseiteta*. S tem želi poudariti, da se človek uresničuje skozi čas, da svojo identiteto živi, jo ustvarja in je zanjo odgovoren (Vodičar 2017, 349). Odgovornost za lastno identiteto me namreč vzpostavlja v odgovoren subjekt.⁴ Prava identiteta človeka tako človeku ni dana, ampak je ‚zapisana‘ v klicu, ki človeku nalaga, da se nenehno vzpostavlja. Prava identiteta je v poslanstvu, ki

⁴ »Če vem, kaj sem oz. kdo sem, se zavedam, da nisem zgolj objekt temveč odgovoren subjekt; sem odgovorno bitje in kot takšen se zavedam, da mi ne pripadajo zgolj pravice, temveč tudi in predvsem odgovornosti. Največja odgovornost, ki jo imam sam do sebe, je pravzaprav odgovornost, ki jo imam pred drugim: drugi je tisti, ki me na nek način določa in predvsem potrebuje.« (Pevce Rozman 2009, 89–90)

ga moramo uresničiti, v načrtih, ki jih živimo v času – in jih ni mogoče ustvarjati brez spominov.

A tudi čisto preprosta logična formula $A = A$ ni nepomembna. Papež Benedikt XVI. je ponavljal, da živimo v času, ki ga zaznamuje diktatura relativizma in skepticizma. ‚Skepticizem‘ pomeni ‚dvom v obstoj resnice‘. ‚Relativizem‘ pomeni, da ‚okolščine določajo, kaj je prav in resnično‘. Skepticizem in relativizem torej učita, da resnice ni oziroma da resnica ni resnica v sebi, ampak je odvisna od nas, od naših želja in hotenj. Če pa ni resnice v sebi, potem resnice sploh ni, ostanejo samo naše želje in hotenja. Torej je naši samovolji prepuščena tudi pravičnost – s tem pa se najgloblje v sebi ne moremo strinjati. Kjer sta resnica in pravičnost prepuščeni samovolji ljudi, tam so šibki in nemočni na milost in nemilost prepuščeni močnejšim. Z vidika vincencijanske duhovnosti to ni sprejemljivo. Prav zato je papež Benedikt XVI. poudarjal, da moramo upoštevati tudi preprosta logična načela, kot se na primer kažejo v formuli $A = A$, ki v vsakdanjem jeziku čisto preprosto pomeni »to je to«. Drugače rečeno: verjamemo, da človek preproste resnice spoznava po intuiciji in svoji vesti. Ta logična načela je F. Nietzsche zavračal kot neživljenjska, drugi jim očitajo rigidnost. A v okoljih, ki teh formalnih načel ne upoštevajo, človek hitro izgubi jasno podobo o sebi, o svojem poreklu, o svoji prihodnosti, o svojem telesu, o družini, o religiji – o tem, kaj je prav in kaj ni. Takšna okolja povlečejo v krizo tudi ustanove, kakor so družina, država, Cerkev. V skepticizmu in relativizmu ni ničesar več, kar bi bilo samo v sebi. Ničesar ni, kar bi imelo v sebi absolutno vrednost, ampak je vse relativno: dobro je lahko zlo in zlo dobro, resnica privid in privid resnica (Roszak 2022) – kaj je dobro in kaj je resnično, določajo okoliščine. Danes je všečno govoriti, da je resnica stvar preteklosti in da živimo v času postresnice. Takšne ideje sprevrčajo resničnost. Prav tovrstne sprevržene, perverzne ideje so omogočile sisteme, kakor sta bila komunizem ali nacizem – ki sta dobro prikazovala kot zlo, zlo kot dobro: vero kot opij za ljudstvo, uboj kot pravico. Od tod lahko glede vincencijanske duhovnosti naredimo prvi sklep: za vincencijansko duhovnost, ki stoji na strani najšibkejšega, je najprej nujno širiti misel, ki je jasna in se ne vdaja duhu modernega agnosticizma, skepticizma in relativizma, kjer besede identiteta, resnica ali pravičnost izgubijo svoj smisel in postanejo prazne, neuporabne, odvečne. Kakor je resnica $A = A$ intuitivno jasna, tako so v življenju določene resnice jasne intuitivno. A to je šele začetek poti. Zavedamo se namreč tudi zapletenosti človeške stvarnosti, zaradi katere moramo na identiteto človeka gledati kot na dinamičen projekt: identiteta človeka je stvar dozorevanja, je pot z visoko postavljenim ciljem. Najgloblje v zavesti vsakega človeka je, da ob koncu življenja vsakdo daje odgovor, kaj je iz svojega življenja naredil – zavest, da je naše življenje usmerjeno k temu cilju, moramo nositi v jedru vsakega našega dejanja! A tudi začetek je važen: če v začetku stopimo na napačno pot, nimamo gotovosti, da bomo dosegli cilj; in če začetek izberemo dobro, je pomembno, da začetni izbiri ostanemo zvesti: zvestoba nas ohranja iste skozi čas in omogoča, da ‚začetno seme‘ v različnih okoliščinah dozoreva. Tako zori identiteta – dobri sadovi so sad zvestobe.

Omenimo še dve družbeno-kulturni skrajnosti, značilni za naš kulturni in družbeni prostor, do katerih se mora vincencijanska duhovnost opredeliti: identitari-

zem in posthumanizem. Odgovor na praktični agnosticizem – ta je posledica globljega epistemološkega skepticizma – nekateri iščejo v identitarizmu. Identitarizem se zavzema za ohranjanje tradicionalnega reda, za tradicionalizem. Identitarizem ne sprejema nove resničnosti, zato načela identitete ne razume življenjsko: identitarizem slepo ostaja pri načelu $A = A$ in ne sprejema, da je bistvo človeške identitete v njenem dozorevanju; identiteta človeka je ipseiteta, rast, potovanje skozi čas. Drugi odgovor na praktični agnosticizem iščejo v drugi skrajnosti: v pospešenem tehničnem razvoju vidijo zaton človeka. Govorijo o posthumanizmu ali o transhumanizmu. Res je, da naša doba ni le doba sprememb, ampak sprememba dob (papež Frančišek). Ob tem omenimo J. Assmanna. Assmann, ki temelj naše sodobne kulture vidi v bibličnem eksodusu, poudarja, da še vedno stojimo na ‚mojzesovskih temeljih‘ (= deset Božjih zapovedi) – čeprav danes stojimo na pragu digitalne dobe, ki predstavlja čisto novost. Zagotovo se danes pogled človeštva nase radikalno spreminja. A vincencijanski intuiciji je jasno, da so ubogi tudi danes dejstvo – in dokler so ubogi med nami, obstaja tudi ‚vincencijanski motiv‘.

Vrnimo se k Družbi v evropskem prostoru: imeti mora jasno formalno identiteto, ki predstavlja začetek poti; to identiteto mora vincencijanski misijonar (lazarist) živeti v ustvarjalni zvestobi, da bi izpolnil vincencijansko poslanstvo. Da bi uresničil svoj klic, ki je služenje ubogim, si mora v zvestobi evangeljskemu humanizmu pot utirati med identitarizmom in različnimi ideologijami posthumanizma.

Povzemimo: identiteta je zavest, ki jo ima človek – kot posameznik ali kot skupnost – sam o sebi; je kraj, kjer človek sreča samega sebe, kamor se nenehno vrača in od koder odhaja naprej v življenje: okrepljen ali – če identiteta ni jasna – oslabiljen. Ta kraj človeka spodbuja ali ga hromi, ga dela bolj pristnega ali odtujenega. Tudi identiteta Družbe je kraj, kjer imajo elan, delo in življenje Družbe izvir. Prava identiteta odpira, sprošča, osvobaja – je ustvarjalni potencial. Podobno velja za Družbo: za njeno identiteto so odgovorni njeni člani. Čas pa je okvir, znotraj katerega identiteta zori. Čas ima pri uresničevanju identitete temeljno funkcijo: brez časa človek svoje identitete ne bi mogel razviti; šele pravilno razumevanje narave in vloge časa človeku omogoča in pomaga, da v svoji identiteti dozori.

3. Identiteta Misijonske družbe

Tu izpostavljam štiri lastnosti, značilne za identiteto Družbe, ki sicer ne zajemajo vseh njenih bistvenih lastnosti: kristocentričnost, služenje, človeška in Božja bližina. Navedene značilnosti konstituira ‚vincencijanski motiv‘, ki je prepoznan kot vreden, da mu človek posveti svoje življenje kot ‚vincencijanski misijonar‘. Te štiri lastnosti izražajo motiv, ki ga je sv. Vincencij vzel za svojega – ker je v njem prepoznal tisti motiv, ki je Boga vodil pri učlovečenju:

»Če bi vprašali našega Gospoda: Čemu si prišel na zemljo? Pomagat ubogim. – In čemu še? Pomagat ubogim itd. – In tudi v svoji družbi je Gospod imel le uboge. Zelo malo se je mudil v mestih. Skoraj vedno je bival med

preprostimi ljudmi in jih učil. Ali nismo potemtakem zadosti srečni, da smo v Misijonski družbi z istim namenom, zaradi katerega je Bog postal človek? In če bi vprašali misijonarja enako, ali ne bi bila zanj velika čast, če bi mogel odgovoriti z našim Gospodom: Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim. *Misit me evangelizare pauperibus.*« (SV, 11:108)

3.1 »Kristus živi v meni« (Gal 2,20) – kristocentričnost

,Vincencijanski motiv' oziroma ,vincencijanska formula' je zajeta v Jezusovih besedah: »Poslal me je, da oznanim veselo vest ubogim.« (Lk 4,18) Posnemati Kristusa, ki je oznanjal evangelij ubogim, je namen Misijonske družbe (K, tč. 1). »V tem poslanstvu smo močno podobni našemu Gospodu, Jezusu Kristusu, katerega glavno vodilo, ko je prišel na svet, je bilo pomagati ubogim in prevzeti skrb zanje.« (SV, 11:108)

Kaj pomeni posnemati Jezusa Kristusa? Kaj pomeni, biti podoben našemu Gospodu in kakor on pomagati ubogim, prevzeti zanje skrb? To je vprašanje, ki Vincencijevega misijonarja vodi, h kateremu se nenehno vrača in si ga usvaja: posne-manje Jezusa Kristusa je misijonarjeva „prva narava“. Posnemati tu pomeni spo-prijateljiti se, obleči si duha Jezusa Kristusa.

Jezus je bil poklican k oznanjevanju evangelija ubogim. Sv. Vincencij vzame ta Jezusov klic za svojega. Za sv. Vincencija je Kristus v središču. Pravimo, da je Jezus besede, s katerimi opisuje svoje poslanstvo, našel pri preroku Izaiju (61,1). A re-snica je obratna – besede »poslal me je oznanjat evangelij ubogim« je Izaija našel pri Jezusu Kristusu. Sv. Hieronim pojasnjuje, da je Izaija bolj kot prerok bil evan-gelist; tudi zanj je bil Kristus v središču. Kristus je središče: to je bil pred svojim rojstvom; to je bil v času svojega zemeljskega življenja; to ostaja po vnebohodu. Kristus ni v središču samo za tiste, ki pridejo za njim – v središču je bil tudi za tiste pred njim. Zakaj? Ker je v Kristusu utelešen odgovor na najgloblja človeška iskanja in hrepenenja – on je podoba, ki jo ima Bog o človeku in h kateri je človek pokli-can, da se po njej upodablja.

Zato svet Kristusa, evangelija, ki je Kristus (Origen), ne more raztopiti v sebi. Kristus je namreč središče, ki ne neha govoriti, nagovarjati in pritegovati. Kdor ne govori jezika Kristusa, ne govori jezika brezmejnje ljubezni: jezik ljubezni neome-jeno govorimo le v Kristusu. Božje kraljestvo se namreč začena v Kristusu – misi-jonar lahko to delo le nadaljuje. Vincencijanska ,kristocentričnost' pomeni, da sv. Vincencij sveta ni hotel videti in v njem delovati nič drugače kot Jezus Kristus. Vincencijanska formula je v svojem bistvu kristološka, evangeljska. V tem je bistvo mistike ljubezni, ki je vnemala sv. Vincencija.

Svet pogublja: je prostor medsebojnega primerjanja, tekmovanja, premagova-nja, izključevanja, konfliktov, vojn in smrti. Svet živi na račun ubogih; živi od tega, da žrtvuje šibke; za svoj obstoj in razvoj žrtvuje šibkejše; žrtvovanje šibkih je ,go-rivo' sveta. »Uboge imate namreč vedno med seboj ...« (Mt 26:11)

Temu železnemu zakonu sveta Kristus odvzema njegovo moč – odvzema mu moč žrtvovanja, to je: pravilo, da močnejši živi na račun šibkejšega. Jezus Kristus

z darovanjem samega sebe na križu najprej odrešuje uboge, ki jih svet žrtvuje zase: Kristus je na njihovi strani in njihov „ščit“. V svetu je ubogi sam, osamljen, od vseh zapuščen, pozabljen; svoje ubožstvo nosi sam. Ubogi, ki jih svet spreminja v ‚serijsko blago‘, pa v resnici niso ‚serijsko blago‘. V vsakem izmed njih Jezus Kristus prepozna to, kar v resnici je: posameznika, osebo, človeka. Zato k vsakemu pristopa osebno in ga odrešuje posamič. V tem se kaže neskončna Kristusova, Božja inovativna ljubezen. Ustvarjalnost, inovativnost je vedno sad ljubezni – ljubezen pa je do neskončnosti iznajdljiva, inovativna. To je vsebina in skrivnost vincencijanske, kristološke formule: »Poslal me je oznanjat blagovest ubogim.«

„Forbesova lestvica“ najbogatejših, najvplivnejših, najmočnejših, ki jo vsi poznamo, je povzetek sveta. „Kristusova lestvica“ je na glavo obrnjena lestvica sveta – na njej so najvišje uvrščeni najbolj ubogi. Tega najbolj ubogega oči Jezusa Kristusa, sv. Vincencija in Družbe iščejo najprej. Dokler ga ne najde, Družba ni opravila svojega poslanstva. To pomeni »obleči duha Jezusa Kristusa«, posnemati Jezusa Kristusa, »stopiti v njegove škornje“. V odrešenju najbolj ubogih je upanje na odrešenje sveta. Resničnost te resnice je nad resnicami sveta – videl jo je Izaija pred Kristusom, videl jo je sv. Vincencij po Kristusu. V tem ima identiteta Družbe svoj izvor. V tem je sv. Vincencij videl poslanstvo, ki Družbo dela različno od drugih skupnosti, ki v Jezusu na primer najprej vidijo učitelja ali zdravilca, popolnega častilca Očeta (Bérulle) ali popolno podobo božanstva (Frančišek Saleški) in ki svoj odnos do Jezusa tudi izražajo drugače, kakor na primer kartuzijani z osamitvijo, kapucini z ubožtvom, drugi s petjem ali s čaščenjem. (SV, 10;123; 12:262) Svojo ljubezen do Kristusa izraža misijonar s tem, »da vodi ljudi k ljubezni do Boga in do svojega bližnjega ...«

3.2 Služenje – razsrediščenost

Kristocentrična identiteta je razsrediščena in je temelj vincencijanskih kreposti. Antropolog R. Girard dokazuje, da je svet v svojem jedru tekmovalen in izključevalen. Po človeški naravi hoče biti vsak boljši od drugih, najboljši, prvi. Girardova mimetična teorija prevzema in povzema svetopisemsko antropologijo, ki je to misel izrazila v pripovedi o prvih dveh ljudeh: že Adam in Eva sta z Bogom tekmovala – hotela sta postati »kakor Bog«. Tekmovalna želja, da bi bila kakor Bog, ju je iz raja potisnila v svet greha, trpljenja, vojn in smrti. To stanje sveta so pozneje filozofi povzeli v reku »človek človeku volk«.

Kristus pa se ni pustil ujeti v zanko medsebojnega rivalstva, ki jo človeku – kakor za Svetim pismom ponavlja Girard – nastavlja Satan. Duh krščanstva je v svojem jedru Kristusov duh, duh netekmovalnosti. Celó na to, da bo uspelo, krščanstvo ni računalo. »Krščanstvo ni nikoli predvidevalo, da bo uspelo. To je njegova velika moč! Prvi kristjani so si predstavljali skorajšnji konec, sicer ne bi napisali apokalipse niti ne bi trdno verovali v konec sveta,« pojasnjuje R. Girard.

Tega duha prevzema Družba za svojega: Družba je poklicana, da služi. Svojega mesta ne išče v središču, ampak na obrobju; ne išče prvih, ampak zadnje. Jezus odrešenja ni začel pri sebi ali pri voditeljih ljudstva, ampak ‚zadnjega konca‘, na obrobju, med ubogimi. Sv. Vincencij ga posnema in pravi, da so ubogi naši »go-

spodje in gospodarji« (SV, 10:332; 679–680; 12:805–806; 11:393). Sv. Vincencij ponavlja, da je Bog postal človek zaradi ubogih – da bi jih odrešil in izpeljal v svobodo. To ne pomeni, da Jezusa odrešenje drugih ne zanima, ampak da je zaradi verodostojnosti odrešenja odrešenje začel med najbolj ubogimi. Odrešenje v izvirnem pomenu besede pomeni odrešenje ubogih – zato se Bog utelesi, vzame nase trpljenje in se odrešenja loti pri najbolj ubogih. Bog se sebi odpove, da bi najprej bil s tistimi, ki jih ljudje izrivamo na obrobje, ponižujemo in izključujemo.

Razsrediščena identiteta pomeni ne iskati sebe, ampak najbolj obrobne: razsrediščena identiteta odpira prostor služenja in ljubezni. V evangelijskem duhu ‚subjekt‘ samega sebe ne postavlja več v središče, ampak se iz njega umika. Iz tega izhaja identiteta Družbe: ne gradi na središču, na sebi, ampak na zaupanju, da tudi v svoji nemoči in odpovedi ne živi izven Božje previdnosti.

3.3 Človeška bližina – utelešenje

Prav v času sv. Vincencija je oče moderne filozofije R. Descartes ustvaril okvire sodobne duhovnosti, ki je telo razvrednotila in ga izključila. Naš čas je dedič Descartesove moderne filozofije – v tem duhu obravnava telo kot predmet med predmeti, kot stroj, ki ga je mogoče nadomestiti s sodobno robotiko, in ne kot *telo*, brez katerega človek ni človek in duša ne duša. V nasprotju z Descartesom se je sv. Vincencij vrnil k evangelijski duhovnosti, ki odgovarja na potrebe duše in telesa. Vincencijanska duhovnost je utelešena duhovnost: je skrb za dušo in telo obenem.

Ta vidik identitete vincencijanske duhovnosti ima svoj izvor v Jezusu Kristusu, za katerega Pismo Hebrejcem (2,17-18) pravi: »Zato se je moral v vsem izenačiti z brati, da je postal usmiljen ... Ker je sam pretrpel preizkušnjo, lahko pomaga preizkušanim.« (Heb 2,17-18) V Pismu Filipljanom (2,6-7) pa beremo: »Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu.« Telo je prostor, v katerem človek živi svoje življenje in se uresničuje – zato telesa ni mogoče ločiti od človekovega upanja na povečano življenje. Misijonsko delo temelji na evangelijski antropologiji, ki zemeljsko telo zre v luči povečane telesa. Svoje življenje človek živi v telesu – skozi mladost in starost, veselje in žalost, osamljenost in povezanost z drugimi, zdravje in bolezen, trpljenje in radost, smrt in vstajenje. Človek ne more upati na svoje povečanje, ne da bi upal tudi na povečanje telesa, v katerem živi svoje življenje. Upanje na povečanje telesa je najprej upanje na odrešenje od greha in smrti.

Posebnost vincencijanske karizme je v tem, da ima poleg človekovih dušnih pred očmi tudi človekove zunanje, telesne rane, enako še osebne in družbene. V luči Božjega učlovečenja služi vincencijanski misijonar najprej ubogemu, katerega telo je trpeče – s tem posnema Boga, ki se je utelesil v Sinu Jezusu, da bi svoje življenje delil z ubogimi, z njimi nosil njihova bremena in jim vračal dostojanstvo Božjih otrok. Skrb za tiste, ki so v svojem konkretnem vsakdanjem življenju najbolj ranljivi, je bistveni del vincencijanske identitete.

3.4 Božja bližina – usmiljenje

Sv. Vincencij ima pred očmi »ljubezen Kristusa, ki se mu je množica smilila« (Mr 8,2; K, tč. 11). V Jezusu množice niso našle samo človeške bližine, ampak tudi Božjo bližino, usmiljenje (Platovnjak 2020, 364–376). »Jezus Kristus je obraz Očetove milosti. Te besede morda povzemajo skrivnost krščanske vere. Usmiljenje je zaživel in postalo vidno v Jezusu iz Nazareta – v njem je doseglo višek. /.../ Jezus iz Nazareta po svojih besedah, dejanjih in z vso svojo osebo razodeva usmiljenje Boga.« (Frančišek 2016, tč. 1) V usmiljenju gre človek prek svoje človeške narave. Usmiljenje je Božje delo. Delo Božjega usmiljenja, ki mu je bil sv. Vincencij priča v Follevilu,⁵ je začetek in temelj Družbe. Prinašati Božje usmiljenje je cilj misijonarjevega dela. Vincencijev misijonar ne more nikamor, ne da bi prinašal usmiljenje. Ta temeljni vidik vincencijanske identitete je tisto, po čemer kliče sodobni čas in o čemer govori podoba Usmiljenega Jezusa. Človeška bližina gradi na Božji bližini; karitativno delo gradi na Božjem usmiljenju.

Evangelij je evangelij usmiljenja. Prinašati evangelij pomeni prinašati usmiljenje – v tem je bistvo evangeljske vere. Po prepričanju R. Girarda so se arhaične, predsvetopisemske religije oblikovale okoli svetega, ki je bilo neločljivo povezano z žrtvovanjem nedolžnih – arhaično sveto si človeka podreja. Svetopisemska vera pa človeka osvobaja. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote.« (Mr 2,27) Bog prihaja človeku naproti z usmiljenjem in hoče, da človek Božji dar usmiljenja deli z drugimi. »Usmiljenja hočem in ne žrtve.« (Mt 12,7) Usmiljenje je sad zorenja svetopisemskega duha in Božjega razodetja v Jezusu Kristusu.

Moč Božjega usmiljenja, ki ji je bil sv. Vincencij priča ob dogodku v Follevilu, razodeva novost evangelija. V predevangeljski zgodovini človeštva je odnos med božanstvi in človekom temeljil na žrtvovanju: za svojo odkupitev je človek bogovom žrtvoval poljedelske, živalske in človeške prvence, to je nedolžne žrtve; tudi danes človek v sebi nosi predevangeljska nagnjenja in svojo krivdo prenaša na šibkejše – sebe odkupuje z žrtvovanjem nedolžnih in šibkih. Evangeljsko razodetje te odnose ‚postavlja na glavo‘. V Svetem pismu Bog za odkupljenje ne zahteva več žrtev, ampak usmiljenje; grehe odpušča tistim, ki so kakor on usmiljeni: »Blagor usmiljenim, kajti usmiljenje bodo dosegli.« (Mt 5,7) Usmiljenje je Božji dar usmiljenim. Božjega usmiljenja je deležen tisti, ki je sam usmiljen; usmiljenja ni mogoče ‚kupiti‘: nihče ne more biti usmiljen namesto mene. Usmiljenje je absolutno osebna kategorija: človek ga je deležen osebno – osebno ga človek deli. V njem ni nič serijskega, ponovljivega; rojeva se v razmerju oseba–oseba.

Posebno poslanstvo Družbe je prinašati Božje usmiljenje. Ker usmiljenja ni mogoče prinašati serijsko, v paketu, ga lahko prinaša le vsak misijonar posamič: konkretno, v tem trenutku. Kdor je usmiljen, je sam deležen Božjega usmiljenja – v

⁵ ‚Folleville‘, ime kraja v francoski Pikardiji, je v vincencijanskem izročilu tudi ime za dogodek iz leta 1617, ki je sv. Vincenciju odprl oči za duhovne stiske in potrebe preprostega ljudstva. V zapletenih in duhovno površnih razmerah tistega časa je preprosti kmet pri njem opravil življenjsko spoved, ob kateri se je sv. Vincencij spoznal pomen oznanjevanja evangelija preprostemu ljudstvu. Pridiga, ki jo je sv. Vincencij po tej spovedi imel za vaščane, je spremenila življenje vasi. V tem dogodku je sv. Vincencij pozneje prepoznal navdih za misijonsko delo in za poznejšo ustanovitev Misijonske družbe leta 1925.

svojem usmiljenju človek prinaša Božje usmiljenje. Družbe torej ni brez usmiljenih misijonarjev. Družba ni najprej zbirka pravil, ampak je zbor sobratov, povezanih v Družbo, da bi po svojem usmiljenju delili Božje usmiljenje.

V usmiljenju dobi evangelij ‚dejansko učinkovitost‘ (K, tč. 11; SV, 12:84). Usmiljenje je, kot rečeno, osebna kategorija: človeka usposablja, da gradi Božje kraljestvo. K pojmu ‚dejanska učinkovitost‘ sodi vse, kar dela evangelij živ in učinkovit – tudi strukture, sistemi in njihove spremembe. Naloga Družbe je ustvarjati strukture, prostore usmiljenja: zavetišča za brezdomce, za begunce, sirotišnice, vzgojne ustanove in podobno. V preteklosti je Družba ustvarila množico takšnih struktur, prek katerih se je širilo Božje usmiljenje. Te strukture so danes marsikje svoje mesto izgubile, postale so pretežke in marsikje ne odgovarjajo novim zahtevam časa. Čas kliče k ustvarjanju časa primernih struktur; strukture pa so mrtve, če po njih misijonarji, povezani v Družbo, ubogim ne prinašajo Božjega usmiljenja. Tudi ‚institucionalizacija Božjega usmiljenja‘ je za Družbo eden od izzivov sodobnega časa.

4. Identiteta Misijonske družbe v kontekstu evropskega prostora

4.1 Družbeno-kulturni kontekst zahodne družbe

Da bi si lažje ustvarili idejo o identiteti Družbe v sodobnem evropskem prostoru, izpostavimo nekaj značilnosti, ki ta prostor v razmerju do drugih delov sveta delajo poseben in so za način dela Družbe zato pomembne.

Evropski prostor je območje z izvorno in najdaljšo krščansko tradicijo – obenem pa danes v svetovnem merilu velja za najbolj sekularizirano območje. Sicer za vse sprejemljiva sekularna kultura, ki pa se danes v evropskem prostoru največkrat ni zmožna distancirati od svoje skrajne oblike sekularizma, sebe postavlja za edini pravi, univerzalni model, ki ga je treba globalizirati. Sekularizem, ki se utemeljuje na relativizmu in agnosticizmu, zanika in zavrača svoje krščanske korenine. Krščansko izročilo na Vzhodu in Zahodu je ustvarilo karitativno kulturo – rimsko katoliško izročilo je na Zahodu omogočilo tudi nastanek liberalne demokracije, katere temeljni vrednoti sta svoboda in demokracija. Po prepričanju očetov sodobne Evrope »bo demokracija ali krščanska ali pa je ne bo« (Robert Schuman), vendar to idejo, da demokracije in Evrope brez krščanstva ni, sodobna evropska politika večinsko zavrača. V tem se kaže, da evropski prostor danes sebe ne razume več kot krščanski svet (ang. *Christendom*), kakor so to v preteklosti bila na primer krščanska kraljestva. Toda – poudarimo! – s krščanskim svetom ni izginilo krščanstvo kot vera (ang. *Christianity*).

Zahodna, liberalna demokracija – ki je torej ne moremo več imeti za ‚krščanski svet‘ (ang. *Christendom*) – temelji na ločitvi države in religije oziroma Cerkve. Utemeljuje se avtonomno in ustvarja prostor pluralizma ter multikulturalnosti. Procesi v njenih okvirih so se formalizirali: načeloma lahko znotraj nje vsak živi svobodno

v skladu s svojimi prepričanji – pod pogojem, da ne prestopa formalnih meja, ki svobodo enega ščitijo pred svobodo drugega. Formalizirana evropska kultura je zaznamovana z vrednostnim subjektivizmom in relativizmom. V takšnem duhovnem ambientu politika drsi v politični inženiring in nepregledno administracijo, v etiki pa prevladujeta deontološko in pragmatično ravnanje. Kar naredim, naredim, ker moram ali ker je to v mojem interesu – ne iz kreposti ali zato, ker bi nekaj imel za vrednoto samo po sebi. Na to, da smo pozabili na kreposti in vrednote, je mislil F. Nietzsche, ko je leta 1888 zapisal: »Že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov.« Mislil je na izpraznjenost kulture, na rastočo individualizacijo in atomizacijo družbe. Ko J. Habermas ugotavlja, da so se zahodni politični in pravni sistemi razvili do popolnosti, istočasno obžaluje, da se je izgubil občutek za solidarnost, prostovoljstvo in odgovornost. V družbi, ki upravičencem daje pravico, da na volitvah svobodno izrazijo voljo o svoji prihodnosti, se državljani volitev ne udeležujejo. V tem se kaže razkroj socialnega tkiva: indiferentnost, neopredeljenost, neodločenost, pasivnost in brezvoljnost zahodnega človeka. Lastni interes se postavlja nad skupno dobro (Žalec 2022, 521–524; 527–528). Tega duha je papež Benedikt XVI. označil kot diktaturo skepticizma oziroma relativizma – in Nietzsche kot nihilizem.

Danes se krepí tudi vpliv digitalizacije. V družbi, ki jo danes splet povezuje v svetovno vas, se ljudje drug od drugega bolj in bolj oddaljujemo, postajamo si tujci in tonemo v osamo; kultura empatije izginja. Globalizacija, ki svet preoblikuje, je bolj kot globalizacija bližine, dobrin in vrednot globalizacija oddaljevanja, odtujenosti in revščine. Z globalizacijo se večja razlika med revnimi in bogatimi, oddaljenost med najbližjimi, tujost med prijatelji. Razkroj socialnega tkiva in etičnih vrednot človeka pušča brez pravih usmeritev in vrednot. Dodajmo še: COVID-19 je razkril krhkost človeštva kot celote.

To je duhovna situacija sodobnega evropskega prostora, ki se širi naprej po zahodnem svetu in ne nazadnje na globalni ravni. Poskušali bomo izluščiti glavne izzive za poslanstvo Družbe.

4.2 Odnos do človeka: *caritas*

V čem lahko Družba v takšnem evropskem prostoru posebej prepozna svojo poklicanost?

Najprej – v zahodnem evropskem svetu, ki samega sebe ne prepoznava več kot krščanski svet, postavljen v krščanske koordinate (s krščansko vizijo, motivi in vsebinami), zunanja kultura Cerkev, ki živi znotraj sekulariziranega sveta, ne podpira več kakor nekoč (Collado 2023). Brez zunanje opore je Cerkev prišla v situacijo, kjer motive in sredstva za svoje delovanje bolj kot prej išče znotraj sebe. V isti situaciji se je znašla tudi Družba: računa lahko le na svoje notranje, vincencijanske motive – pomemben pa je tudi spomin na razloge za njeno ustanovitev. Znotraj sekularizirane, spominu nenaklonjene in protikrščanske kulture se mora Družba najprej vračati k spominu, obuditi izvirne motive in iti k svojim koreninam – potrebna je torej radikalnost! Svoje krščanstvo živi v nekrščanskem svetu: v svetu, ki

niti Cerkve niti misijonskega poslanstva ne motivira in ne vzdržuje. Res je, da ne v Evropi ne drugod na Zahodu sekularizacija ni povsod enako razvita, vendar se s kulturo ugodja širi na vsa področja. Kultura ugodja pa dela človeka samozadostnega. Kakor na poti v Emavs učenca v neznancu, ki se jima je pridružil, nista prepoznala Kristusa, tako tudi sodobni svet Kristusa ne prepozna. Kljub temu, da učenca v neznancu nista prepoznala Učitelja, je bilo ob njegovih besedah njuno srce goreče. Jezus Kristus se torej ni identificiral navzven, ampak se je dal prepoznati po gorečnosti v srcih učencev, ki sta poslušala besede neznanca. V podobnem smislu sv. Vincencij naroča pripadnicam reda hčera krščanske ljubezni, naj se ne dajo prepoznavati po zunanosti ali pravilih, ampak po ljubezni, ki se kaže v njihovih dejanjih: »Če je želja Boga, da vas v nedeljo pošlje k bolniku namesto, da bi šle k maši – čeprav je to obveznost –, je to treba storiti. To imenujemo: zapustiti Boga zaradi Boga.« In drugje: »Ljubezen [fr. *charité*] je nad vsemi pravili – vsa se morajo zato nanašati nanjo. Ta je velika gospa in treba je izpolniti, kar zapoveduje. /.../ Bog vas istočasno kliče k molitvi in k ubogemu bolniku. To se imenuje zapustiti Boga zaradi Boga.« (SV, 10:95; 595) V sekularizirani kulturi evangelizaciji ostaja le ta ‚strategija‘, ki je obenem najgloblje evangeljska. Misijonar je pozvan k bolj osebnemu, pričevanjskemu in kerigmatičnemu jeziku. Iz apologeta se mora spreminjati v pričevalca; bolj kot na podlagi objektivnih razlogov mora torej govoriti iz svoje osebne izkušnje – oznanjevanje danes išče osebno izkušnjo. Razkorak med metodo oznanjevanja in vsebino oznanjevanja danes ni več sprejemljiv: metode ni mogoče ločiti od vsebine. Vsebina narekuje metodo; temu rečemo pričevanje – v tem je evangeljska pristnost. In to pomeni »zapustiti Boga zaradi Boga«. Nadalje, zahodni svet je v svojem jedru formalističen, materialno, pravno, politično razvit – a dejansko vsebinsko izpraznjen, vrednostno relativiziran, indiferenten in permisiven. Zanimajo ga pravila, ne pa vsebine in vrednote: vse, s čimer ne posegamo v svobodo drugega, je dovoljeno, tudi nemorala, če z njo ne rušimo formalnega reda – nedotakljivost svobode drugega je edina vrednota modernega sveta. Z drugimi besedami, nedotakljiva je samovolja drugega. Ker se sodobni svet ne zaveda, da svoboda ni isto kot samovolja, postavlja iskanje ugodja nad in pred kreposti. To je našo kulturo privedlo v krizo življenja, ki življenja ne razume več kot nedotakljive vrednote, ki je nad vsemi zakoni, ampak kot potrošno dobro, katere ceno na tehtnici s smrtjo določa odgovor na vprašanje: »Kaj se v določeni situaciji bolj izplača?« V krizi življenja, ki ima svoj izvor v pomešanosti pojma „svoboda“ s pojmom „samovolja“, dobiva življenje in smrt status izdelkov na trgovinski polici.

V tej duhovni situaciji je za Družbo poseben izziv biti pričevalka. Pričevati pomeni razodevati določeno vsebino v načinu svojega življenja, v dejanjih, ne z besedami ali teorijami. Družba je nastala, da bi s svojim načinom življenja prinašala Božje usmiljenje in ustvarjala ognjišče Božje ljubezni med ubogimi. To je bila rdeča nit Družbe skozi stoletja. Vincencijanska karizma je bila marsikje zametek karitativnih dejavnosti – na primer skrbi za bolnike, za begunce, za vzgojo in podobno –, ki sta jih civilna družba in država prevzeli, ko sta za to dozoreli. To pa še ne pomeni, da je Misijonska družba danes svojo vlogo in dodano vrednost izgubila. Uboge in obrobne pozna tudi sodobna družba in žal jih prihodnje družbe ne bodo

nehale ustvarjati – to je žalostno, a železno pravilo človeške narave. Tudi zahodna individualistična, atomizirana kultura, ki sebe razume kot materialno uspešno, pozna materialno revščino. Ne smemo pa spregledati duhovne revščine, ki zaradi raztrganega socialnega tkiva sodobne družbe ni nič manjša od materialne – globina in obseg duhovne praznine se vse bolj povečujeta. Misijonska družba je poklicana, da v tem bazenu materialne in duhovne revščine ustvarja ognjišče Božje ljubezni (*caritas*). Glede tega je Družba v svoji preteklosti že ustvarila mnogo praks, ki so ji lahko za današnji čas v vzor in vodilo, čeprav potrebe v povsem novih okoliščinah kličejo po ustvarjalni, iznajdljivi ljubezni, ki je bistvena sestavina vincencijanske identitete. Oznanjevanje in uresničevanje Božje ljubezni do danes ostaja temeljna naloga Družbe; človeška ljubezen ne more nadomestiti Božje ljubezni, ki je edini neuničljivi temelj življenja sveta. To poslanstvo je pomembnejše od vsake ‚politične korektnosti‘ in je nad vsakim formalizmom. To, da vincencijansko poslanstvo prek človeške bližine prinaša Božjo bližino, temu poslanstvu daje dodano vrednost, ki je sekularizirana kultura ne razume.

4.3 Odnos do Boga: mistika krščanske ljubezni

Sv. Vincencij poudarja, da odnos do ljudi temelji na odnosu do Boga, *caritas* pa na mistiki. Da ima karitativna razsežnost vincencijanske karizme mistično jedro, poudarja tudi H. Brémond, poznavalec francoske duhovne zgodovine. Sv. Vincencija je treba razumeti najprej kot mistika:

»Pazimo, da ne bomo zamenjali vzroka za učinek. Ni bila ljubezen do ljudi tista, ki je Vincencija vodila k svetosti; prejkone ga je svetost delala resnično in učinkovito dobrodelnega; Bogu ga niso dali ubogi, ampak – nasprotno – ga je Bog dal ubogim. Kdor ga vidi bolj filantropa kot mistika, kdor ga ne vidi najprej mistika, ima pred očmi Vincencija Pavelskega, ki ni nikoli obstajal.« (Brémond 1927, 246)

V sodobni družbi, ki na svet gleda z individualistične perspektive, je misijonar priča Božjega služenja človeku. V misijonarju služi Bog človeku – služba ubogim je Božji dar. Misijonar je orodje Božje bližine: njegovo delo je v bistvu Božje delo. Božja bližina presega človeško: Bog ozdravlja rane, ki jih človek ne more, vliva upanje, ki ni človeško (Platovnjak in Svetelj 2021, 802–804). V službi Božje ljubezni pa je lahko samo nekdo, ki to ljubezen na živ, mističen način sam izkuša; mistika je živa izkušnja Božje ljubezni, ki prerojeva. Sv. Vincencij misijonarja spodbuja, naj se odpira tej živi izkušnji Božje ljubezni: »Častiti našega Gospoda Jezusa Kristusa in ga posnemati bolj popolno kot kadarkoli prej.« (Abelly 1664, 219) Mistično zmožnost so praviloma pripisovali izbrancem, duhovni eliti – sv. Vincencij pa je iz nje naredil temelj rednega misijonarskega dela. Poslanstvo misijonarja je ustvariti dom za obrobne. Misijonar prinaša ognjišče Božjega doma – brez tega bi se njegovo delo dotikalo zgolj socialne ravni, človek pa potrebuje najprej ‚ognjišče doma‘, ki ga ustvarja ljubezen: človeška in Božja.

V odnosu do Boga je poleg mistične izkušnje bistvena zakramentalna razsežnost.

Središče doma, ki ga ustvarja Bog, je daritveno bogoslužje – miza, ki družino ustvarja. V poslanstvu Misijonske družbe sta posebej pomembna zakramenta evharistije in sprave. Ta dva zakramenta odgovarjata na duhovno žejo človeka v sekulariziranem svetu.

4.4 Odnosi znotraj Vincencijanske družine in znotraj Misijonske družbe

Bolj kot v preteklosti se Misijonska družba danes z drugimi vejami vincencijanske karizme – z ustanovami, ki izhajajo iz vincencijanske duhovnosti – povezuje v Vincencijansko družino.⁶ Za vse veje, ki so v službi vincencijanske karizme, je temeljno vprašanje, kaj je vincencijanska karizma, ki te različne vincencijanske ustanove povezuje v družino. Na poenostavljen način je mogoče reči, da je vincencijanska karizma ‚evangeljsko razodetje skozi oči sv. Vincencija‘.⁷ Drugače kot sv. Vincencij poudarjajo promotorji drugih karizem druge vidike evangelija. A različne vincencijanske veje tudi same izpostavljajo različne vidike duhovnosti sv. Vincencija, ki jim sledijo in jih vsaka posamič uresničujejo, skupaj pa ustvarjajo eno družino. Družina je ‚ustanova‘, ki združuje posameznike z istimi predniki – običajno pa se razlikujejo po starosti, spolu in talentih, po interesih in ciljih; povezanost, ki jo družina ustvarja, je globlja od razlik, ki jih nosi v sebi. Kljub razlikam in nesoglasjem člani v družini drug drugega dopolnjujejo in podpirajo, skupaj se veselijo in trpijo in skupaj dosežajo cilje, ki jih kot posamezniki ne bi mogli (Platovnjak 2023, 483–487). Družina ustvarja svoje življenje in življenje posameznikov; to velja tudi za Vincencijansko družino. V Vincencijanski družini je Misijonska družba ‚starejša sestra‘ – čeprav so druge veje številčnejše –, zato je za razvoj vincencijanske karizme in drugih vej ter za vzgojo vincencijanskih laikov posebej odgovorna. V preteklih stoletjih je Misijonska družba z Družbo hčera krščanske ljubezni med vincencijanskimi vejami imela največji vpliv, sinodalna pot Cerkev pa vodi k večjemu sodelovanju in vključevanju laikov v življenje Cerkev in posledično k njihovi animaciji. Ta vidik je pomemben izziv tudi za Misijonsko družbo danes v našem prostoru, kjer število kandidatov za članstvo upada, obseg dejavnosti in potreb pa se ni zmanjšal. Identitete Misijonske družbe si v prihodnje ne bo mogoče predstavljati brez večjega sodelovanja z vincencijanskimi laičskimi združenji. Ena od dilem za Družbo v prihodnosti bo izbira med materialno in duhovno dediščino Družbe na eni strani ter odpiranjem Družbe drugim vejam Vincencijanske družine in sodelovanjem z njimi na drugi strani. Družba bo morala prednost dajati širši Vincencijanski družini – močnejša Vincencijanska družina pomeni tudi moč za posamezne veje.

V evropskem prostoru se kaže tudi potreba po intenzivnejšem medprovincialnem sodelovanju – po bolj intenzivnem sodelovanju med provincami na področju Evrope in Bližnjega vzhoda. Upad števila avtohtonih članov na tem področju na-

⁶ Člani/-ce Vincencijanske družine so v Sloveniji poleg Misijonske družbe še Družba hčera krščanske ljubezni (HKL), Marijine sestre Čudodelne svetinje (MS) ter laiška združenja Marijanska vincencijanska mladina (MVM), Vincencijeva zveza dobrote (VZD), Združenje čudodelne svetinje (Otroci Brezmadežne), Vincencijeva družina in Vincencijeve konference.

⁷ »Duh Družbe je sprejemanje duha samega Kristusa, kakor ga podaja sv. Vincencij: ›Poslal me je oznanjat evangelij ubogim.‹ (Lk 4,18) Zato ›je Jezus Kristus pravilo Misijonske družbe‹ in naj bo središče njenega življenja in dejavnosti (SV, 12:130).« (K, tč. 5)

rekuje večje sodelovanje med misijonarji znotraj Družbe. Province v okviru istih konferenc že združujejo nekatere dejavnosti, kakor so skupne vzgojne hiše, oblikujejo pa se tudi skupnosti z mednarodno sestavo misijonarjev. Možno pa je, da se bodo nekatere province v tem prostoru kmalu znašle na zemljevidu misijonskih dežel, kjer naslovniki evangelizacije ne bodo še neevangelizirana ljudstva, ampak po poreklu krščanska populacija, ki je vero izgubila. Tako se bo tok misijonarjev moral obrniti v nasprotno smer – tekel bo z nekdanjih evangeliziranih območij v prostor starih, danes sekulariziranih krščanskih dežel. To bo identiteto Družbe na področju konference, ki pokriva Evropo in Bližnji vzhod, v marsičem spremenilo. Sodelovanje med misijonarji z različnih kulturnih področij bo vplivalo na spreminjanje kulturne identitete članov neke province. Te spremembe bodo naredile Družbo bolj odprto za laiške sodelavce in za različnosti, bolj univerzalno in bolj odgovorno za ohranitev vincencijanske karizme na globalni ravni.

4.5 Odnos do materialnih dobrin: delitev

Na kratko omenimo še materialno dediščino: skozi stoletja si je Družba ustvarila materialne pogoje in sredstva, potrebne za uresničevanje svojega poslanstva. Med temi sredstvi so danes kraji ali poslopja, ki so z zgodovinskega vidika pomembni, z vidika izvrševanja poslanstva danes pa so lahko nepotrebni ali celo moteči. Vprašanje odnosa med uspešnim uresničevanjem poslanstva in materialno dediščino je zahtevno, odgovorno in neizogibno. Infrastruktura je v službi poslanstva in ga nikakor ne sme ovirati. Po drugi strani pa so spominska in zgodovinska obeležja za našo današnjo identiteto pomembna. Zgodovinsko dediščino, bistveno za sodobno identiteto, je treba ohranjati, vendar pod pogojem, da Družbe ne odvrča od njenega osnovnega misijonskega poslanstva. Vedno močnejše spoznanje in zavest o povezanosti provinc Družbe na globalni ravni pomeni tudi zavest o nujnosti medsebojne pomoči – ter delitvi in razporeditvi materialnih sredstev tja, kjer je največji potencial in zmožnost za uresničevanje vincencijanske karizme. Bolj ko bo vincencijanska karizma uresničena, močna in razširjena, bolj bo uresničen tudi ideal vincencijanske duhovnosti, ki je uresničevanje Božjega kraljestva – najprej! – med najbolj ubogimi. Pristnost Cerkve, države in civilne družbe se kaže v tem, da prinaša ubogim upanje in jih njihovega uboštva odrešuje. Človeška skupnost, v kateri tega ni, se izgublja v prazni ideologiji – in stopa na rob svojega propada.

5. Sklep

Svet se danes spreminja hitreje kot kadarkoli prej. Razlog za to je njegova temeljna usmerjenost k novosti, v inovativnost. Vse, kar ni novo, je že zastarelo. Ta drža ne ustvarja samo novosti, ampak tudi novotarije – to je lažne, navidezne novosti. Sodobna drža iskanja novega je rezultat judovske in krščanske duhovnosti, ki je ustvarila okvire moderne družbe. Aleida Assmann trdi, da svetopisemska pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta, ki so Bogu sledili v svobodo, da bi jim dal novo deželo, predstavlja »prapok modernizacije« (2013, 94, v: Assmann 2016, 23). Znotraj te

pripovedi se je ustvarila moderna kultura, ki je kultura iskanja svobode, ustvarjalnosti in novosti. Znotraj te kulture pa se je lahko razvilo to, kar sodobno družbo najgloblje določa, med drugim sekularizacija, digitalna revolucija in migracije. V tem prostoru, katerega korenine so svetopisemske, je Misijonska družba poklicana, da uresničuje svoje poslanstvo službe najbolj obrobni. Ker se vse okrog nje spreminja – vključno z razkristjanjenjem kulture in družbe –, je tudi Misijonska družba pred nenehnimi izzivi. Dvoje je pri tem gotovo: Družba je poklicana uresničevati svoje izvirno poslanstvo, okoli nje pa je danes vse novo. Zato pravimo, da mora najti držo ‚ustvarjalne zvestobe‘. To pomeni naročilo sv. Vincencija, da si mora vincencijanski misijonar ‚obleči Kristusa‘. Kristus – novi človek – razume, da nam novo narekuje novo, različnost različnosti. Kristusov zgled je sv. Vincencij izrazil z besedami, da je ljubezen neskončno iznajdljiva in ustvarjalna. Doba, v kateri živimo, je sekularizirana in vero zavrača kot nesprejemljiv odklon, zanjo pa je značilno tudi, da v njej dosedanjo podobo človeka začinja izzivati umetna inteligenca. Sekularizacija in umetna inteligenca sta dva temeljna izziva za našo dobo, znotraj katere Misijonska družba – tako kot Cerkev kot celota – živi in deluje. Toka sveta ni mogoče obrniti nazaj – in ga niti ni treba. To tudi ni naloga Misijonske družbe. Njena ‚sveta dolžnost‘ pa je, da tistim, ki jih katera koli doba potiska na obrobje človeškega sveta, vrača upanje in dostojanstvo ter jim pomaga prepoznavati Božjo podobo v sebi. Njena naloga je, da ubogega ogrinja s človeško in Božjo bližino. Dokler bo torej na obrobju družbe ena sama oseba živela človeka nedostojno življenje, bo vincencijanski klic aktualen. Ta klic je tudi zagotovilo humane družbe. Vincencijanski klic, ki je le eden izmed evangelijskih klicev, človeštvu pomaga, da se vrača na svojo človeško raven. Zato je ta klic nosilec upanja. To poslanstvo danes kot nalogo, ki si jo družba in človek nalagata sama, prevzemajo državne in civilne ustanove. A družbe in človek se spreminjajo in nobene gotovosti ni, da bo sodobne filantropske standarde ohranjala tudi družba prihodnosti – Božje razodetje pa ostane. Jezus je napovedal, da bomo uboge vedno imeli v svoji sredi. Razlog je preprost: ker ljudje v medsebojnih odnosih nenehno ustvarjamo obrobje, ki je prostor ubogih in šibkih. Svetopisemska duhovnost oblikuje jasno sporočilo: ubogi v Bogu najdejo gotov temelj za svoje upanje. Za človeka pa velja nepojasljivo pravilo, da tistemu, ki hoče narediti nekaj dobrega, Bog vedno dá priložnost. Nepreračunljiva dobrot bo takšno priložnost našla vedno in povsod. Za ilustracijo zaključujem z resničnim primerom. Ko je na dan novega leta neka gospodinja pripravljala kosilo, si je na tiho mislila, kako lepo bi bilo imeti na ta dan pri mizi brezdomca. Pred kosilom je zazvonilo in pred vrati je stal brezdomec. Tako deluje ekonomija, ki ni človeška, temveč Božja. Poslanstvo Misijonske družbe je sodelovati pri tej Božji ekonomiji.

Kratici

K – Misijonska družba – lazaristi 2022 [*Konstitucije. Splošna pravila. Statuti*].
SV – de Paul [St. Vincent] 1985–2014.

Reference

- Abelly, Louis.** 1664. *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*. 3 zv. Pariz: Florentin Lambert.
- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Dunaj: Picus Verlag.
- Brémond, Henri.** 1927. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion de jusqu'à nos jours*. Zv. 3, *La conquête mystique: l'Ecole française*. Pariz: Librairie Bloud et Gay.
- Collado, Santiago.** 2023. Ratzinger Before the Conflict Between Science and Faith. *Scientia et Fides* 11, no. 2:65–85. <https://doi.org/10.12775/setf.2023.013>
- Francis, Pope.** 2015. Misericordiae vultus. Bull of indiction of the Extraordinary Jubilee of Mercy. 11. 4. <https://www.vatican.va> (accessed 15.12.2022)
- Misijonska družba – lazaristi.** 2022. *Konstitucije. Splošna pravila. Statuti*. Ljubljana: Misijonska družba, Slovenska provinca.
- de Paul, St. Vincent.** 1920–1925. *Correspondence, entretiens, documents*. 14 zv. Ur. Pierre Coste. Pariz: Gabalda.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/platovnjak>
- . 2023. The Importance of Marriage Groups for Marriage and Family Life. A Survey of Our Way Marriage Groups. *Obnovljeni život* 78, št. 4:479–492. <https://doi.org/10.31337/oz.78.4.5>
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2021. *Chronos and Kairos of Hope*. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:79–806. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/platovnjak>
- Rozsak, Piotr.** 2022. Who Is to Blame for the Sinking Ship? Aquinas on Divine Goodness, Evil and Freedom. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2: 277–290. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/roszak>
- Quintano, Fernando.** 2001. Faithful to the Vincentian Identity Creative in Facing New Challenges. *Vincentiana* 45, št. 2. <https://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol45/iss2/6/> (pridobljeno 1.2.2022).
- Vodičar, Janez.** 2017. Komparativna teologija kot temelj šolske vzgoje za medverski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:345–355.
- Žalec, Bojan.** 2022. Resonanca, demokracija in skupno dobro. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:521–533. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/zalec>



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4,

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 316.472.4:373.5-053.6-055.15

DOI: 10.34291/BV2023/04/Kraner

© 2023 Kraner, CC BY 4.0

David Kraner

Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev *Loneliness and Distraction in the Social Media Network*

Povzetek: V naši raziskavi o mladih in internetu med gimnazijci tretjih in četrth letnikov slovenskih katoliških gimnazij ugotavljamo osamljenost, prekomerno izpostavljenost socialnim omrežjem in storitvam klepeta, pa tudi veliko toleranco do motečega pametnega telefona. Poleg tega odkrivamo po eni strani zanimanje dijakov za osebne hobije, po drugi pa njihovo pasivnost pri vključevanju v družbene aktivnosti – in problem izražanja lastnih misli. Rešitev teh problemov ni cenzura pametnih telefonov, ampak načrtovano delo učiteljev, usposobljenih za tovrstno delo z gimnazijci. Model dobre prakse je religijski pouk v katoliških gimnazijah v Sloveniji, ki ne podaja le religijskih vsebin, ampak ima ključno vlogo pri opolnomočenju mladostnikov za kritičen pogled na svet – in njihovo aktivno vključevanje v družbo.

Ključne besede: pametni telefon, internet, osamljenost, mladi, socializacija, prosti čas

Abstract: In our study of young people and the internet among third and fourth grade students in Catholic high schools in Slovenia, we find loneliness, excessive use of social networks and chat services, and a high tolerance for distractions from smartphones. Moreover, we note on the one hand their interest in personal hobbies and on the other hand their passivity in social activities and the problem of expressing their own thoughts. The solution to these problems does not lie in censoring smartphones, but in the planned work of teachers trained in this kind of work with high school students. A model of good practice is the religious instruction in Catholic grammar schools in Slovenia, which not only provides religious content, but also plays a key role in empowering adolescents to have a critical view of the world and to actively participate in society.

Keywords: smartphone, internet, loneliness, young people, socialisation, free time

1. Uvod

Mlade, ki v družbi predstavljajo eno najbolj ranljivih skupin, je treba vedno bolj pripravljati na soočenje z agresivnimi vdori motivacijskih retoričnih tehnik, ki s

pomočjo interneta in pametnih telefonov želijo vplivati na vedénje uporabnikov.¹ Šola – kot tista institucija, ki ne predaja samo znanja, ampak tudi vzgaja – ima pri tem pomembno vlogo in nalogo. Univerzalna odličnost mladih se začne pri vzgoji. Že v preteklosti je bila šola vzgojna ustanova, zato bi morala to vlogo ohranjati (Jeglič 2022). Ne le izobraževanje, ampak tudi vzgoja in vseživljenjsko učenje so bistveni za dolgoročno graditev države, njeno varnost pred izkoriščanjem in trajnostni razvoj (Dobnik 2015).

V preteklosti je bilo dovolj, da so mlade zadostno vključevali v prostčasne dejavnosti (športne aktivnosti, družbena angažiranost, prostovoljstvo itd.) in jim s tem olajšali socializacijo. V mrežni družbi (Castells 2009), ki jo določa digitalna kultura, je za socializacijo mladih potrebno veliko več truda, ki temelji na njihovi notranji motivaciji (Carr 2011; Bell, Bishop in Przybylski. 2015; Akgül-Gündođdu in Selçuk-Tosun 2023; Ahmadian, Namnabati in Joonbakhsh 2022; Castells 2009).

Danes nimamo samo podaljšanih rok, nog, glasu kot je o tem govoril McLuhan (McLuhan in Ellison 1964; McLuhan in Fiore 1967), ampak tudi možgane, ki se zaradi novih tehnologij in umetne inteligence vse bolj spreminjajo (Pearce 2011; Abell 2020; Boni 2021; Campbell 2022; Holmes in Porayska-Pomsta 2023; Meder in Beck 2023).

Medijski svet, kontroliran kapitalizem, različna zloglasna popularna gibanja (npr. LGTB), ki jih mediji in politika podpirajo, mladim ponujajo privlačne priložnosti in jim obljublajo nebesa, vendar jim v resnici ne zagotavljajo vzgojnega vodenja in pomembnega normativnega nadzora. Mladi – še brez močne identitete – se znajdejo v zapletenem socialnem okolju brez orientacije.

Družbeni mediji in moč korporacij družino in šolo potiskajo na obrobje (Vodičar 2021): družina nad izobraževanjem in vzgojo nima več monopola (Platovnjak 2020). Vzgoja je danes pluralna. Prostor in čas, v katerem živimo, omogočata vstop na to področje številnim agencijam. Mladi danes svoj prosti čas preživljajo zunaj družine – ponekod je družina skoraj popolnoma odsotna. Vzgojitelji in starši niso edini akterji vzgoje – danes imajo na vzgojo močan vpliv socialna omrežja (Bajzek 2008, 29–31).

Številne šole in različne vladne politike v mnogih državah izvajajo programe za izobraževanje mladih na področju medijske pismenosti. Vendar Buckingham in Capello ugotavljata, da se je več šol ujelo v tri pasti: 1. obrambni ali zaščitniški pristop (razprave o medijskem nasilju, vplivu medijev na zasvojenost, debelost in potrošništvo); 2. politična antipropaganda (demistifikacija medijev, zamenjava ‚lažnih‘ sporočil z ‚resničnimi‘); 3. lažna ustvarjalnost (širjenje mita o ustvarjalnosti – da so mladi, digitalni domorodci, drugačni od drugih) (Buckingham in Capello 2020, 84).

Medijska pismenost ne pomeni le znanja o tem, kako za dostop do medijskih vsebin in/ali njihovo ustvarjanje uporabljati določene tehnološke naprave – nujno

¹ Tematski blok prinaša rezultate dela raziskovalnega projekta „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osredičene umetne inteligence (J6-4626)“, ki deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Program sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

mora vključevati tudi poglobljeno kritično razumevanje, kako mediji delujejo, kako komunicirajo, kako predstavljajo svet, kako so zgrajeni in kako jih uporabljamo. Razumeti medije danes pomeni prepozna(va)ti kompleksnost sodobnih oblik 'digitalnega kapitalizma'. In če želimo res imeti kompetentne državljane, potrebujemo celovite programe medijskega izobraževanja, ki bodo sistematično podprti kot osnovna pravica vseh fantov in deklet (Buckingham in Cappello 2020, 26).

Kritični pogled na medijske vsebine mora temeljiti na upanju – in razkrivati sovražnike upanja: cinizem, fatalizem, relativizem in fundamentalizem. Vse to je mogoče, če se zavzemamo za kritičen pogled na nove medije, ki niso niti transparentni niti okno v svet, ki bi odražalo resničnost. Ker mediji prikazujejo popačeno podobo sveta (gre za medijske reprezentacije), sta Buckingham in Capello prepričana, da je treba medijske vsebine analizirati na štirih različnih področjih: medijski jezik, reprezentacija, produkcija in občinstvo (Buckingham in Cappello 2020, 68–70).

Obširna raziskava med starši v Veliki Britaniji leta 2016 ugotavlja, da družbena omrežja lahko širijo tako negativne kot tudi pozitivne drže. Negativne lastnosti so širjenje sovraštva, arogance, ignorance in obsojanja – pozitivne humor, občudovanje lepote, ustvarjalnost, ljubezen, pogum in prijaznost (Centre 2016).

2. Metoda

Raziskava je potekala od 7. do 25. novembra 2022 na štirih katoliških gimnazijah v Sloveniji. Na osnovi kvantitativne metode smo s strukturiranim spletnim vprašalnikom pridobili podatke od 672 dijakov, ki obiskujejo tretji ali četrti letnik, iz vseh štirih katoliških gimnazij v Sloveniji. Med njimi je bilo 37,5 % fantov in 62,5 % deklet.

Zanimalo nas je, kako svetovni splet vpliva na raztresenost dijakov in dijakinj. Opazovali smo sledeče spremenljivke: izpostavljenost socialnim omrežjem in storitvam klepeta, osamljenost, socializacija oz. navezovanje stikov s sovrstniki, čas za osebne hobije, domače obveznosti in prostovoljne dejavnosti, dojemanje vpliva interneta nase in njegovega vpliva na druge.

Postavili smo dve hipotezi: 1. Mladi so internetu izpostavljeni več kot eno uro na dan in imajo veliko toleranco do tega, da jim pametni telefon jemlje pozornost med učenjem. 2. Mladi na katoliških gimnazijah se ne počutijo osamljene in so zelo aktivno vključeni v prostočasne dejavnosti.

S pomočjo statističnega programa SPSS so bile izvedene monovariatne in bivariatne analize. Monovariatne analize so vključevale naslednje spremenljivke: spol, časovna izpostavljenost internetu, časovna izpostavljenost socialnim omrežjem, časovna izpostavljenost storitvam klepeta, fizična prisotnost : odsotnost telefona v delovnem prostoru med učenjem, vklop : izklop zvočnih signalov med učenjem, čas za osebne hobije, čas za domače obveznosti, čas za prostovoljne dejavnosti, socializacija in percepcija osamljenosti. Pri bivariatnih analizah smo izvedli tri sklope analiz naslednjih spremenljivk: 1) spol in prisotnost : odsotnost telefona v delovnem prostoru, spol in vklop : izklop zvoka; 2) osamljenost in čas za osebne hobije, osa-

mljenost in čas za domače obveznosti, osamljenost in čas za prostovoljne dejavnosti; 3) socializacija in spol, socializacija in časovna izpostavljenost internetu.

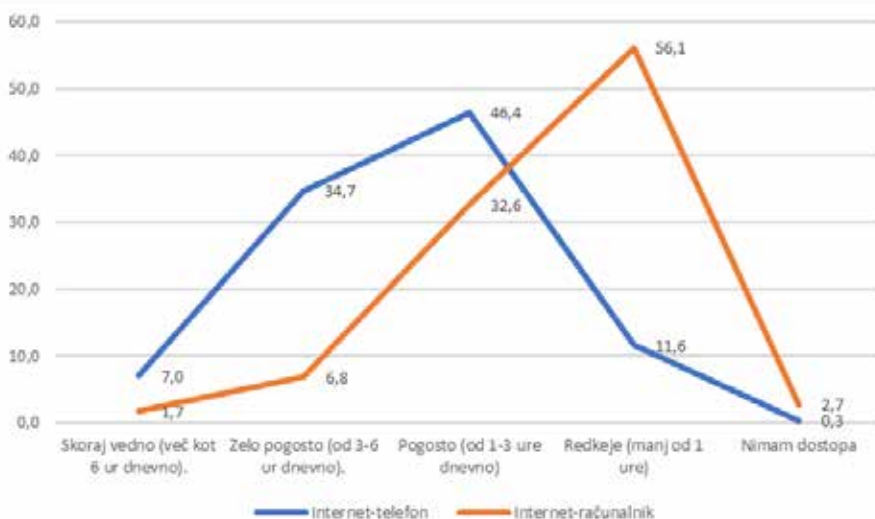
3. Rezultati

3.1 Izpostavljenost mladih družbenim omrežjem in storitvam klepeta

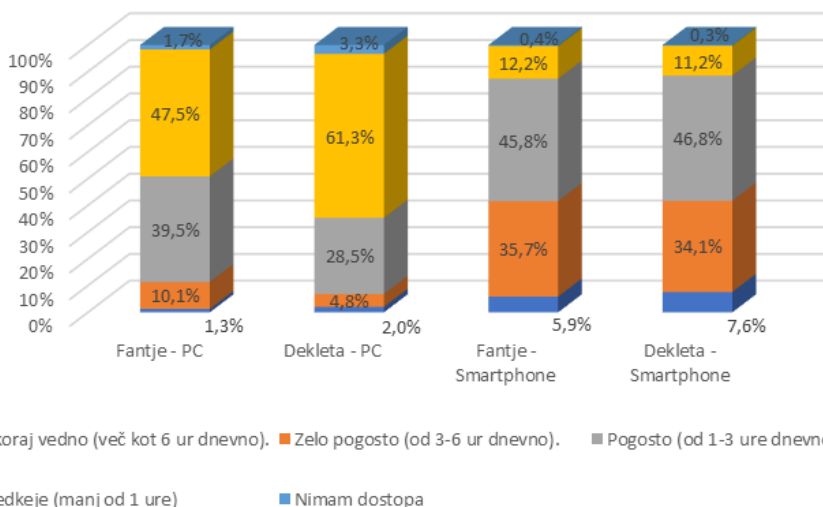
V raziskavi nas je zanimalo, koliko časa dnevno mladi preživijo na svetovnem spletu. Pri tem smo razlikovali uporabo interneta na osebni računalnik in na pametnem telefonu. Mladi so na internetu veliko več časa preko svojih pametnih telefonov. Zelo pogosto ali 3 do 6 ur dnevno je na pametnih telefonih internetu izpostavljenih 35 % mladih, na osebnih računalnikih pa le 7 %. Redkeje ali manj kot eno uro dnevno je na pametnih telefonih internetu izpostavljenih 12 % mladih, na osebnih računalnikih pa 56 %. Pogosto ali 1 do 3 ure dnevno je na pametnih telefonih internetu izpostavljenih 46 % mladih, na osebnih računalnikih pa 33 % (Graf 1).

Glede na te podatke lahko predvidevamo, da mladi pametne telefone večinoma uporabljajo za klepet, osebne računalnike pa verjetno bolj kot pripomoček pri učenju.

Ker so mladi internetu bolj izpostavljeni na pametnih telefonih kot osebnih računalnikih, smo raziskali, ali so kakšne razlike glede na spol. Podatki kažejo, da je 3 % deklet internetu bolj izpostavljenih preko pametnih telefonov. Pri izpostavljenosti internetu na osebni računalnik pa statistično reprezentativnih razlik glede na spol ni. V naši raziskavi internet preko telefona dnevno uporablja 87 % fantov in 89 % deklet. Več kot 6 ur dnevno ga uporablja 6 % fantov in 8 % deklet. Zelo



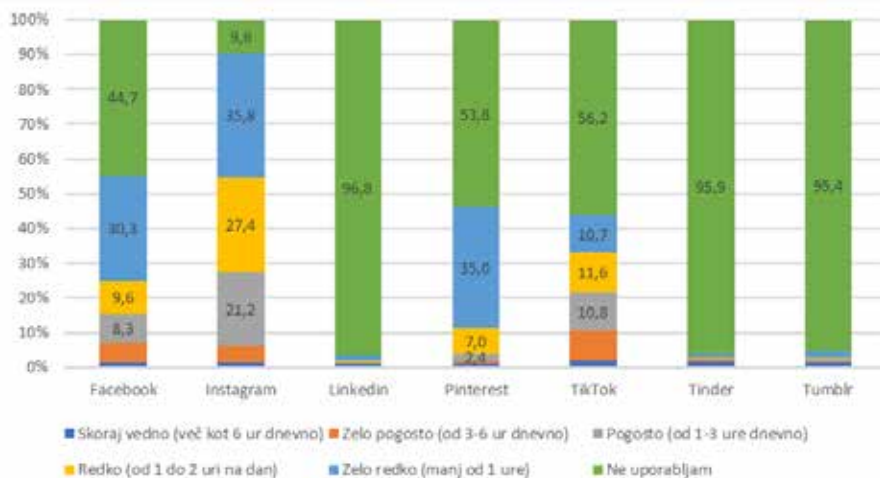
Graf 1: Izpostavljenost internetu.



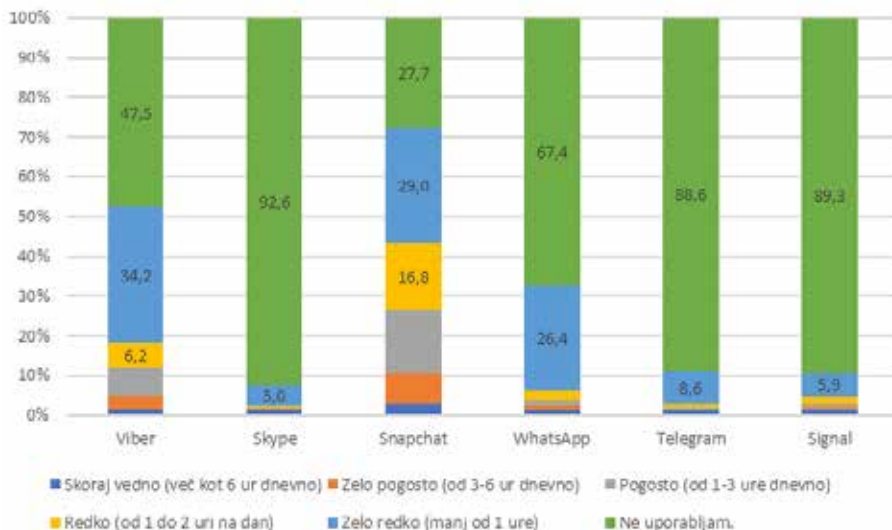
Graf 2: Izpostavljenost internetu preko pametnega telefona in osebnega računalnika glede na spol.

pogosto (3–6 ur) internet uporablja 36 % fantov in 34 % deklet. Pogosto (1–3 ure dnevno) internet uporablja 46 % fantov in 47 % deklet. Redko (manj kot 1 uro) internet uporablja 12 % fantov in 11 % deklet (Graf 2).

Zanimalo nas je tudi to, kaj mladi na internetu počnejo. Zelo pogosto so na družbenih omrežjih. Mladi največ uporabljajo Instagram (90 %), nato pa sledi Facebook (55 %), Pinterest (46 %) in TikTok (44 %). Med omenjeni socialni omrežji je največ tistih, ki jih uporabljajo manj kot eno uro dnevno (Instagram 36 %, Facebook 30 %, Pinterest 35 % in TikTok 11 %). Le Instagram uporablja 1–2 uri dnevno 27 % mladih. Najmanj uporabljajo LinkedIn, Tinder in Tumblr (Graf 3).



Graf 3: Izpostavljenost družbenim omrežjem.

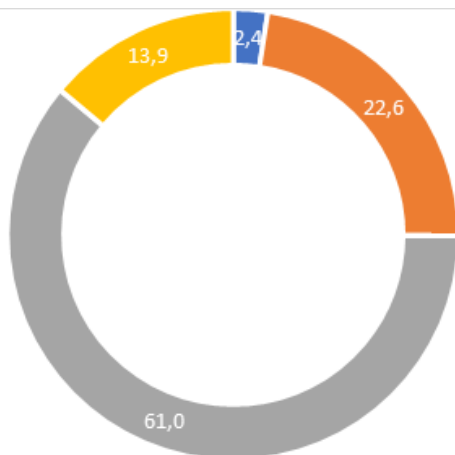


Graf 4: Izpostavljenost storitvam klepeta.

Med storitvami klepeta največ uporabljajo Snapchat (72 %), Viber (52 %) in WhatsApp (33 %). Pri omenjenih storitvah klepeta lahko opazimo, da podobno kot pri socialnih omrežjih največji delež mladih storitve klepeta uporablja manj kot 1 uro dnevno – razen Snapchata, ki ga 29 % mladih uporablja manj kot eno uro, 17 % pogosto in 8 % kar 3–6 ur dnevno. Tudi Viber manj kot eno uro dnevno uporablja 34 % anketiranih. Podobni deleži so še pri WhatsAppu, ki ga manj kot eno uro dnevno uporablja 27 % anketiranih (Graf 4).

Primack s sodelavci je ugotovil, da imajo družbeni mediji večji negativen vpliv na tiste, ki jih uporabljajo več kot 2 uri na dan, manjši pa na tiste ki jih uporabljajo manj kot pol ure dnevno (Primack idr. 2017, 1–8). Prekomerna izpostavljenost internetu lahko na mladostnike vpliva negativno. Vendar moramo pri interpretaciji rezultatov upoštevati kontekst uporabe družbenih omrežij. Če internet uporabljamo kot vmesno postajo na poti do krepitev obstoječih odnosov in vzpostavljanja novih socialnih vezi, je za zmanjševanje osamljenosti koristno orodje. Če pa ga uporabljamo za pobeg iz družbenega sveta oz. za umik pred ‚bolečimi‘ interakcijami, se občutki osamljenosti povečajo (Nowland, Necka in Cacioppo 2018, 70).

Pri analizi izpostavljenosti mladih socialnim omrežjem in storitvam klepeta lahko izpostavimo pet ugotovitev: 1) večina mladih je dnevno z internetom bistveno več povezana preko svojih pametnih telefonih kot osebnih računalnikov; 2) med socialnimi omrežji največ časa namenijo Instagramu, Facebooku, Pinterestu in TikToku, med storitvami klepeta pa Snapchatu, Viberju in WhatsAppu; 3) največji delež mladih omenjena omrežja uporablja manj kot eno uro dnevno; 4) zaznati je mogoče delež mladih, ki so internetu izpostavljeni prekomerno (6 % fantov in 8 % deklet); 5) najmanj (pol ure dnevno) izpostavljenih internetu je 12 % mladih.



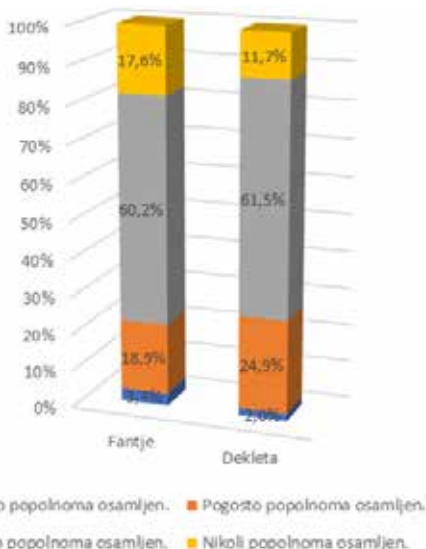
- Vedno popolnoma osamljen. ■ Pogosto popolnoma osamljen.
- Redko popolnoma osamljen. ■ Nikoli popolnoma osamljen.

Graf 5: Osamljenost.

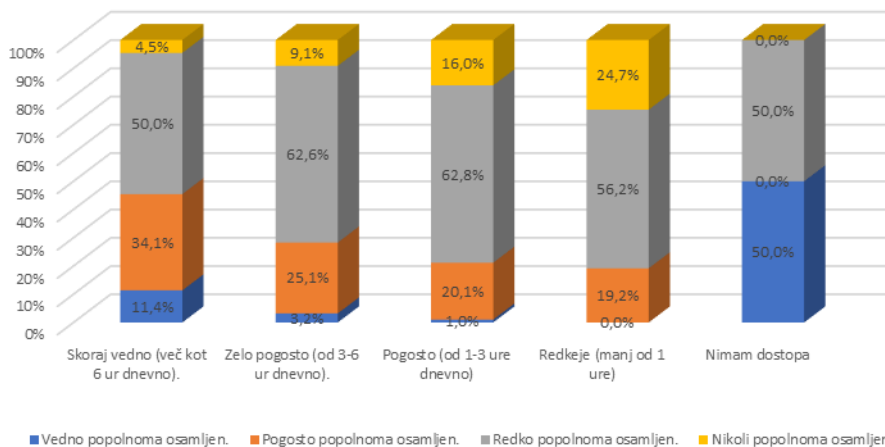
3.2 Osamljenost

V naši raziskavi ne dokazujemo vpliva uporabe interneta na osamljenost. Zanimal nas je splošen občutek gimnazijcev o osamljenosti. Ugotovili smo, da jih je 2 % popolnoma osamljenih, 23 % pogosto popolnoma osamljenih, 61 % redko popolnoma osamljenih ter 14 % nikoli popolnoma osamljenih (Graf 5).

Glede na spol izstopajo dekleta. Med njimi jih je vedno in pogosto popolnoma osamljenih 27 % (22 % pri fantih) – nikoli ni osamljenih le 12 % deklet (in 18 % fantov) (Graf 6).



Graf 6: Osamljenost glede na spol.



Graf 7: Delež osamljenih dijakov glede na izpostavljenost internetu na telefonu.

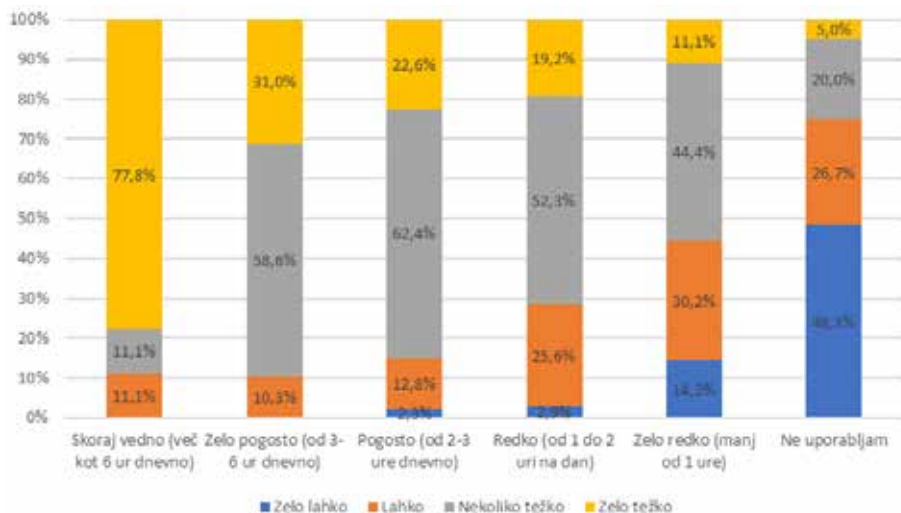
V analizah ugotavljamo, da se največ mladih počuti »redko popolnoma osamljene« – ne glede na to, koliko časa so izpostavljeni internetu. Razlike vidimo le pri tistih, ki so internetu najbolj izpostavljeni, in pri tistih, ki so mu izpostavljeni manj kot eno uro. Med najbolj izpostavljenimi spletu je 11 % dijakov odgovorilo, da se počuti »vedno popolnoma osamljeno«, med »redkeje« izpostavljenimi spletu pa jih 25 % pravi, da se ne počuti »nikoli popolnoma osamljeno«. Med tistimi pa, ki so internetu izpostavljeni »pogosto« in »zelo pogosto«, izstopa delež tistih, ki so odgovorili, da se zelo pogosto počuti osamljeno (Graf 7).

Pri analizi percepcije osamljenosti glede na čas izpostavljenosti internetu in telefonu lahko izpostavimo tri ugotovitve: 1) največji delež mladih (tj. več kot polovica) se počuti »redko popolnoma osamljene« – ne glede na to, koliko časa so izpostavljeni internetu; 2) med dekleti je delež osamljenih večji kot pri fantih; 3) med tistimi mladimi, ki so internetu izpostavljeni najbolj (več kot 6 ur dnevno), je največji delež tistih, ki se počutijo osamljene (12 %).

3.3 Navezanost mladih na Snapchat in Instagram

Prej smo pokazali, da so mladi med družbenimi omrežji najbolj izpostavljeni Instagramu in med storitvami klepeta Snapchatu, sedaj pa želimo poudariti, da gre tudi za navezanost. Ker nas je zanimalo, kako močno so na omenjeni storitvi navezani, smo jih vprašali, kako težko bi se družbenim omrežjem in storitvam klepeta odpovedali.

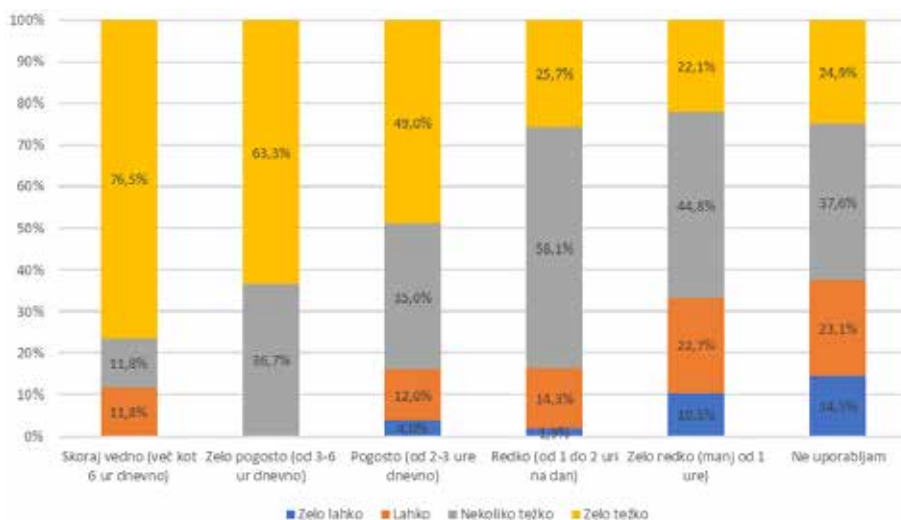
Instagram uporablja 91 % mladih gimnazijcev. Ob vprašanju, kako težko bi se mu odpovedali, so imeli na razpolago lestvico odgovorov od »zelo lahko« do »zelo težko«. Kar 78 % mladih, ki so Instagramu izpostavljeni izjemno (6 ur dnevno), bi se mu zelo težko odpovedali. Sklepamo lahko, da so nanj zelo navezani. Zelo podobna je navezanost pri tistih, ki ga uporabljajo več kot 2 uri dnevno. Le pri tistih, ki ga uporabljajo manj kot eno uro dnevno, je razvidno, da bi se mu odpovedali lažje (Graf 8).



Graf 8: Navezanost na Instagram glede na čas uporabe družbenih omrežij.

Snapchat uporablja 72 % mladih gimnazijcev, kar je 19 % manj kot Instagram. Od ekstremnih uporabnikov (več kot 3 ure dnevno) bi se mu »zelo težko« odpovedalo 77 % mladih (podobno kot Instagramu). Tudi med tistimi, ki ga uporabljajo več kot 2 uri dnevno, je navezanost nanj zelo velika. Manjšo spremembo je mogoče opaziti pri tistih, ki Snapchat uporabljajo manj kot eno uro dnevno. Vendar je tudi med njimi 67 % mladih, ki bi se mu odpovedali »zelo težko« in »nekoliko težko« (Graf 9).

Ugotavljamo, da imata pri navezanosti socialno omrežje Instagram in storitev klepeta Snapchat na mlade gimnazijce velik vpliv. Glavna razlika med navezanostjo



Graf 9: Navezanost na Snapchat glede na čas uporabe storitev klepeta.

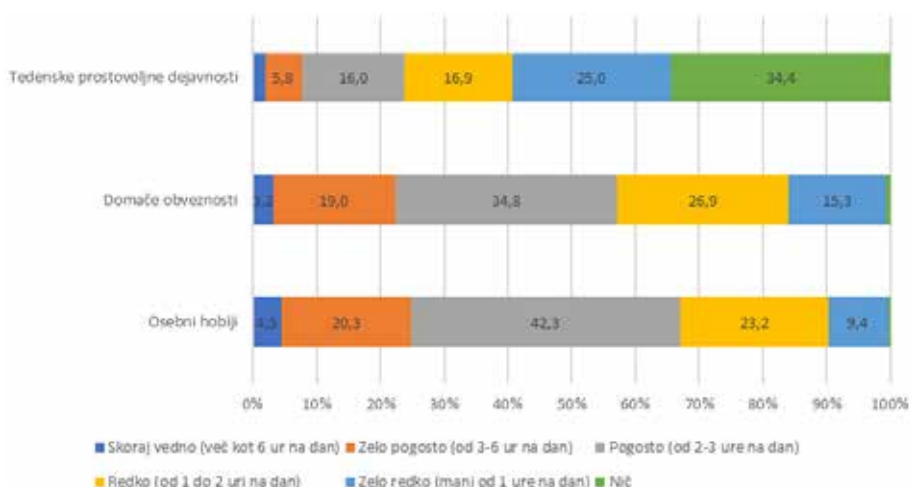
na Snapchat in Instagram je v tem, da se Snapchatu težje odpovejo tudi tisti, ki ga uporabljajo zelo malo. Med tistimi, ki omenjeni storitvi uporabljajo manj kot eno uro dnevno, bi se jima »zelo lahko« odpovedalo le 14 %, Instagramu (55 % nekoliko težko in zelo težko) in le 10 % Snapchatu (67 % nekoliko težko in zelo težko).

3.4 Motivacija mladih za aktivnosti v prostem času in socializacija

V naši raziskavi smo ocenjevali, koliko časa mladi posvetijo osebnim hobijem, prostočasnim obveznostim in prostovoljnim dejavnostim. Izstopajo osebni hobiji, ki jim 90 % mladih dnevno posveti eno uro ali več. Sledijo prostočasne domače obveznosti in nato tedenske prostovoljne dejavnosti (Graf 10).

Ugotavljamo, da imamo na eni strani mlade, ki so za prostovoljne dejavnosti izrazito pasivni. Na to opozarjajo tudi drugi raziskovalci (Ule idr. 2000). Razlogi, da se mladi za prostovoljstvo ne odločajo, so naslednji: redne tedenske ali mesečne obveznosti, sprotno urejanje odsotnosti pri pouku, nujnost upoštevanja navodil, vodenja dnevnika in konfliktna situacije (Makovec 2015). Morda je razlog, da mladih prostovoljstvo ne pritegne, to, da mnogi mladi v šoli doživijo preveč rivalstva in tekmovalnosti (Nežič Glavica 2022, 717). Živi stik je za mnoge mlade postal nekaj, kar v njih sproža odpor (Vodičar 2020).

Po drugi strani so mladi močno navezani na družbena omrežja in storitve klopeta. Podobno kot Črničeva, ki trdi, da je aktivna le tretjina mladih (Oblak Črnič 2018), tudi v naši raziskavi ugotavljamo, da imamo komaj 24 % mladih, ki so v prostovoljnih dejavnostih tedensko aktivni več kot 2 uri. Iz naše raziskave je razvidno, da so mladi aktivni pri tistih dejavnostih, za katere imajo največjo zunanjo in notranjo motivacijo. Osebni hobiji so nekje na sredini med osebnim zanimanjem in zunanjo obveznostjo (tj. pričakovanja in želje staršev ali učiteljev). Obvezne dejavnosti dijakom določijo starši ali vzgojitelji – gre bolj za zunanjo motivacijo. Angažiranost za prostovoljne dejavnosti pa zahteva večjo notranjo motivacijo (nekdo



Graf 10: Aktivnosti dijakov v prostem času: osebni hobiji, domače obveznosti in tedenske prostovoljne dejavnosti.

je član nogometnega kluba, ker ga veseli nogomet). Glede na notranjo in zunanjo motivacijo vidimo, da so mladi najbolj angažirani tam, kjer sta navzoči obe – in najmanj tam, kjer gre zgolj za njihovo notranjo motivacijo.

V naši raziskavi je 54 % mladih, ki v prostovoljne dejavnosti niso vključeni niti eno uro na teden. Medtem pa dnevno eno uro ali več na telefonskem internetu preživi 88 % mladih (in na računalniškem 41 %).

Kaj je vzrok za tako nizko angažiranost mladih za prostovoljne dejavnosti? Ugotavljamo, da so mladi aktivni tam, kjer se jih v to prisili. To pomeni, da je poleg osebne motivacije in talentov potrebna še zunanja spodbuda (iniciativa). O spodbudi je govoril že Hull, ki trdi, da so vedênje, gon, navda in spodbuda v medsebojni soodvisnosti. Za vlogo spodbud pri vedenju je sestavil naslednjo enačbo: vedênje = gon x navada x/+ spodbuda (Hull 1951).²

Spodbudna vrednost cilja, zadovoljitve ali nagrade ima močno motivacijsko moč, podobno kot gon in navada (Kobal, Grum in Musek 2009, 138).

Iz podatkov naše raziskave predpostavljamo, da se mladi zaradi trdega dela pri medosebnih odnosih, ki jih zahtevajo prostovoljne dejavnosti, raje prepustijo virtualnim odnosom, saj jim ti dopuščajo možnost izstopa (ali pobeg) iz odnosa. Morda je ravno to glavni razlog, zakaj se tako malo mladih odloča za priložne aktivnosti in prostovoljstvo.

3.5 Doseg telefona med učenjem

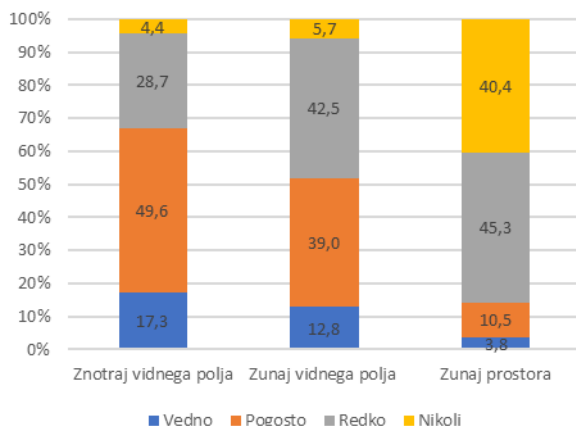
V raziskavi nas je zanimalo, ali imajo mladi med učenjem pametne telefone pri sebi v vidnem polju, izven vidnega polja – ali pa jih nimajo pri sebi. Rezultati kažejo, da ima le 14 % mladih pametni telefon (vedno ali pogosto) zunaj delovnega prostora, pri sebi zunaj vidnega polja 52 % mladih in pri sebi v vidnem polju 67 % mladih (Graf 11).

Moteč element je tudi zvok telefona. Med učenjem ima zvok vedno ali pogosto vklopljen 66 % mladih (ko pričakujejo klic ali sporočilo 80 %); ko ne pričakujejo klica ali sporočila, ima zvok izklopljenih 62 % mladih (Graf 12). Med delom ima zvok vedno ali pogosto vklopljen 83 % deklet in 74 % fantov.

Ti podatki kažejo, da so mladi na pametne telefone zelo navezani in imajo veliko toleranco do njihovega zvočnega in svetlobnega motenja. Gre za močno željo, da bi bili vedno dosegljivi in imeli o svojih ‚prijateljih‘ na voljo vse informacije – vendar to nima vedno pozitivnih učinkov. Mladi, ki so vedno povezani z internetom (*homo connecticus*), težko razpolagajo s časovnimi okvirji. Larchet je prepričan, da medijsko okolje spodbuja nenehno raztresenost: »Čas, ki ga imajo na voljo, pa nič več ne zaznamuje trajanja v obliki časovnega zaporedja, temveč nizanje zmedenih trenutkov.« (Larchet 2022, 195–196)

Hitrega tempa življenja in prezaposlenosti tako ne doživljajo le odrasli, ampak tudi mladi. Borut Škodlar, profesor na Psihiatrični kliniki Ljubljana, je prepričan,

² Oba znaka (hkrati x in +) sta v enačbi zato, ker ni čisto gotovo, ali je vpliv spodbud pogosteje aditiven ali multiplikativen.



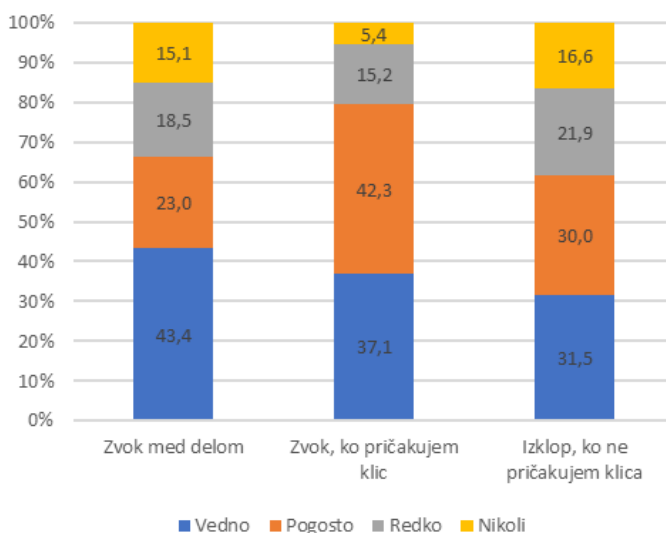
Graf 11: Doseg telefona med delom.

da bi morali vaje umirjanja prakticirati tudi v šolah. »Otrok, ki je razrvan, neskoncentriran, potrebuje najprej umiritev.« (Bojc 2023)

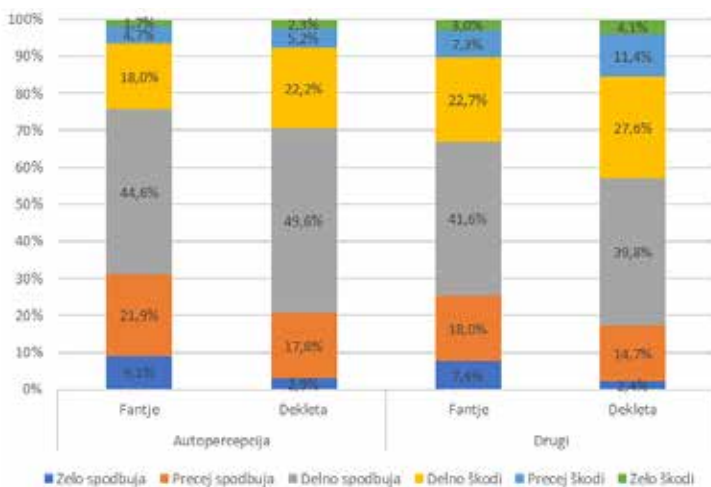
3.6 Avtopercepcija vpliva interneta na medosebne odnose

Dijaki so prepričani, da jim internet pri navezovanju stikov bolj koristi kot škodi. Prepričani so, da drugim škodi bolj kot njim samim. Samo 28 % mladih je ‚priznalo‘, da njim osebno internet pri navezovanju pri navezovanju stikov s sovrstniki škodi (delno škodi, zelo škodi in precej škodi). Na vprašanje, ali internet pri navezovanju stikov škodi drugim, je medtem pritrdilno odgovorilo 38 % mladih (Graf 13).

Razlike v avtopercepciji so razvidne tudi med fanti in dekleti: 31 % fantov in 20 % deklet je odgovorilo, da jih internet pri navezovanju stikov (»zelo« in »pre-



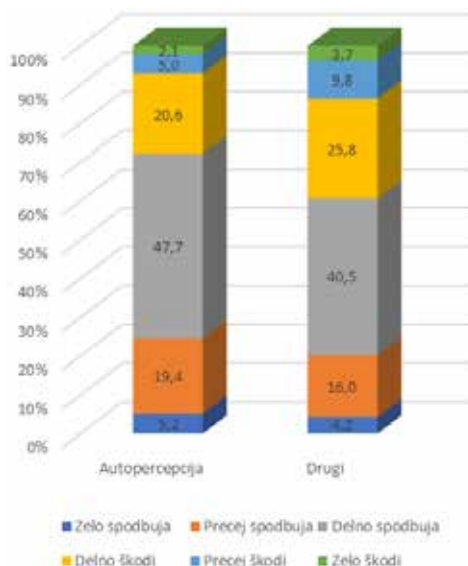
Graf 12: Zvok telefona med delom.



Graf 13: *Autopercepcija v primerjavi z percepcijo drugih.*

cej») spodbuja; 6 % fantov in 8 % deklet je priznalo, da jim internet pri navezovanju stikov s sovrstniki (»precej« in »zelo«) škodi. Za fante je internet bolj stimulacijski, za dekleta pa škodljiv (Graf 14).

Povsem razumljivo je, da (si) mladi težko priznajo, da internet na njihove odnose vpliva. To potrjujeta vsaj dve analizirani področji: 1. zgoraj predstavljeni podatki o osamljenosti kažejo na njihovo osebno stisko: več kot polovica mladih se



Graf 14: *Percepcija socializacijskega vpliva interneta glede na spol.*

počuti »redko popolnoma osamljene«; 2. angažiranost za prostočasne aktivnosti je eden od kazalcev, kako so mladi sposobni navezovati stike. V naši analizi vidimo, da večina mladih za prostočasne dejavnosti ni motivirana: 2 uri tedensko je tam aktivnih komaj 24 % mladih.

4. Razprava

Internet je postal del nas in naše komunikacije, zato je pomembno iskati najboljše načine, kako ga v življenje mladih koristno vključevati. Na eni strani so raziskave, ki prikazujejo negativen vpliv interneta na naše življenje. Te trdijo, da prekomerna izpostavljenost družbenim omrežjem na zadovoljstvo z življenjem najbolj negativno vpliva pri mladih do 19 leta starosti (Orben idr. 2022). Večja tveganja za težave z duševnim zdravjem (depresija, samopoškodovanje, motnje hranjenja) so prisotna pri dekletih kot pri fantih (Salk, Hyde in Abrason 2017).

Na drugi strani imamo strokovnjake, ki poudarjajo pozitivno vrednost medijev, če jih v svoje življenje vključujemo pravilno. Pred desetimi leti je Henry Jenkins trdil, da imajo mladi velike potenciale za razvoj lastnih digitalnih kompetenc; da pripadajo participativni kulturi (*culture participative*) in da so na digitalnem področju zelo ustvarjalni (Jenkins 2010, 60–61).

Na družbeni kontekst opozarja David Buckingham, ki trdi, da imajo največje težave vzgojno-izobraževalni delavci, saj so v primerjavi z mladimi generacijami veliko manj medijsko pismeni (Buckingham 2006, 55). Buckingham ne sprejema niti tistih, ki na eni strani v tehnologiji vidijo rešitev vseh problemov (ang. *cyber-utopism, drilling and skilling, empowerment*), niti tistih, ki na drugi strani za vse probleme v družbi krivijo medije (ang. *cyber-bullism, sexting, fake news, trolling, flaming, filter bubble*). Prepričan je namreč, da so problemi mnogi širši – da izvirajo že iz predhodnih medijev (stripi, televizija, kino, populistični tisk) (Buckingham in Cappelletto 2020, 50–55).

Iz raziskav, izvedenih v Sloveniji leta 2016, dobimo podatek, da mladi računalnik ali tablico v povprečju uporabljajo 2,3 ure dnevno – in pametni telefon 3,4 ure. Sporočilno je dejstvo, da se večina mladih ne zateka k delikventnim oblikam vedenja. Najpogostejša oblika nezaželenega vedenja med mladimi je goljufanje pri testih in konflikti s starši (Rek 2021, 32; 76).

4.1 Osamljenost

Najnovejše raziskave potrjujejo, da prekomerna raba interneta vpliva na osamljenost (Reed idr. 2023; Orsolini, Longo in Volpe 2023; Shi in Wang 2022; Harris 2021; Islam idr. 2023). Japonski psihiater Tamaki Saito je pojav samoizločanja oseb iz družbenega življenja zaradi prekomerne uporabe digitalnih sredstev poimenoval sindrom *Hikikomori* (japonsko *stati na samem, izločiti se*). Gre za pojav, pri katerem se osebe odločijo, da bodo živele povsem izolirano od realnega sveta (Amen-dola, Gigli in Monto 2018, 52–53).

Določena dogajanja na družbenih omrežjih spodbudijo občutek izključenosti; prav tako lahko idealizirane predstavitve življenja vrstnikov spodbujajo zavist in napačno prepričanje o tem, da so drugi bolj srečni (Primack idr. 2017, 6–7).

Človek je ranljivo bitje – in to ni nekaj negativnega (Globokar 2022, 8). Tudi zato so resnični odnosi v živo zahtevnejši od spletnih odnosov. Po Globokarjevem mnenju so na internetu »odnosi manj tvegani, lažje se je umakniti, manj so boleči; v resničnem življenju izgradnja pristnih medosebnih odnosov zahteva trdo in zahtevno delo, ki posameznika šele v polnosti dela človeka. V resničnem življenju spremlja medosebno verbalno komunikacijo vedno tudi kontekst gest, mimike, tona glasu in drugih oblik neverbalne komunikacije, ki šele ustvarijo pravi odnos.« (Globokar 2021, 76–77)

Umik iz družbe in izključevanje iz aktivnega družbenega življenja sta značilna za depresivne ljudi. Kadar ljudje čas preživljajo skupaj – se pogovarjajo, si izmenjujejo mnenja, si delijo doživlja, misli in čustva –, se vse dogaja neposredno. Pri tem čustva svojega sogovornika čutimo iz njegovega glasu, mimike, vonja itd. (Centa Strahovnik 2022, 619). Tega pred zasloni ne moremo doživeti na enak način. Tako kot se lahko samo iz neposrednih stikov z drugimi ljudmi naučimo hoditi ali govoriti, tako se tudi empatije lahko naučimo le iz neposrednih stikov. Prekomerna izpostavljenost mladostnikov internetu zmanjšuje njihovo empatijo (Spitzer 2021, 28–29).

4.2 Nemotiviranost mladih za dejavnosti v prostem času in socializacijo

Socializacija, ki se dogaja v fizičnem svetu, ter vzpostavljanje ali vzdrževanje stikov po spletu sta dve različni dinamiki. Prva je težja in zahteva več truda, hkrati pa človeku lahko da resnično zadovoljstvo. Druga pa pušča možnost umikanja.

Zgoraj smo omenili, da so odnosi na spletu manj tvegani, da se je lažje umakniti – odnosi v fizičnem svetu pa medtem zahtevajo veliko več navora. Lahko se strinjamo z Globokarjem, ki trdi, da vzpostavljanje stika preko spleta ne vodi v resničen odnos, človeka ne izgrajuje, ampak ga siromaši (Globokar 2021, 76).

Po Vodičarjevem mnenju je osrednja naloga vzgoje, da mlade pravilno usmeri in jim pomaga ta prepad med digitalnim in fizičnim premostiti. Pri tem opozarja na njene meje. »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.« (Vodičar 2019, 696)

Za takšno odgovornost je danes mladim zelo potrebna pomoč pri organizaciji njihovega časa. Če ves prosti čas porabijo za pametne telefone, jim ga nič ne preostane za srečevanje z drugimi. Zaposlenost s pametnim telefonom ne le skrajša čas za odnose z drugimi, ampak tudi za športne dejavnosti, hkrati pa poveča stopnjo nevarnosti, če ga uporabljamo med hojo ali vožnjo (Kim, Kim in Jee 2015; Lamberg in Muratori 2012).

Tak način vedênja je zelo nevaren, saj hitro pripelje do samoizločanja oseb iz družbenega življenja. Že omenjen sindrom *hikikomori* ima tri stopnje. V prvi fazi mladostnik išče razloge, da bi se živemu stiku z ljudmi izognil (izostaja iz šole, opušča aktivnosti, ima porušen ritem spanja in budnosti). V drugi fazi zavrača tudi vabila na druženje s prijatelji in večino časa preživi v svoji sobi (izgubi ritem spanja in budnosti). Pri tretji stopnji se znajde v popolni osami (izpostavljen je velikemu tveganju psihopatologij) (Amendola, Gigli in Monto 2018, 53).

Raziskovalka Nowland ugotavlja, da uporaba interneta za zmanjšanje osamljenosti lahko koristi samo takrat, ko ga uporabljamo ali za poglobljanje obstoječih odnosov ali za navezovanje novih družbenih stikov. Kadar pa nam služi kot pobeg iz družbenega sveta, se občutki osamljenosti povečajo (Nowland, Necka in Cacioppo 2018, 70).

Raziskovalka Papapanou s kolegi ugotavlja, da so zaskrbljenost zaradi družbene pojavnosti, uporaba socialnih medijev, občutek osamljenosti, telesna teža in spol medsebojno povezani. Raziskava, ki je potekala med 632 mladimi Grki, starimi 18–35 let, dokazuje, da imajo glede družbenega videza ženske višjo stopnjo anksioznosti kot moški, podobno pa tudi osebe z višjo telesno maso. Ugotavljajo tudi, da uporaba družbenih omrežij povečuje stopnjo osamljenosti. Osamljenost je dejavnik, ki vpliva na zasvojenost z internetom. Posamezniki, ki so zasvojeni z internetom, so bili socialno anksiozni in čustveno osamljeni. Najbolj osupljiva ugotovitev te raziskave ni, da uporaba interneta stopnjo osamljenosti povečuje, ampak da je v tistih primerih, kjer je bila komunikacija pozitivna, stopnjo osamljenosti zmanjšala (Papapanou idr. 2023).

Druge raziskave ugotavljajo, da zanimanje za kulturo pri mladih pada (Mesoje-dec idr. 2014; Oblak Črnič 2018; Grilc, Gorenc in Dobrajc 2016, 55). Raziskava o mladih med 15. in 20. letom starosti tako poudarja, da se je od leta 2000 do 2020 zanimanje mladih za kulturne dejavnosti v povprečju zmanjšalo. Ocene na šest-stopenjski lestvici (1 – nikoli; 6 vsak dan) so naslednje: zmanjšal se je obisk kulturnih ustanov – kino, gledališče, koncerti (leta 2000 – 2,9; leta 2010 – 2,5; leta 2020 – 2,3); zelo slab obisk muzejev in gledališč (leta 2020 – 2,1); zmanjšana vključenost mladih v kulturno ustvarjanje (leta 2000 – 2,9; leta 2010 – 2,4; leta 2020 – 2,7); zmanjšana aktivnost pisanja – dnevnika, pesmi, pisem – in zanimanja za branje (leta 2000 – 2,3; leta 2010 – 1,5; leta 2020 – 1,8) (Lahe and Cupar 2021, 247).

Strokovnjakinja za komunikacijske vede Tanja Oblak Črnič ugotavlja, da je med mladimi ena tretjina družbeno zelo aktivnih in dve tretjini pasivnih. Pasivni mladi na področju kulturne in medijske potrošnje ne prakticirajo ničesar. To so mladi, ki imajo nižji šolski uspeh in starše s srednjo izobrazbo. Družbeno in kulturno aktivni mladi pa na dogodke hodijo in jih vsebine zanimajo – obenem pa pri njih aktivno sodelujejo. Poleg tega imajo izkušnje s klasičnimi kulturnimi ustanovami. Ti mladi v šoli dosejajo višje uspehe in imajo izobražene starše (Oblak Črnič 2018, 53–54).

4.3 Pametni telefoni – prefinjeni motilci pozornosti

Na zbranost pri delu (učenju) vplivajo raznovrstni motilci: neprijeten hrup iz okolice, ljudje v prostoru, osebne biološke potrebe in tudi zvok (svetloba) pametnih telefonov in računalnikov. Za razliko od vseh ostalih lahko naprave kadarkoli izklopimo ali jih iz našega vidnega polja ali prostora odstranimo.

Raziskave kažejo, da fizična bližina pametnih telefonov vpliva na zbranost. Že zgolj prisotnost pametnega telefona kognitivne sposobnosti zmanjšuje oz. omejuje tudi takrat, ko se uporabniku na posamezno nalogo uspe osredotočiti (Roberto idr. 2015; Booker idr. 2015).

Novi mediji delujejo brez premora, saj nenehno bruhajo tok informacij, ki naši misli ne dopusti, da bi se ustavila in bi se lahko vanjo poglobili. Temu toku sledijo umske zmožnosti, ki pa so okrnjene ter v stanju odvisnosti in nedejavnosti (Larchet 2022, 188). Digitalne naprave vodijo k površnemu razmišljanju in k raztresenosti. Povzročajo nezaželene stranske učinke, ki segajo od golega motenja do otroške pornografije in nasilja (Spitzer 2017, 87). Širjenje informacij v kratkih, nepovezanih, pogosto prekrivajočih se izbruhih (hitrejši so, bolj je) je oblikovalo nov način razmišljanja. Ta je nasproten osredotočenemu, neprekinjenemu, linearnemu razmišljanju (Carr 2011, 119). Pri ljudeh, ki pogosto uporabljajo več medijev hkrati, se kažejo problemi pri nadzoru lastnega uma. Tisti, ki opravljajo več nalog istočasno, se odrežejo znatno slabše kakor tisti, ki jih ne. Celó pri zamenjavi nalog, kar je pri prvih nekaj običajnega, so ti znatno počasnejši od drugih (Spitzer 2017, 112).

Zbranost predstavlja prikovanost in osredotočenost zavesti na eno od miselnih operacij, kot so zaznavanje, razmišljanje, spominjanje, premišljevanje itd., v nekem omejenem času. Zbranost ali osredotočenost je nasprotje raztresenosti in razpršenosti – torej spreminjanja, neravnovesja, hipnosti in sočasnega izvrševanja več opravil hkrati (Larchet 2022, 194).

5. Zaključek

Rezultati naše raziskave eno hipotezo potrdijo in drugo ovržejo. Prva hipoteza je bila potrjena: mladi so družbenim omrežjem in storitvam klepeta zelo izpostavljeni (več kot eno uro dnevno); mladi so med učenjem zelo tolerantni do svetlobnih in zvočnih motenj, ki jih proizvaja telefon. Ugotavljamo namreč, da so mladi največ časa povezani z internetom preko telefona, ki je vedno na dosegu roke – tudi ko se učijo. Skoraj vsi so internetu izpostavljeni eno uro dnevno. Največ mladih uporablja Instagram in Snapchat.

Drugo hipotezo – predpostavljala je, da se mladi na katoliških gimnazijah ne počutijo osamljene in da so zelo aktivno vključeni v pristočasne dejavnosti – smo ovrgli. Rezultati naše raziskave kažejo, da so v prostovoljne dejavnosti (gasilci, župnijsko delo z mladimi, karitas itd.) eno uro tedensko vključeni zelo redki (manj kot polovica mladih). Prostočasne domače obveznosti vsaj eno uro dnevno opravlja 84 % mladih. Z osebnimi hobiji pa se dnevno vsaj eno uro ukvarjajo skoraj vsi

mladi. Pogosto se počuti osamljeno 23 % mladih (2 % popolnoma osamljenih). Tretjina mladih se škodljivosti interneta pri socializaciji zaveda, več kot tretjina mladih pa ima težave pri navezovanju stikov.

Ne le mladi, pod močnim vplivom motečih dejavnikov so tudi učitelji in vzgojitelji. Ti dejavniki so tako močni, da lahko ovirajo doseganje zelenih ciljev izobraževanja. Zato morajo učitelji in vzgojitelji, če želijo mladim posredovati dobre izkušnje, najprej delati na sebi (Jeglič 2022, 734; Nežič Glavica 2019).

Reference

- Abell, Tracy.** 2020. *Artificial intelligence ethics and debates*. Lake Elmo, MN: Focus Readers.
- Ahmadian, Mahboobeh, Mahboobeh Namnabati in Fatemeh Joonbakhsh.** 2022. Investigation of correlation between Internet addiction and parent-child relationship in girls' adolescence in the COVID-19 pandemic. *Journal of Education and Health Promotion* 11: 340.
- Akgül-Gündoğdu, Nurcan, in Alime Selçuk-Tosun.** 2023. Effect of solution-focused approach on problematic internet use, health behaviors in schoolchildren. *Journal of Pediatric Nursing* 68:e43-e49. <https://doi.org/10.1016/j.pedn.2022.11.002>
- Amendola, Assunta, Beniamino Gigli, in Alessandra M. Monti.** 2018. *Adolescenti nella rete: Quando il web diventa una trappola*. Rim: L'Asino d'Oro.
- Bajzek, Jože.** 2008. *Odiseja Mladih*. Didakta: Radovljica.
- Bell, Vaughan, Dorothy V. Bishop in Andrew K. Przybylski.** 2015. The debate over digital technology and young people. *BMJ* 351:h3064.
- Bojc, Saša.** 2023. Vse več depresivnosti, anksioznosti, nespečnosti. *Delo*, 1. 2. <https://www.delo.si/magazin/zanimivosti/dr-borut-skodlar-glas-ki-je-pomirjal-slovenijo/> (pridobljeno 17. 8. 2023).
- Boni, Michał.** 2021. *Artificial intelligence and governance: going beyond ethics*. Brusel: Wilfried Martens Centre for European Studies.
- Booker, Clara L., Alexandra J. Skew, Yvonne J. Kelly in Amanda Sacker.** 2015. Media Use, Sports Participation, and Well-Being in Adolescence: Cross-Sectional Findings From the UK Household Longitudinal Study. *American Journal of Public Health* 105, št. 1:173–179.
- Buckingham, David.** 2006. *Media education: Alfabetizzazione, apprendimento e cultura contemporanea*. Trento: Erickson.
- Buckingham, David, in Gianna Cappello.** 2020. *Un manifesto per la media education*. Milano: Mondadori Università.
- Campbell, Catriona.** 2022. *AI by design: A plan for living with artificial intelligence*. Boca Raton: CRC Press.
- Carr, Nicholas.** 2011. *Plitvine: Kako internet spreminja naš način razmišljanja, branja in pomnjenja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Castells, Manuel.** 2009. *Comunicazione e potere*. Milano: Università Bocconi Editore.
- Centa Strahovnik, Mateja.** 2022. Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:611–621. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/centa>
- Centre, Jubile.** 2016. The virtues and vices of social media sites. *Virtue Insight*. 14. 7. <https://virtueinsight.wordpress.com/2016/07/14/the-virtues-and-vices-of-social-media-sites/> (pridobljeno 11. 11. 2022).
- Dobnik, Maja.** 2015. Univerzalna odličnost – vzgoja, izobraževanje in vseživljenjsko učenje. *Revija za Univerzalno odličnost* 4, št. 2:56–68.
- Globokar, Roman.** 2021. *Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2022. Ranljivost človeka, družbe, narave in Boga. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:7–14. <https://doi.org/10.34291/bv2022/01/globokar>
- Grilc, Uroš, Katarina Gorenc in Sabina Dobrajc.** 2016. *Strategija Mestne občine Ljubljana za mlade 2016-2025: Ljubljana – mesto mladih in za mlade*. Ljubljana: Mestna občina.
- Harris, Elizabeth J.** 2021. *Buddhism in five minutes*. Bristol: Equinox Publishing Ltd.
- Holmes, Wayne, in Kaska Porayska-Pomsta.** 2023. *The ethics of artificial intelligence in education: practices, challenges, and debates*. New York, NY: Routledge.
- Hull, Clark Leonard.** 1951. *Essentials of Behavior*. Michigan: Institute of Human Relations.
- Islam, Md Rabiul, Md Mehedi Hasan Apu, Rabeya Akter, Papia Sen Tultul, Ramisa Anjum, Zabun Nahar, Mohammad Shahriar in Mohiuddin Ahmed Bhuiyan.** 2023. Internet addiction and

loneliness among school-going adolescents in Bangladesh in the context of the COVID-19 pandemic: Findings from a cross-sectional study. *Heliyon* 9, št. 2:e13340.

- Jeglič, Urška.** 2022. Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:725–735. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/jeglič>
- Jenkins, Henry.** 2010. *Culture partecipative e competenze digitali: Media education per il XXI secolo.* Milano: Guerini e Associati.
- Kim, Sung-Eun, Jin-Woo Kim in Yong-Seok Jee.** 2015. Relationship between smartphone addiction and physical activity in Chinese international students in Korea. *Journal of Behavioral Addictions* 4, št. 3:200–205. <https://doi.org/10.1556/2006.4.2015.028>
- Kobal Grum, Darja, in Janek Musek.** 2009. *Persepektive motivacije.* Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Lahe, Danijela, in Tina Cupar.** 2021. Ustvarjalnost in kultura. V: Miran Lavrič in Tomaž Deželan, ur. *Mladina 2020: položaj mladih v Sloveniji*, 243–281. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani.
- Lamberg, Eric M., in Lisa M. Muratori.** 2012. Cell phones change the way we walk. *Gait Posture* 35, št. 4:688–690.
- Larchet, Jean-Claude.** 2022. *Epidemija novih medijev.* Ljubljana: Založba Družina.
- Makovec, Silviya.** 2015. Recimo prostovoljstvu ,da'. *Didakta* 25, št. 180:27–30.
- McLuhan, Marshall, in Quentin Fiore.** 1967. *The medium is the massage.* New York: Random House.
- McLuhan, Marshall, in Ralph Ellison.** 1964. *Understanding media: The extensions of man.* New York: McGraw-Hill.
- Meder, Stephan, in Verena Beck.** 2023. *Legal machines: of subsumption automata, artificial intelligence, and the search for the ,correct' judgment.* Clark, NJ: Talbot Publishing.
- Mesojedec, Tadeja, Petra Pucelj Lukan, Nina M. Kikelj, Irena M. Merhar in Ana Grbec.** 2014. *Mladi in socialna vključenost.* Ljubljana: Mladinski svet Slovenije.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/nezic>
- . 2022. Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:715–724. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/nezic>
- Nowland, Rebecca, Elizabeth A. Necka in John T. Cacioppo.** 2018. Loneliness and Social Internet

Use: Pathways to Reconnection in a Digital World? *Perspectives on psychological science. A journal of the Association for Psychological Science* 13, št. 1:70–87.

- Oblak Črnič, Tanja, in Katarina Gorenc.** 2018. *Mladi o mladih v Mestni občini Ljubljana: rezultati raziskovalnega sodelovanja z Uradom za mladih in študenti FDV na programu Komunikologije - medijske in komunikacijske študije.* Ljubljana: Mestna občina Ljubljana.
- Orben, Amy, Andrew K. Przybylski, Sarah-Jayne Blakemore in Rogier A. Kievit.** 2022. Windows of developmental sensitivity to social media. *Nature Communications* 13:1649.
- Orsolini, Laura, Giulio Longo in Umberto Volpe.** 2023. The Mediator Role of the Boredom and Loneliness Dimensions in the Development of Problematic Internet Use. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20, št. 5.
- Papapanou, K. Triada, Christina Darviri, Christina Kanaka-Gantenbein, Xanthi Tiganis, Maria Michou, Dimitrios Vlachakis, George P. Chrousos in Flora Bacopoulou.** 2023. Strong Correlations between Social Appearance Anxiety, Use of Social Media, and Feelings of Loneliness in Adolescents and Young Adults. *International Journal of Environ Res Public Health* 20, št. 5:1–10.
- Pearce, Querida Lee.** 2011. *Artificial intelligence: Technology 360.* Detroit: Lucent Books.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/platovnjak>
- Primack, A. Brian, Ariel Shensa, Jaime E. Sidani, Erin O. Whaitte, Liu Y. Lin, Daniel Rosen, Jason B. Colditz, Ana Radovic in Elizabeth Miller.** 2017. Social Media Use and Perceived Social Isolation Among Young Adults in the U.S. *American journal of preventive medicine* 53, št. 1:1–8.
- Reed, Phil, Anghard Davies, Katie Evans in Lisa A. Osborne.** 2023. Longitudinal relationship between problematic internet use with loneliness during and after COVID-19 social restrictions. *Psychiatry Research* 323:115148. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2023.115148>
- Rek, Mateja.** 2021. *Medijska vzgoja in pismenost v Sloveniji.* Brežice: Primus.
- Roberto, Christina A., Boyd Swinburn, Corinna Hawkes, Terry T. Huang, Sergio A. Costa, Marice Ashe, Lindsey Zwicker, John H. Cawley in Kelly D. Brownell.** 2015. Patchy progress on obesity prevention: emerging examples, entrenched barriers, and new thinking. *The Lancet* 385, št. 9985:2400–2409.

- Salk, Rachel H., Janet S. Hyde in Lyn Y. Abramson.** 2017. Gender differences in depression in representative national samples: Meta-analyses of diagnoses and symptoms. *Psychological Bulletin* 143, št. 8:783–822.
- Shi, Xinxin, in Rulin Wang.** 2022. School victimization and Internet addiction among Chinese adolescents: The mediating roles of life satisfaction and loneliness. *Frontiers in psychology* 13:1059486.
- Spitzer, Manfred.** 2017. *Digitalna demenca: Kako spravljamo sebe in svoje otroke ob pamet.* Celovec: Mohorjeva.
- . 2021. *Epidemija pametnih telefonov: Nevarnosti za zdravje, izobraževanje in družbo.* Vetrinj: Mohorjeva založba.
- Ule, Mirjana, Tanja Rener, Metka Mencin Čeplak in Blanka Tivadar.** 2000. *Socialna ranljivost mladih.* Ljubljana; Ministrstvo za šolstvo in šport, Urad Republike Slovenije za mladino.
- Vodičar, Janez.** 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:693–704. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/vodicar>
- . 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/vodicar>
- . 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/vodicar>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 1023—1033

Besedilo prejeto/Received:11/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 27-472: 004.9

DOI: 10.34291/BV2023/04/Stegu

© 2023 Stegu, CC BY 4.0

Tadej Stegu

Lepota in kerigma v tehnološki dobi

Beauty and Kerygma in the Technological Age

Povzetek: Prispevek se ukvarja z vprašanji vloge podobe in lepote v kerigmatični prenovi kateheze. V današnji tehnološki dobi digitalno ni več le del obstoječih kultur, temveč se uveljavlja kot nova kultura, ki spreminja jezik in način razmišljanja. Kateheza je tako izzvana v razmislek o obliki iskanja vere pri digitalnih mladih in prilagoditev svojega besednjaka govoric novih generacij. Kerigmatična prenova kateheze podčrtuje lepoto krščanskega življenja, odrešenosti ter odnosov v krščanskem občestvu in se povezuje s teologijo lepote. Krščanstvo mora ponovno pokazati svojo lepoto, lepoto življenja s Kristusom – če želi biti privlačno. Kerigma – oznanilo Božje ljubezni in usmiljenja – posamezniku pomaga premagovati strah in nesmisel, ko vstopa v novo razsežnost odnosa, ki se ne konča s smrtjo.

Ključne besede: podoba, lepota, odrešenost, kerigma, tehnološka doba, kateheza

Abstract: The paper deals with the role of image and beauty in the kerygmatic renewal of catechesis. In today's technological age, the digital is no longer just part of existing cultures, but is emerging as a new culture that is changing the language and the way we think. The Catechesis is challenged to reflect on the form of the faith quest of digital youth and to adapt its vocabulary to the language of the new generations. The kerygmatic renewal of catechesis underlines the beauty of Christian life and salvation and of relationships in Christian communion and connects with the theology of beauty. Christianity needs to rediscover its beauty, the beauty of life with Christ, if it is to be attractive. The kerygma, the proclamation of God's love and mercy, helps the individual to overcome fear and absurdity as he enters a new dimension of relationship that does not end in death.

Keywords: image, beauty, salvation, kerygma, technological age, catechesis

1. Uvod

Izrazita sprememba, ki so jo glede pogleda na svet prinesli novi mediji, je velik pomen, ki ga pripisujemo podobi.¹ Sprememba se je pred več desetletji začela v

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

tiskanih medijih, v katerih so začeli vse pogosteje objavljati pretresljive fotografije, nato je podoba postala glavna značilnost televizije, ki je preplavila vse domove. Televizija in drugi avdiovizualni mediji ter branje na zaslonih *homo sapiensa* spreminjajo v *homo vidensa*, kot je pokazal že Sartori (1998). Kmalu je podoba zavzela pomembno mesto v vseh novih medijih, na svetovnem spletu in družbenih omrežjih. Bolj ko mediji uporabljajo podobe, bolj izpodrivajo konceptualno misel, ki temelji na jeziku, in jo nadomeščajo s t. i. »ikonsko mislijo«. Ta elementarna oblika misli zadeva zlasti čute in domišljijo, uporablja pa tudi čustva – in le v izjemno majhni meri razmišljanje (Larchet 2022, 182–183). Zdi se, da je nastanek interneta in novih komunikacijskih tehnologij v naši družbi povzročil revolucijo, ki je primerljiva z iznajdbo elektrike in novih prevoznih sredstev – morda pa je še večja. Nobena druga tehnologija ni tako dolgotrajno vpregla naših vsakdanjih dejavnosti, tako dosledno pritegnila naše pozornosti in tako močno preplavila zasebnega in družinskega življenja – ter prodrla v notranjost naše duševnosti (Larchet 2022).

V prispevku najprej osvetlimo premike v katehezi, ki jih kot odziv na novo realnost nakazujejo relevantni cerkveni dokumenti o katehezi. Pri tem zaznavamo velik poudarek na prehajanju h kerigmatični katehezi, hkrati pa zaznaven premik k zavedanju o pomenu podobe in teologije lepote, ki pomembnost in naravo krščanskega pričevanja dodatno osvetljuje. Naša teza je, da krščanstvo danes ni več privlačno zaradi resničnosti nauka, ki ga oznanja – privlačno ostaja zaradi lepote življenja v novih odnosih, ki jih omogoča odrešenje v Kristusu. K razumevanju te lepote lahko bistveno pripomore t. i. teologija lepote, ki jo razvijajo nekateri avtorji in jo v drugem delu raziskave soočamo z usmeritvami kerigmatične prenovne kateheze.

2. Krščansko oznanilo v tehnološki dobi

Poleg bliskovitega razvoja jezikovnih modelov umetne inteligence (UI), kot je ChatGPT, smo v zadnjih letih priča premiku platform družbenih medijev od besedilno usmerjenih k vizualno usmerjenim izkušnjam. Usmeritev k vizualnim družbenim medijem se je še okrepila zaradi popularizacije pametnih telefonov in izboljšane zmogljivosti mobilnega interneta. Aplikacije, ki se osredotočajo na slike (npr. Instagram), so se po razširjenosti povzpele na najvišja mesta. Med spletnimi oglaševalci prevladuje rek »slika je vredna tisoč besed« (Li in Xie 2020). Slika posreduje sporočilo, prenaša vsebino in spodbuja izražanje vtisov. Kateheza je zato izzvana, da razmisli o obliki iskanja vere pri digitalnih mladih – in svoja izrazna sredstva prilagodi govorici novih generacij.

2.1 Vsebinski poudarki

„Pravilnik za katehezi“ (PK) iz leta 2020 se izzivom digitalnega posveča v celotnem dokumentu: bodisi v zvezi z učinki globalne komunikacije, ki za posredovanje lepote Boga drugim zahteva novo domišljijo (PK 47), bodisi glede jezikov in orodij za sodelovanje na spletu, ki spodbujajo izmenjavo izkušenj in znanja med katehi-

ziranci (PK 213–217); podobno velja za upoštevanje izvornih značilnosti generacije ‚digitalnih otrok‘ pri razmisleku o ukoreninjanju kateheze v življenju ljudi (PK 237). Komunikacija ni več enostranska, kot je bila Cerkev tega vajena doslej (PK 214), ampak postaja zaradi neskončne množice komunikacijskih odnosov in sporočil večsmerna (Amherdt 2023).

V katezezi se že nekaj časa zaznava nujnost prečiščenja vsebine. Ponovno smo odkrili, da

»ima tudi v katezezi bistveno vlogo prvo oznanilo ali *kerigma* /.../ V ustih katehistov vedno znova zazveni prvo oznanilo: ›Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetlil, krepil in osvobodil.‹ To oznanilo imenujemo ›prvo‹, pa ne zato, ker je na začetku in ga potem pozabimo ali nadomestimo z drugimi vsebinami, ki ga presegajo. ›Prvo‹ je v kvalitetnem smislu, ker je poglavitno oznanilo, ki ga moramo vedno znova na različne načine slišati na novo in ga v teku kateheze na vseh njenih stopnjah in v vseh trenutkih vedno znova oznanjati v eni ali drugi obliki.« (EG 164)

Ker ima »kerigma neizbežno družbeno vsebino«, se učinkovitost kateheze ne kaže samo v vidnem oznanilu pashalne skrivnosti, temveč tudi v »novem pogledu na življenje, na človeka, pravičnost, družbeno življenje, celotno veselje« (PK 60). Kateheza je oznanilo vere, ki se dotika vseh razsežnosti človeškega življenja – in na različne načine in v različni meri rezonira v konkretnem življenju vsakega posameznika (Stegu 2022).

Kerigma ni le nauk ali vsebina evangelija, ki bi ga ponavljali (Rahner in Lehmann 1969, 15), ampak je izkušnja, odmev vstajenja v življenju krščanske skupnosti in posameznih oseb, ki so svoje dotedanje razmišljanje opustile in dopustile, da se v njih rodi nova oblika življenja, ki je vcepljeno v izkušnjo Kristusovega vstajenja in zmage nad smrtjo – in to oznanjajo: pa ne le Kristusovo vstajenje, ampak z njim tudi lastno izkušnjo vstajenja (Tukara 2020, 585–586). Cilj oznanjevanja kerigme je vedno spreobrnjenje in nov način življenja, ki ga sprejem tega oznanila sproži (Barić 2020) – spreobrnjeni človek postane priča (Tukara 2020, 597–588). Apostol Pavel to opisuje z besedami: »Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel /.../« (1 Kor 15,3). A njegovo oznanilo ni le pripoved, kaj se je zgodilo s Kristusom (3-7), ampak hkrati pričevanje o tem, kaj se je zgodilo njemu: »Nazadnje za vsemi pa se je kot negodniku prikazal tudi meni. Jaz sem namreč najmanjši izmed apostolov in nisem vreden, da bi se imenoval apostol, ker sem preganjal Božjo Cerkev. Po Božji milosti pa sem to, kar sem, in njegova milost, ki mi je bila dana, ni postala prazna. Nasprotno, bolj kakor oni vsi sem se trudil, pa ne jaz, ampak Božja milost, ki je z menoj.« (8-10) Pavel govori (a tudi pokaže), kakšno konkretno je novo življenje s Kristusom (Stegu 2022).

2.2 Jezik podob v katezezi do danes

Človek ima od nekdaj globoko potrebo po izražanju ne le z besedami, temveč tudi s slikami. Barić (2023) raziskuje prisotnost podob in umetniških izrazov v katezezi

ter njihovo vlogo pri vzgoji in rasti v veri. Ugotavlja, da živimo v času, v katerem je vizualno zaznavanje popolnoma prevladalo nad slušnim. V »dobi medijev« se tako vse pogosteje uporabljajo izrazi, kot so moč podobe, digitalne in virtualne podobe, vizualna kultura, teorija slik in podobno. Slika posreduje sporočilo, prenaša vsebino in spodbuja izražanje vtisov. Kot pomembno obliko kateheze preko podob v zgodovini Cerkve izpostavlja ilustrirane knjige velikega formata *Biblia pauperum*, ustvarjene za nepismene. Vsebovale so najrazličnejše teme s pomembnimi osebnostmi iz Stare zaveze in izborom, ki se osredotoča na življenje in predvsem trpljenje Jezusa Kristusa. Vendar pa je treba izraz *Biblia pauperum* razumeti veliko globlje – ne le kot ilustrirano Sveto pismo za uboge, temveč znotraj presenetljive palete orodij za družbeno komunikacijo, brez katerih bi srednjeveški krščanski nauk v svojem tematskem obsegu, globini, pa tudi čustvenem odmevu dejansko ostal okrnjen (Vivian 2022, 164). Dejstvo, da so gotske cerkve krasili številni oltarji, slike, kipi in križev pot, lahko z vidika liturgične teologije vrednotimo kritično. Vendar so prav te podobe in simboli, ki so včasih odvrčali pozornost od elementov cerkvenega prostora in evharističnega praznovanja, vero srednjeveških ljudi – pa tudi katehezo, ki je imela nalogo spodbujati rast vere med njimi – pomembno oblikovali. Slike in kipi so skupaj s svetinjami, relikviariji, rožnimi venci in križevimi poti delovali kot neprecenljiva komunikacijska orodja, ki so vplivala na vero tedaj nepismenih. Z uporabo »množičnih medijev« tistega časa so verske resnice, ki so jih slišali v pridigah, dodatno obogatili z meditativnim procesom. Znanje in dejstva v zvezi z apostolsko veroizpovedjo, ki so se sprva prenašala z govorjenjem in učenjem, so se razvila v predmet molitve in meditacije v okviru praks, kot je molitev rožnega venca, in sčasoma postala sestavni del vsakdanjega življenja. Ob tem sicer ni bilo globlje zgodovinsko-kritične eksegeze, povezane s trpljenjem Jezusa Kristusa, kot je predstavljeno v Novi zavezi. Kljub temu se je srednjeveški kristjan, ki ni mogel brati evangelija, z meditativno molitvijo križevega pota in deljenjem lastnega križa s Kristusom v agonijo in smrt svojega Odrešenika lahko poglobil globlje in tudi z večjim razumevanjem kot pa s preprostim srečanjem z besedami svetopisemskega besedila.

Ko raziskujemo odnos med katehezo, podobo in cerkveno umetnostjo, odkrivamo, da kateheza umetnost potrebuje, poleg tega pa je kateheza sama umetnost, saj vzgaja za nekaj presežnega – to pa ne vključuje le razumevanja, ampak tudi doživljanje. Kateheza želi s pomočjo podob in umetniških del potrditi, da se »mora ljubeča Božja skrb za vse ljudi v Kristusu v digitalnem svetu izražati ne le kot artefakt iz preteklosti ali naučena teorija, temveč kot nekaj konkretnega, prisotnega in privlačnega« (Barić 2023).

Če so v nekaterih zgodovinskih obdobjih podobe in umetniška dela služila kot pomožna orodja za boljše razumevanje vsebine vere in katehetskega gradiva, nam sodobna doba – bogata z vizualnimi elementi – resnice vere pomaga doživljati v njihovi polnosti. To pa zahteva sinergijo vseh področij človeškega razvoja: tako kognitivnega, afektivnega kot tudi psihomotoričnega. Ob tem se kot eno pomembnejših vprašanj zastavlja vprašanje estetike in teologije lepote.

3. Teologija lepote

Umberto Eco v uvodu v delo *Zgodovina lepega* ugotavlja, da pridevnik ‚lep‘ – skupaj s pridevniki ‚mil‘, ‚ljubek‘, ‚vzvišen‘, ‚čudovit‘, ‚veličasten‘ in podobnimi izrazi – pogosto uporabljamo za označevanje nečesa, kar nam je všeč. Zdi se, da je v tem oziru to, kar je lepo, enako temu, kar je dobro. Če pa presojamo na temelju vsakdanjih izkušenj, kot dobro opišemo tisto, kar bi radi imeli tudi sami. O lepoti pa včasih govorimo tudi takrat, ko nam je nekaj všeč zaradi tega, kar je – ne glede na to, ali sami to lahko imamo (Eco 2006, 9–14).

Glede krščanske vere se pogosto najprej zastavi vprašanje: »Je to res, je resnično?« A nič manj potrebno vprašanje je: »Je to lepo?« Že antični filozofi in zgodnji cerkveni očetje so pogosto govorili o treh temeljnih krepostih: resnici, dobroti in lepoti. Vir teh kreposti je Bog sam – Bog je resničen, dober in lep. Življenje z Bogom zato človeka pelje k temu, da živi neodtujeno, v resnici, dobro in lepo. A sčasoma so teologi lepoti začeli posvečati manj pozornosti. Sholastična teologija in posledično kateheza je tako dolgo dokazovala in poudarjala predvsem *resničnost* krščanskega nauka in Božjega obstoja, pozabljala pa je na njegovo *lepoto*. Krščanstvo mora zato, če želi biti privlačno, ponovno pokazati svojo lepoto – lepoto življenja s Kristusom (Zahnd 2012). Krščanstvo je od samega začetka tesno povezano s podobo in se zaveda vloge lepote. Lepota ima pri tem mnogo globlji pomen in ne služi le kot zunanja kulisa, temveč navzven odraža to, kar se dogaja v življenju človeka z Bogom.

3.1 Lepota pri Avguštinu

Kakšen je odnos med Bogom in lepoto? Sveti Avguštin je odgovor na to vprašanje iskal vse življenje. Njegovo zanimanje za lepoto je bilo najbolj intenzivno v obdobju pred odločilnim trenutkom spreobrnjenja (Forte 2008, 1). Avguštin to sam priznava v najbolj pretresljivih besedah *Izpovedi*, kjer je ‚ti‘, o katerem govori, Tisti, ki ga je prepoznal kot lepoto samo:

»Pozno sem te vzljubil, Lepota, večno davna, večno nova, pozno sem te vzljubil! In glej, bil si v meni, in jaz sem bil zunaj, in tam sem te iskal, nelep sem se gnal za lepimi stvarmi, ki si jih ti ustvaril. Z menoj si bil in jaz ne s teboj. Daleč od tebe so me držale stvari, ki sploh ne bi bivale, ko ne bi v tebi bivale. Vabil si in klical – in prebil si mojo gluhotu. Bliskal in žarel si – in premagal si mojo slepoto. Sladko si mi dehtel in srkal sem tvoj vonj – po tebi koprnim. Okusil sem te – in sem te lačen in žejen. Dotaknil si se me – in zagorel sem v tvojem miru.« (Avguštin 1984, 221)

Po Avguštinovem razumevanju ima klic lepote nad človekom takšno moč, ker v sebi nosi moč ljubezni, ki združuje (Forte 2008, 2). Že pred spoznanjem Lepote in spreobrnjenjem Avguštin zatrjuje: »Ali ljubimo kaj, razen kar je lepo? Kaj je torej lepo? In kaj je lepota? Kaj nas privablja in veže na stvari, ki so nam ljube? Ko bi ne bilo prikupnosti v njih in miline, bi nas niti malo ne privlačevale.« (Avguštin 1984, 68)

3.2 Evdokimov: umetnost ikone in sveto

Martin (1990) raziskuje pomen umetnosti, religije, lepote, svetosti in odnosa med njimi ter odkriva vzporednice, ki so se pojavile v različnih zgodovinskih, kulturnih in religioznih okoljih. Za krščanstvo je lepota mnogo več kot okras, dodan veri: lepota se predstavlja kot kraj razodetja Boga in kot kraj, kjer se odkriva resnica o človeku (Navone 1996). K razumevanju vloge lepote in podobe lahko poleg nekaterih eminentnih teologov, ki se jih bomo kratko dotaknili, bistveno pripomore vzhodno razumevanje in teologija ikone, ki jo povzema Evdokimov (1990). Lepota je »razodetje izvora in anticipacija končnega«, zatrjuje Giancarlo Vendrame v predgovoru h knjigi *Teologija lepote* (16). Evdokimov pojasnjuje, da ikona likovno izraža tisto izkustvo odnosa z Božjo neizrekljivostjo, ki razkriva resnico o človeku. Vloga ikone je biti slika, ki vodi, slika, ki posedanja bistvo in človeka navdušuje, naj to resnico posedanja v svojem življenju (18). V prvem delu govori o biblični viziji lepote. Že samo stvarjenje lahko gledamo tudi v kategorijah lepote in ne samo dobrega: človek je ustvarjen po Podobi, ki je arhetip Lepote, zato je deležen njene lepote. Toda to ni abstraktna lepota, temveč trinitarična lepota – lepota medosebnih odnosov; tista, ki jo gledamo v liku učlovečene Besede, kajti: »Kdor je videl mene, je videl Očeta.« (Jn 14,9) Pri cerkvenih očetih je Božja lepota temeljna, biblična in teološka kategorija (Sorč 1982, 116).

Evdokimov poglobljeno obravnava odnos Bog – človek. Če je za Heideggerja človek ‚nemočni bog‘, je za kristjana človek *mikrotheós*. Gregor Nacianški to imenuje ‚človeški obraz Boga‘ (Evdokimov 1990, 67). Vzhodni očetje človeka pojmujejo optimistično: »Jaz sem človek po naravi, bog po milosti.« (67) Človek je ustvarjen po Božji podobi: njegov cilj je pobožanstvenje (*théosis*). Tudi kultura ni sama sebi namen, ampak je, kot pove že sam koren besede, tesno povezana s kultom (Sorč 1982, 117). Prava kultura ima po Evdokimovu liturgično naravo in je sredi sveta znamenje Božjega kraljestva: človek je živa ikona Boga, zemeljska kultura pa ikona nebeškega kraljestva (Evdokimov 1990, 88).

V drugem delu knjige Evdokimov govori o svetem. Najprej se ustavlja ob bibličnem in patrističnem pojmovanju kozmologije, potem ob svetem kot takem, nato še ob svetem času in svetem prostoru. Človek je ustvarjen kot središče stvarstva in vse stvari poimenuje – in jih tako ‚počlovečuje«. Ob koncu časov bo človek zedinjen z Bogom, kozmos pa integriran s človekom. Ta popolnost, harmonija, je ontološko povezana s Kristusom – »vse ima v njem svoj obstoj«. Bog je postavil Kristusa za cilj in absolutno središče vseh stvari. Trpljenje stvarstva (Rim 8) ni bolečina agonije, ampak je porodna bolečina (123). Vesolje postaja element svete zgodovine: z odrešenjem je tudi samo ozdravljeno. Odrešenje v svetopisemski luči ni nekaj juridičnega, ampak prej zdravilnega (hebr. beseda *yacha* pomeni ‚postaviti na pravo mesto‘, ozdraviti‘) (125). S tem v zvezi Evdokimov govori o zakramentalni kozmologiji. Krščanska liturgija se zavzema za posvetitev sveta (*consecratio mundi*) – ne gre za posnemanje nebeškega, temveč vdor tega v zgodovino: »Bog sestopa, posvečuje duše, pa tudi naravo in kozmični prostor.« (123) Sveto pismo nam daje temeljni povedek o svetosti. Samo Bog je svet, zato ni nihče ali nič sve-

to samo po sebi, ampak vedno le po deleženju (Sorč 1982, 118). Pojmi *kadoš*, *hagios*, *sacer*, *sanctus* vsebujejo popolno pripadnost Bogu in zahtevajo določeno odtegnitev iz profanega (Evdokimov 1990, 131). Prav zato, ker je bil Izrael, 'izbran', se je imenoval sveto ljudstvo (*ethnos hagios*), v novozavezni ekonomiji pa je vsak krščeneec 'maziljen', zaznamovan z darovi Duha in vcepljen v Kristusa, da bi bil »deležen Božje narave« (2Pt 1,4) – in v moči te deležnosti se posvečuje, postaja »svet«. Samo Kristus je svet po svoji naravi (*natura*), njegovi udje pa po deležnosti pri tej edini svetosti.

V zadnjem delu Evdokimov govori o bibličnem temelju ikone: »Kristus ljudi mitologije in malikov ne osvobaja negativno, tako da bi slike prepovedal, ampak pozitivno, tako da je razodel pravo človeško podobo Boga.« (192) »Bolj ko se vernik v ikone pogloblja, bolj se spominja tistega, ki ga ikona predstavlja /.../ Gorje tistemu, ki bi častil slike!«, izjavlja sedmi vesoljni cerkveni zbor, ki poudarja, da je ikonoklazem nedopusten (200).

3.3 Lepota, pobožanstvenje in križ

Sodobna teologija se vse bolj posveča kategoriji lepega. Povezava lepote s temo pobožanstvenja vključuje dve vprašanji: Ali je Bog lep? Ali zemeljska lepota vodi k Bogu? Močno krščansko izročilo vidi lepoto kot lastnost božanskega in milosti – in jo včasih z učlovečenjem izrecno povezuje. Toda za krščansko teologijo razodetje Boga v Kristusu in njegovem križu preoblikuje sam pojem lepote, tako da vključuje tudi tisto, kar se samo po sebi zdi neprivačno. Spreobrnjen čut za lepoto je znamenje pobožanstvenja in hkrati sredstvo za njeno doseganje. Tako kot je vzhodno cerkveno izročilo dolgo ohranjalo patristični pojem pobožanstvenja, je v svoji teologiji in liturgiji ohranilo tesno povezavo med svetostjo in lepoto. Lepota Božje hiše je lepota Božjega kraljestva in odsev Božje lepote; ljubezen do te lepote vodi k posvečenju, ki ni le ozdravitev naše narave, ampak poveličanje – delež pri Božji nesmrtni naravi, bitju in slavi. V zahodni Cerkvi se je v zadnjem času zanimanje za ideje pobožanstvenja in lepote obnovilo (Viladesau 2008, 180).

Za zahodno oživitev patristične teologije lepote v dvajsetem stoletju sta močno zaslužna teologa Karl Barth in Hans Urs von Balthasar. Oba sta svoje pojmovanje Božje lepote razvila iz svetopisemskega pojma Božje slave. Za Bartha lahko Božjo slavo v skladu s svetopisemskim mišljenjem opišemo tudi kot Božji sijaj in svetlobo. Božja slava namreč pomeni, da Bog ni le samozadosten in svoboden, ampak je tudi izpolnitev za vsa druga bitja. Božja samozadostnost pomeni, da je Bog v svojem bistvu radosten in da v njem tudi bitja najdejo svojo izpolnitev in veselje (184). Barthova teologija tu povzema patristično in sholastično zamisel o stvarjenju vsega v Božjo slavo.

Balthasar poudarja, da svetopisemska religija na začetku ustvarjanje podob zelo značilno prepoveduje. Človek sam od sebe Božjega veličastva ne more ujeti v konkreten lik, in naj tega niti ne poskuša. Osrednji prostor v svetišču naj pušča prazen za Božjo navzočnost – in vanj namesti kvečjemu predmete, ki spominjajo na milostno zavezo Boga z njim. Bog si pridržuje, da si bo v sebi primernem času sam izbral lik, v katerem se bo hotel razodeti. Predhodno prikazanje na Sinaju je po poročilu pete

Mojzesove knjige brezoblični ogenj, iz katerega zadoni le glas (5 Mz 4,10-19). Želja, da bi Izrael kakor drugi narodi imel nazorne bogove, je Izraela vedno znova napeljevala k ‚zakonolomu‘ do Jahveja – v začetku povsem materialno, po izgnanstvu pa tudi s počlovečenjem postave in željo duhovno se polastiti Boga. Bog je hotel, da med ljudmi zasije njegovo povsem drugačno veličastvo: ne z neko izredno podobo, marveč s povsem neznatno podobo. Tako se je izpolnila napoved, da Jahvejev služabnik ne bo imel »ne podobe ne lepote« (Iz 53,2) – ker naj bi Jezus nase naložil in ‚odnesel‘ iznakaženost greha sveta, da bi tako po njem zasijalo nepojmljivo, nepričakovano veličastvo absolutne (troedine) ljubezni v svetu in njegovi zgodovini. V nerešljivem protislovju zavrženosti od ljudi (križ) in priznanju od Boga (vstajenje) zažari Božja *kabod* enkratno, dokončno, eshatološko, se pravi neprekosljivo. Pavel na to protislovje veličastva, ki se je razodelo v Kristusu, opozarja z vso močjo. To protislovje je od tedaj dalje tudi bistvena značilnost življenja Kristusovega pričevalca, v čigar bitje Bog vtisne svojo »podobo« (Balthasar 1982, 513–517). To, da Kristusova lepota človeka zadene in prevzame, je stvarnejše in globlje spoznanje od zgolj razumskega sklepanja, poudarja Ratzinger (2005, 9–26).

To, kar v krščanstvu predstavlja umetnost, torej ni le okrasna prvina, temveč bolj opis verskega izkustva, ki je vredno, da o njem pripovedujemo in v njem sodelujemo. Hans Urs von Balthasar piše:

»Lepota kot zadnja transcendentalija (presežna lastnost) varuje in zapečati druge: nobena resnica in nobena dobrota ne obstaneta dolgo brez milostnega sijaja zastoj podarjenega. Tudi krščanstvo, ki bi se v teku modernosti zapisalo goli resnici (vera kot sistem pravilnih izjav) ali goli dobroti (vera kot za osebo nekaj najkoristnejšega in najbolj zveličavnega), bi strmoglavilo s svoje višine. Če pa so svetniki svoj obstoj razlagali v smeri proti večjemu Božjemu veličastvu, so bili vedno varuhi lepega.«

Krščanstvo se poraja v luči lepote. S katere koli strani ga že gledamo, nas z močjo in vztrajnostjo vedno privede k začetni točki – lepoti razodetja, poudarja Fischella (2008). Podobno Ratzinger (2005, 26): »Že večkrat sem povedal, da sem prepričan, da so prava apologija krščanske vere, najprepričljivejši dokaz njene resničnosti, ki ga ni mogoče ovreči, na eni strani svetniki, na drugi pa lepota, ki jo je ustvarila vera. Da bo vera danes lahko rasla, moramo sebe in ljudi, ki jih srečamo, pripeljati do tega, da se bomo srečali s svetniki in stopili v stik z lepoto.«

3.4 Lepota in UI

Če ChatGPT vprašamo, kaj je lepota, dobimo zanimiv odgovor: »Lepota je koncept, ki je močno odvisen od subjektivnih občutkov in individualnih preferenc. Nima ene same, univerzalne definicije, saj se razlikuje med kulturami, časovnimi obdobji in posamezniki /.../ Tako kot je lepota subjektivna, je tudi zelo osebna. Vsakdo ima svoje mnenje o tem, kaj mu je všeč in kaj ga osrečuje.« (OpenAI 2023)

UI torej zatrjuje, da je lepota izrazito relativen pojem: kar je za nekoga lepo, bo za drugega morda grdo – in obratno. Objektivna lepota potemtakem za UI prav-

zaprav ne obstaja. Morda bi takšnemu stališču lahko celo pritrdili, če bi se v razmisleku o lepoti omejili le na goli esteticizem umetniških del. Glede teh velja, da lepota nikoli ni bila nekaj absolutnega in nespremenljivega, temveč si je v skladu z zgodovinskim obdobjem in deželo nadevala razne obraze (Eco 2006, 14). Hkrati pa Eco skupaj z Nietzschejem ugotavlja, da človek kot normo popolnosti postavlja samega sebe, zato je kot grdo razumljeno vse, kar kaže na njegovo degeneriranost: sleherni znak izčrpanosti, okornosti, senilnosti, utrujenosti, sleherni vrsta nesvo-bode, zlasti pa vonj, barva in oblike razpadanja ter razkroja v človeku sproži odziv in vrednostno sodbo o grdem; to kar človek sovraži, je *zaton njegovega tipa* (2008, 15). Še posebej, ko vstopimo na področje medčloveških odnosov, bi splošni relativizaciji lepega težko pritrdili – težko bomo kot lepo izkušnjo in lep odnos opisali nezvestobo, prevaro, nasilje, sebičnost in podobno.

Sporočilo lepote je tudi po mnenju Ratzingerja danes postavljeno pod vprašaj spričo moči laži, zapeljevanja, nasilja, zla. Ali je lepota lahko pristna ali pa je končno zgolj utvara? Ali ni morda stvarnost v bistvu podla? »Kam je izginil Bog, ko so obratovale krematorijske peči? Ta ugovor, za katerega so obstajali zadostni razlogi že pred Auschwitzem, v vseh grozotah v zgodovini, prav gotovo kaže, da le harmonična zasnova lepote ni dovolj. Ne vzdrži soočenja z resnostjo tega, da je Bog postavljen pod vprašaj – z njim pa resnica in lepota. Apolon, ki je za Platonovega Sokrata ‚bog‘ in zagotovilo neskajljene lepote kot ‚resnično božanski‘, nikakor ne zadostuje več.« (Ratzinger 2005, 25)

3.5 Kerigma – Lepota, ki odrešuje

Kadar umetnost razmišlja o Kristusovem trpljenju, se zave, da bičanega, s trnjem kronanega, križanega, umirajočega Kristusa ni mogoče upodabljati s formami grške lepote (Iz 52,13–53,12). Tudi starokrščanska umetnost se je omejevala na bolj ali manj idealizirano upodabljanje ‚dobrega pastirja‘. Križanje se ji ni zdelo primerna ikonografska tema, nanj je spominjal kvečjemu abstrakten simbol križa. Temu so verjetno botrovala tudi teološka nesoglasja in boj proti heretikom, ki so priznavali le Kristusovo človeško naravo – in mu odrekli Božjo. Šele v stoletjih poznega srednjega veka je umetnost v možu na križu prepoznala resničnega človeka – pretepenega, okrvavljenega, spačenega od bolečin. Takšno upodabljanje križanja in postaj križevega pota, ki je postalo dramatično realistično, s Kristusovim trpljenjem slavi njegovo človečnost (Eco 2008, 49).

Po mnenju mnogih avtorjev Dostojevski z lepoto, ki bo odrešila svet, misli Kristusa (Štrukelj 2022, 57). Pri tem pa ne gre za lepoto v umetniškem pogledu: »Na Rogožinovi sliki ni ne duha ne sluha o lepoti; na njej je zgolj truplo človeka, ki je neskončno trpel že pred križanjem, na njej so rane, mučenje, udarci stražarjev, udarci ljudi /.../« (Dostojevski 2013, 423) Grška estetika, vredna tolikega občudovanja zaradi svojega slutenega stika z božanskim, ki pa ostaja neizrekljivo, v Kristusovem trpljenju ni odstranjena, temveč presežena.

»Izkustvo lepega je pridobilo neko novo globino, nov realizem. On, ki je Lepota sama, je pustil, da so ga bíli po obrazu in pljuvali – torinski prt nam

to lahko predstavi na presunljiv način. Vendar pa se prav na tem tako iznakaženem obrazu pokaže tista pristna, poslednja lepota: lepota ljubezni, ki gre »do konca« in se prav v tem izkaže močnejša od laži in nasilja. Kdor je zaznal to lepoto, ve, da zadnje besede na svetu nima laž, temveč prav resnica /.../ Vendar predpostavlja pogoj, da se pustimo raniti skupaj z njim in da verjamemo Ljubezni, ki more tvegati tudi to, da zunanjo lepoto opusti in prav na ta način oznanj resnico lepote /.../ Nič nas ne more bolj privedi v stik z lepoto Kristusa samega kakor svet lepote, ki ga je ustvarila vera, in tista svetloba, ki odseva na obrazu svetnikov. Po tej svetlobi nam postane vidna tudi Kristusova svetloba.« (Ratzinger 2005, 26)

Zdi se, da UI te izkušnje ne pozna in ni algoritmov, ki bi vključevali možnost dokončne ljubezni ali odpuščanja. Logika družbenih medijev vzajemne ljubezni in izkušnje človekove odrešene človeškosti ne omogoča (Predoti 2023). Žal je podoba krščanstva v javnosti danes velikokrat razvodenela – in ne kaže Kristusa (Lennox 2020, 174–175). Izkušnja kristjana pa je v prvi vrsti prav izkušnja te Lepote: Kristusa, ki vstopa v vsako človekovo smrt, človeka iz smrti rešuje in mu omogoča vstopanje v nov način odnosov, ko ga osvobaja sebičnosti. Kerigma – oznanilo Božje ljubezni in usmiljenja – posamezniku pomaga premagovati strah in nesmisel, ko vstopa v novo razsežnost odnosa, ki se ne konča s smrtjo.

4. Namesto sklepa

Katera podoba, katera lepota lahko odreši človeka, ki je vse bolj ujet v samoto in osamljenost ekranov? Teologija lepote pomaga razumeti, o kateri podobi govorimo v smislu krščanskega pričevanja. Ne gre za to, da bi na različne spletne strani – Instagram, Facebook, TikTok in še kam – obešali vsečne slike polepšanega Jezusa v stilu NewAge grafik. V krščanskem oznanilu je podoba nekaj veliko bolj resnega. Že prva poglavja Svetega pisma namreč razkrivajo: človek je ustvarjen po Božji podobi. Po stvarjenju je človek nekaj čudovitega; njegovo poslanstvo v svetu, odnos med možem in ženo je nekaj lepega, odsev Božje lepote. Greh to harmonijo poruši, to podobo »pogrša« – porušen odnos z Bogom povzroča porušene odnose med ljudmi: sebičnost, zavist, sužnost strastem, sovražstvo, uboj. V Svetem pismu kmalu beremo o Adamovi sebičnosti, o Kajnu, Babilonskem stolpu – podobno vse do danes. Prav tu vstopa kerigma: oznanilo, da je Bog poslal svojega Sina, Jezusa Kristusa, da človeka iz te zaslužjenosti – strastem, sebičnosti, zavisti, sovražstvu in vsemu, kar je temu podobnega; kar človeka onesrečuje in grša – iztrga. To je izkušnja kristjanov: obstaja svoboda! Mogoče je ljubiti in biti ljubljen. Mogoče je živeti v lepih odnosih. Odrešeni človek, ikona Jezusa Kristusa, je podoba, ki nago-varja tudi v tehnološki dobi. V katehezi in pastoralni tako znova stopa v ospredje pomen krščanskega pričevanja, ki ni le govorjenje o Bogu in prepričevanje, da je krščanski nauk pravilen in resničen, ampak je predvsem v tem, da se pokaže lepota življenja s Kristusom.

Kratice

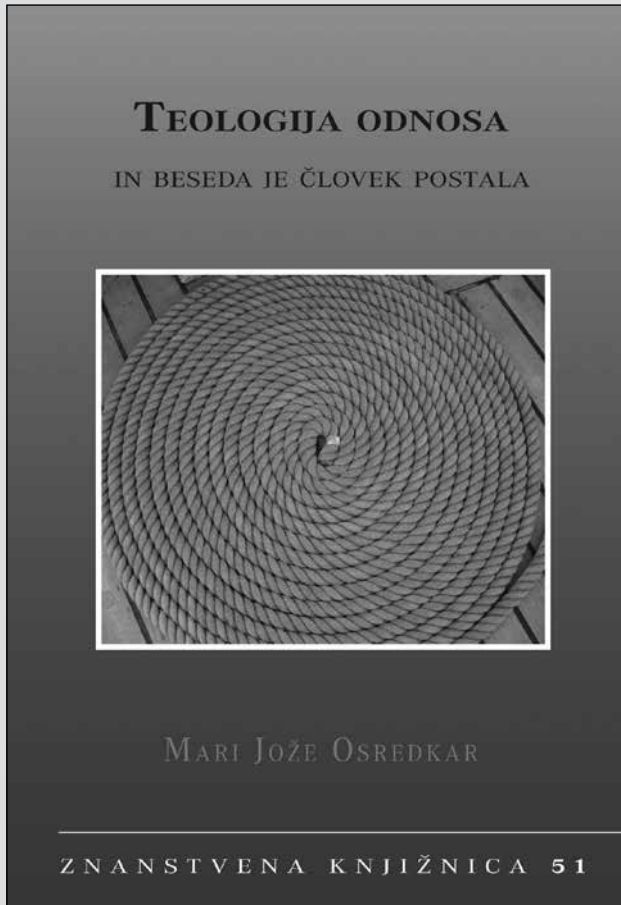
AI – Umetna inteligenca [artificial intelligence].

EG – Frančišek 2014 [Evangelii gaudium].

PK – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

Reference

- Amherdt, François-Xavier.** 2023. Seven digital challenges for an e-catechesis. *Ephata* 5, št. 1:129–148.
- Avguštin.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1982. Weltliche Schönheit und göttliche Herrlichkeit. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 11:513–517.
- Barić, Denis.** 2023. Visual and Artistic Expressions in the Service of Catechesis. *Religions* 14:10.
- Dostoevskij, Fedor Mihajlovič.** 2013. *Idiot*. Ljubljana: Modrijan.
- Eco, Umberto.** 2006. *Zgodovina lepote*. Ljubljana: Modrijan.
- Evdokimov, Pàvel Nikolàjevič.** 1990. *Teologia della bellezza: l' arte dell'icona*. Rim: Edizioni Paoline.
- Fischella, Rino.** 2008. Dio all'origine della bellezza: L'arte come manifestazione del divino. *Communio: Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* št. 217:8–13.
- Forte, Bruno.** 2008. *The Portal of Beauty: Towards a Theology of Aesthetics*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija. Apostolska spodbuda. CD 140. Ljubljana: Družina.
- Larchet, Jean-Claude.** 2022. *Epidemija novih medijev (Kako novi mediji spodkopavajo družbo, družino in duhovni mir)*. Ljubljana: Družina.
- Lennox, John.** 2020. *2084: Artificial Intelligence and the Future of Humanity*. Kindle različica. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Martin, James Alfred.** 1990. *Beauty and holiness: the dialogue between aesthetics and religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Navone, John.** 1996. *Toward a Theology of Beauty*. Minneapolis: The Minneapolis Institute of Arts.
- OpenAI.** 2023. ChatGPT. Različica iz 19. 10. [Veliki jezikovni model]. <https://chat.openai.com/chat>.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. Pravilnik za katehezo. CD 167. Ljubljana: Družina.
- Predoti, Rocco.** 2023. L'universo dell'umano digitale: Annuncio apofatico ed epifania del kerigma. *Ephata* 5, št. 1:51–74.
- Rahner, Karl, in Karl Lehmann.** 1969. *Kerygma and Dogma*. New York: Herder and Herder.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza V: *La bellezza: La Chiesa*, 9–26. Rim: Libreria Editrice Vaticana.
- Sartori, Giovanni.** 1998. *Homo videns: Televisione e post-pensiero*. Rim: Editori Laterza.
- Sorč, Ciril.** 1982. P. N. Evdokimov, L'art de l'icône. Théologie de la beauté, Ed. Desclée de Bro-uwer, 1972. *Bogoslovni vestnik* 42, št. 1:116–120.
- Stegu, Tadej.** 2022. Kerigmatična kateheza in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:705–714. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/stegu>
- Štrukelj, Anton.** 2022. *Lepota in svetost*. Ljubljana: Salve.
- Tukara, Drago.** 2020. Važnost prve kerigme za Crkvo i društvo danas. *Bogoslovna smotra* 90, št. 3:583–603.
- Viladesau, Richard.** 2008. Theosis and Beauty. *Theology Today* 65, št. 2:180–190. <https://doi.org/10.1177/004057360806500205>
- Vivian, Dario.** 2022. Il linguaggio delle immagini: l'esperienza di fede e la comunicazione del Vangelo. V: Assunta Steccanella in Lorenzo Voltolin, ur. *Giovani, fede, multimedia. Evangelizzazione e nuovi linguaggi*, 163–177. Padova: Messaggero di Sant'Antonio Editrice.
- Yiyi Li, Ying Xie.** 2020. Is a Picture Worth a Thousand Words? An Empirical Study of Image Content and Social Media Engagement. *Journal of Marketing Research* 57, št. 1:1–19. <https://doi.org/10.1177/0022243719881113>
- Zahnd, Brian.** 2012. *Beauty Will Save the World*. E-knjiga. Lake Mary, FL: Charisma House.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 1035—1047

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 37.01:27-184.3:004.9

DOI: 10.34291/BV2023/04/Vodicar

© 2023 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Avtoriteta na področju vzgoje in verovanja v digitalni dobi

Authority in Education and Religion in the Digital Age

Povzetek: Avtoriteta je v demokratičnem okolju postavljena pod vprašaj. Zato v prispevku prikazujemo težave, ki ob tem nastanejo na področju vzgoje in izobraževanja. Prav tako se avtoriteta izgublja pri verovanju. Verske in vzgojne avtoritete so svoje mesto še posebej izgubile v procesu digitalizacije – digitalno okolje ponuja svobodno izbiro in na videz demokratično uporabo. Pokazali pa bomo, kako tudi v tem okolju nastajajo nove oblike avtoritete, ki so v veliki meri prikrite in zato tudi veliko bolj nevarne. Umestitev t. i. algoritemske avtoritete nas vodi do iskanj ustreznih odgovorov za področje vzgoje in oznanjevanja, saj gre – kot kaže – za zelo podobno obravnavo avtoritete. Pristop, ki ga z razvojen kritične zavesti v konkretnem okolju in prepoznavo učitelja kot preroka ponuja P. Freire, povezuje rešitve za opolnomočenje sodobnega človeka tako na verskem kot na vzgojnem področju.

Ključne besede: avtoriteta, digitalno okolje, vzgoja in izobraževanje, verovanje, oznanjevanje, P. Freire

Abstract: Authority is suspect in a democracy. In this article we show what problems this creates in the field of education. Authority is also lost in religion. Religious and educational authority has lost its place, especially in the process of digitalization. The digital environment offers freedom of choice and seemingly democratic use. However, we will show how new forms of authority are also emerging in this environment, which are largely hidden and therefore much more dangerous. The positioning of so-called algorithmic authority leads us to look for appropriate responses for the field of education and proclamation, as it turns out that this is a very similar way of dealing with authority. The approach offered by P. Freire, through the development of a critical consciousness in a concrete environment and the positioning of the teacher as a prophet, combines solutions for the empowerment of modern man in both the religious and educational fields.

Keywords: authority, digital environment, education, faith, proclamation, P. Freire

1. Uvod

Če pomislimo na lastno pot odraščanja, nam bodo hitro prišli pred oči posamezniki, ki so nas oblikovali.¹ Na nas so delovali kot vzor – včasih kot tisti, ki postavljajo meje, drugič kot tisti, ki so od nas veliko pričakovali. Brez tega si odraščanje težko predstavljamo in še danes so nam pri osebnem odločanju njihove usmeritve pomembne. Dobro je imeti človeka, ki mu zaupaš in njegovi besedi verjameš. Veliko znanja, ki smo si ga pridobili, in veščine, ki jih obvladamo, smo preprosto sprejeli kot nekaj samo po sebi umevnega – ker smo verjeli avtoriteti, ki nas je vzgajala, vodila, učila. Kot pravi Wittgenstein: »Otrok se uči tako, da verjame odraslim. Dvom pride po verjetju. Naučil sem se vsega mogočega in se zanesel na avtoriteto določenih ljudi, nato pa sem marsikaj potrdil ali ovrgel z lastnim izkustvom.« (2004, 51) Brez tega izhodiščnega verjetja bi morala vsaka generacija vedno znova iznajti vse na novo. Še več, izgubili bi gotovost življenja, ki ga daje zavest, da smo v varnem okolju in v varnih rokah. Prav temelj vere, kot ga razodeva judovsko-krščanska tradicija, sloni na avtoriteti Boga, ki je sredi med nami in za nas skrbi. Mojzesovo vprašanje po imenu Boga in zagotovilu, da je resnično poklican, dobi jasen odgovor: »Bog mu je rekel: ›Jaz sem, ki sem.‹« (2 Mz 3,14) Zavest, da je Bog vedno z nami in da je temelj gotovosti, varnosti, prihodnosti, je v samem jedru razodetja (LaCocque in Ricoeur 2003, 71; 382). Zato predstavlja sodobna kritika in zlasti rušenje avtoritete izziv za vzgojo, še bolj pa za uvajanje in ohranjanje vere v utelešenega Boga (Schmidt in Cohen 2013; Stegu 2022, 708; Platovnjak in Svetelj 2019, 675–679).

Izhodišče sodobnega človeka je vedno bolj neodvisnost, samozadostnost, svoboda. Zaradi te izpostavljenosti težnje po svobodi je avtoriteta razumljena vse bolj negativno, saj jo bolj ali manj enačimo z avtoritarizmom, ki v družbi nastopa kot nasprotni pol svobode (Diez idr. 2017, 9). Opredelitev posameznika pogosto izhaja iz t. i. negativne svobode – pravi posameznik naj bi bil tisti, ki ni podrejen drugim, ki ni prisiljen ravnati po ukazu od zunaj. Svoboda utemeljuje kraljestvo zasebnosti, neodvisnosti. Le posameznik, ki ima svojo zasebnost in odloča sam, je resnična oseba. Danes se to močno odraža v veliki družbeni odtujenosti. Izkušnje nas učijo – in številni misleci danes utemeljujejo –, da je prava oseba lahko samo tisti, ki svoje odločitve uporablja, da kaj naredi za druge in pred njimi. To pa ni neodvisnost v zgornjem smislu svobode, ampak avtonomija, ki terja tudi določeno vnaprejšnje priznavanje avtoritete (Donegani 2017, 29–30).

Ob možnostih, ki jih imamo v digitalni dobi, imamo vtis, da smo veliko bolj neodvisni, imamo več izbire in se ceni naša posebnost. Na medmrežju imamo številne ponudbe, ki nam omogočajo začutiti svobodo – in nič čudnega, da na njem preživimo vse več časa. Pionirji medmrežja so sanjali o mediju, ki bo v temelju demokratičen in podpiral specifično identiteto posameznikov. Pri tem se redki

¹ Prispevek je rezultat raziskovanja znotraj projekta J6-4626 „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osrediščene umetne inteligence“ in raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki delujeta na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

zavedajo, kaj se za mehanizmom digitalnega skriva. »Homo digitalis misli, da uživa brezplačne izdelke. Toda on je izdelek. Najbolj perfidno pri tem je, da manipulirani celo mislijo, da sprejemajo svobodnejše odločitve kot prej, da sta njihov doseg in dostopnost večja kot kdaj koli prej. Skoraj nihče ne more trditi, da ni prizadet.« (Hepp 2022) Besede nemškega psihoterapevta kažejo na razcepljenost sodobne kulture. Več stoletij se človek bori za svobodo – v okolju, kjer misli, da je to končno dosegel, pa z njim manipulirajo. Upravičeno se lahko vprašamo, ali so se končno uresničile Rousseaujeve besede: »Naj otrok vselej verjame, da je on gospodar, medtem ko boste gospodar vselej vi.« (Blais, Gauchet in Ottavi 2011, 163) Digitalna doba postavlja človekovo svobodo pred nov izziv – še posebej, ker z njo zraščeni odraščajo mladi in v njej mnogi iskalci iščejo tudi verske vsebine (Kraner 2023, 14). Zato je naše temeljno vprašanje, kje in na kakšen način je navzoča, se odraža, deluje avtoriteta, ki bi delovala vzgojno, v digitalnem svetu. Posebej nas bo zanimala avtoriteta, ki vodi k veri, jo krepi in ohranja.

2. Vprašanje avtoritete v odnosu do vzgoje

Vprašanje avtoritete ni nekaj novega in pogojenega zgolj s pojavom novih digitalnih tehnologij. Avtoriteta je pod vprašajem že dlje – tako v širši družbi kot na specifičnem področju vzgoje. Že priseganje na demokracijo kot obliko vladavine o avtoriteti ustvarja sum. V demokraciji je vsak državljan oblast in vsaka oblast – avtoriteta se legitimira le s svobodno odločitvijo posameznika (Blais, Gauchet in Ottavi 2011, 112). Postavitev dvomečega človeka za edino gotovost vodi do krhanja starih vzvodov verjetja in zaupanja (Noddings 1998, 98). Izhodiščna Wittgensteinova misel je tako postavljena na glavo: sodobni človek preverja, preden je sploh treba kaj preverjati. Zato moderna in še posebej postmoderna pogosto vztraja na izhodišču, da je vsaka avtoriteta v sodobni demokratični družbi problematična. Kot odgovor na izrazito skepso številni vztrajajo, da človek brez avtoritete izgublja trdna tla pod nogami. Praktiki v vzgoji in izobraževanju vedno bolj ugotavljajo, da je za sodobno krizo krivo prav rušenje avtoritete; če drugega ne, vsaj pri šolski vzgoji. »Problemi moralne avtoritete so v jedru javnega izobraževanja, saj je osnovno in srednješolsko izobraževanje v enaki meri namenjeno tako socializaciji mladostnikov kot učenju osnovnih kognitivnih spretnosti. Emile Durkheim, eden od utemeljiteljev sodobne sociologije, je trdil, da narava in funkcija šolske discipline ni le za zagotavljanje nekakšnega miru v razredu – kot pripomoček, ki omogoča, da se delo lahko mirno opravi. Šola je pogosto prva družbena institucija zunaj družine, ki je odgovorna za proces oblikovanja mladostnikov za odgovoren vstop odraslega v družbo.« (Arum 2003, 3) V vzgojnih ustanovah se vse bolj odraža napetost med zahtevo družbe, da naj odraščajoče uvajajo v način življenja, učijo predpisane vsebine in vrednote določenega okolja, na drugi strani pa pričakovanji posameznikov, da jim omogočijo svobodo in neodvisnost.

Za pravo ravnotežje med ohranjanjem družbene skupnosti in principov skupnega življenja ter svobodo posameznika je zato nujno na novo premisliti vlogo avto-

ritete pri tem. Če je v starih tradicijah avtoriteta učitelja, znanja, tradicije jasna, se v zadnjih obdobjih vedno bolj pojavlja težnja po umiku avtoritete iz vzgojnega okolja. Kakor koli že, večina strokovnjakov na področju pedagogike deli mnenje, da avtoritete in njenega mesta ni mogoče ukiniti, čeprav so se njene pojmovne oblike spreminjale. Gotovo pa jo je treba razumeti na interpersonalni ravni (Markovec 2014, 73). »Avtoriteti nikakor ni namenjeno, da bi kdaj izginila; avtoriteta je konstitutivno kolesce družbenega mehanizma; je inherentna povezavi med jazom in skupnostjo in je tudi ena temeljnih modalnosti skupnostnega bivanja.« (Blais, Gauchet in Ottavi 2011, 132) Vsa miselna ali politična gibanja, ki človeka so poskušala osvoboditi vsake avtoritete, to le preoblikujejo ali zamenjajo s še hujšo obliko avtoritarnosti. To je mehanizem skupnega bivanja, interpersonalne dinamike, ki ga odgovorni v družbi ne morejo kar odmisлити. Kot ugotavlja Hannah Arendt, bi z zatiskanjem oči pred nujnostjo avtoritete ravnali povsem neodgovorno – kot bi starši svojemu otroku rekli: »Na tem svetu niti sami doma nismo varni; kako se v njem gibati, kaj vedeti, katere veččine obvladati, to so skrivnosti tudi za nas. Poskusiti se moraš sam znajti po svojih najboljših močeh; vsekakor pa nimaš pravice nas klicati na odgovornost. Mi smo nedolžni, umivamo si roke pred tabo.« (Arendt 1961, 191) To odrasli zato v nekakšnem nezavednem narcisizmu vse prepogosto ponavljamo in tako nalogo pomoči mladim pri orientaciji v življenju zavračamo – z izgovorom, da bodo že sami izbrali (Arènes 2017, 137).

To lahko razumemo v širšem kontekstu razvoja zahodne družbe.

»Posameznik je postal najvišja avtoriteta, ki presoja, kaj je zanj pomembno, celo, kaj je prav in resnično. Kultura postmoderne je postavila pod vprašaj prej veljavno gotovost in avtoriteto, ki sta bili pripisani duhovnemu, religioznemu znanju, in vsadila dvom v vrednost velikih pripovedi. V tem kulturnem ozračju skepse se zdi, da resnica in zanesljivost osebnega in duhovnega znanja slabita; zdaj je gotovo le to, da je za to vrsto znanja značilna naravna negotovost. Zato postaja vse zelo relativno, posameznik pa se mora odločiti, čemu bo verjel. Duhovnost zdaj postane egoistična, subjektivna in DIY (*Do It Yourself*), ne pa osebna in skupnostna kot v tradicionalni krščanski duhovnosti.« (Rossiter 2018, 33; Platovnjak 2020, 367–368)

Padec zaupanja v velike pripovedi najbolj krha zgradbo vzgojnega sistema in tradicionalnih verskih skupnosti. Posledice – kot ugotavlja Rossiter – nosi posameznik, ki z osvobajanjem od samoumevne gotovosti in avtoritete vedno bolj zapada v negotovost in skepso. Naložiti mlademu človeku, da se mora znajti sam, ne vodi samo v egoistično zagledanost, ampak tudi v strah pred prihodnostjo in prevzemanjem odgovornosti. »Ker smo vedno bolj razočarani nad resničnim življenjem. Resničnost se zdi vse bolj dolgočasna, upočasnjena, brezbarvna in nesmiselna. Resnično življenje se ne zdi vredno truda.« (Hepp 2022) Hepp to pripisuje vedno večji pogreznjenosti v virtualni svet – je pa to v veliki meri tudi posledica prevelikega bremena, ki ga nalagamo mladim z zahtevo, da se morajo soočiti z vso zapletenostjo sveta odločati sami. V smislu, da smo jim tako ali tako dali dostop do vseh informacij, zato bi morali vedeti in se znajti sami. Pri tem se po-

treba po avtoriteti ne kaže le v vedno večji apatičnosti, temveč tudi v izrazitem vzponu teh, ki avtoriteto vsaj na videz ponujajo – a ta rešitev se zopet zateka k avtoritarnosti. Pozabljamo pa na mesto, kjer je prava interpersonalna avtoriteta tradicionalno doma: vzgoja in religija.

3. Iskanje mesta avtoritete v vzgoji danes

Pri nas avtoriteto prevečkrat razumemo z vidika moči, kakor začenja svojo opredelitev Kroflič: »Pedagoško avtoriteto lahko opredelimo kot fenomen, ki se utemeljuje na substancialnem izvoru učiteljeve družbene moči, ali pa kot izrazito odnosen fenomen, za katerega je značilna vzajemna vpletenost dveh subjektov in s tem tudi prepletenost potreb in pričakovanj obeh akterjev ne glede na asimetričnost/hierarhičnost vsakega avtoritativnega razmerja.« (2010, 138–139) Drugi del, ki jo umešča na področje odnosov, sicer prav zaradi zaslepljenosti z močjo prepogosto prezremo – še posebej, ker smo pozorni na asimetričnost in hierarhičnost razmerja. Drugi pa trdijo:

»Nihče se ne vzgaja sam. Vsak človek, ki na novo vstopa v svet, je kakor vržen v kalno morje kodov in pravil, ki ga obdajajo, ne da bi vsa ta pravila in kode kakorkoli obvladal – za novega človeka je to strašna preizkušnja, od katere si nikoli popolnoma ne opomore, zato je treba bržkone prav v njej iskati psihično osnovo nekega človeškega nagnjenja, ki se nam zdi tako zagonetno, namreč nagnjenja k podrejanju. Novi človek si ne bi mogel nikdar pridobiti osnovnih ključev do svojega okolja in minimalnih sredstev, da se v tem okolju lahko razvija, če mu ne bi pomagali odrasli.« (Blais, Gauchet in Ottavi 2011, 133)

Pri tej nujni pomoči na poti odraščanja ne smemo pozabiti na kritiko zlorabe moči. Razpetost med zahtevo po pomoči in prepuščanjem vzgajanega samostojnosti se hitro prevesi na eno ali drugo stran: v brezpogojno in nekritično poslušnost ali pa v brezglavo uporništvu. Prav zaradi te dileme je dobro še enkrat premisliti razloge za nujnost avtoritete pri vzgoji.

Povzeli bomo pet razlogov za obstoj avtoritete iz konstitutivnih potez človekovega življenja, ki posameznika na poti odraščanja umešča v družbeno stvarnost (Blais, Gauchet in Ottavi 2011, 123–126):

- a. Avtoriteta obstaja, ker v družbi obstaja legitimnost, saj je človeško-družbeni prostor neločljiv od dimenzije normativnosti. Vsaka družba mora legitimirati svoje delovanje: ima svoja pravila, ki ji omogočajo preživetje in rast.
- b. Človeštvo deluje samo na podlagi zaupanja, saj sprejemamo kot gotovo marsikaj, česar sami ne moremo preveriti. Stabilna in trdna je le družba, ki zmore svojim članom zagotoviti vrednost zaupanja.
- c. Ljudje smo v temelju družbeni bitja in imamo potrebo po pripadnosti. Gre za prisotnost skupnosti v individualni zavesti – in preko tega se posameznik poisto-

veti z avtoriteto skupnosti.

- d. Živimo v soodvisnosti s svojimi bližnjimi. Prav ta soodvisnost nas v identifikacijskem procesu oblikuje in odpira za avtoriteto drugega, ki ga srečujemo v različnih oblikah: od staršev do prijateljev.
- e. Zadnji razlog je obstoj svobode. »V tem smislu je mogoče trditi: ljudje dajemo prostor avtoriteti zunaj nas, ker moramo avtoriteto izvajati sami nad seboj.« (126)

Tako lahko zaključimo: »Avtoriteta je edino orodje, ki lahko spravi interes otroka, da vstopi v družbo soljudi, in interes skupnosti posameznikov, da jih v družbi zamenja človek, ki bo na višini njihovih skupnostnih zahtev. Iz vseh teh razlogov lahko sklenemo, da je prav avtoriteta, če jo v njeni naravi in njenih funkcijah razumemo pravilno, danes bolj kot kadarkoli prej poklicana, da postane medij vzgoje.« (138) Pri tem medij razumemo kot pot do vzpostavitve demokratične družbe, kjer bo posameznik sposoben biti avtoriteta sebi in drugim in hkrati živeti v skladu z avtoritetami, ki jih demokratična ureditev postavlja. Ne samo zaupanje, ampak vseh pet razlogov za obstoj avtoritete je najbolj vidnih na področju religioznosti. Avtoriteta norm, verjetje v Presežno, pripadnost verski skupnosti, človekova absolutna odvisnost in hkrati večna odgovornost pred Absolutnim so v temelju verovanja, ki pa se z digitalnim vedno bolj postavlja pod vprašaj.

4. Avtoriteta in religija v digitalni dobi

Religija temelji na avtoriteti. Kot smo že omenili, je transcendentna razsežnost, kakor koli jo že razumemo, vedno pred našo osebno. Človek se v svoji religiozni drži na avtoriteto naslanja, ji zaupa, se je včasih boji, se ji priporoča. Proces sekularizacije z osvobajanjem posameznika to avtoriteto vedno bolj krha (Noddings 1998, 100). Družbeni sistem podjetnosti, ki izpostavlja človekovo neodvisnost in moč, nam je namreč dal dovolj zaupanja vase, da smo to 'navidezno' avtoriteto vse manj iskali ali se je bali.

»Tako za Durkheima kot za MacIntyra je sekularizacija vključevala oslabitev kolektivnega, čustvenega in socialnega značaja religioznih praks, obenem pa se je skupnost zaradi modernizacije razkrojila. V sodobnosti je neizogibna erozija skupnosti in avtoritete kolektivnega verskega prepričanja ter večja nedoločnost glede verske prakse, saj posamezniki do temeljnih klasiﬁkacijskih načel postajajo bolj kritični. Družbene korenine verovanja z rastjo sodobnega individualizma in uporabnimi tehnologijami komunikacije, ki zaobidejo zakoreninjene družbene odnose, počasi propadajo.« (Turner 2011, XXVII)

Prav nove oblike digitalne komunikacije v razumevanje religijske avtoritete in njenih institucij posegajo najbolj izrazito (Kraner 2021, 164). V judovsko-krščanski tradiciji je to še posebej očitno. Prvič zato, ker je bil verski sistem v dobi razodetja hierarhičen, enoten in avtoritativen, sistem komunikacijskih dejanj v novem me-

dijem okolju pa je bolj horizontalen kot vertikalni, bolj raznolik in razdrobljen. Viri avtoritete so decentralizirani, avtoriteta vsakega sporočila pa je predmet pogajanj in dogovarjanja. Rast tovrstnih različnih centrov interpretacije v globalnem komunikacijskem sistemu je povzročila krizo avtoritete v formalnem svetu verskih prepričanj in praks (Turner 2011, 202).

Kot smo že omenili, danes avtoriteta ne izhaja več iz preteklosti, ki bi jo odrasli preprosto prenesli na mlajši rod. Danes je avtoriteta to, kar se vzpostavlja pred našimi očmi: avtoriteta se konstituira sproti. Svet je vedno bolj prostor mnenj, ki v vsej svoji fluktuaciji ob pojavu spletnih vplivnežev vzpostavlja določeno uniformnost kljub videzu stalno novega (Arènes 2017, 132). Vpliv všečkov je kljub nalključnosti vse bolj v vlogi avtoritete. Prav ta pojav ‚vidnosti‘ drastično spreminja sam način komuniciranja, ki se iz izrazito človeške dejavnosti in skupne dobrine spreminja v dragocen komercialni izdelek. Koncept družbe kot skupnosti državljanov, ki jih povezuje komunikacija, je torej pod pritiskom koncepta družbe kot skupka posameznikov ali demografskih trgov, ki jih oblikujejo tržniki. V okviru takšnega modela je za produkcijo javnega komuniciranja ključno vprašanje, ali je mogoče najti ali pritegniti dovolj velik trg, da bo objava finančno vzdržna. Druga pomembna vrednota – in obenem dinamika – je komodifikacija, pri kateri se družbene ali kulturne dejavnosti kooptirajo, ukradejo ali izumijo ter nato zapakirajo in prodajajo kot komercialni izdelki. Komercializacija večine družbenih in kulturnih dejavnosti izpodriva prejšnje družbene strukture, ki so podpirale nekomercialne dejavnosti, koristne širši skupnosti. To pa na večino družbenih in kulturnih dejavnost vrši pritisk, naj ne le proizvajajo, temveč dejavnost tudi kapitalizirajo. Tudi spletne komunikacijske dejavnosti, kot so blogi, ki se lahko začnejo s potrebo po samoizražanju, lahko odkrijejo, se jih lotijo ali celo prevzamejo komercialni interesi, ki si želijo pridobiti občinstvo (Horsfield 2015, 263). V to tržno misel so ujete tudi verske skupnosti. Hitro so se pojavile popolnoma digitalizirane verske skupnosti in se vključile v boj za pozornost. Spet druge so vsako povezanost z novimi mediji zavračale – v veliki meri prav zaradi strahu pred izgubo pristne religiozne avtoritete.

Če pogledamo krščanstvo, je začelo nove digitalne medije izkoriščati hitro. Vse to se odraža v spremembi teološkega pogleda na skupnost cerkve, pa tudi na razumevanje razodetja. Razvil se je pojem digitalne religije, ki poskuša – ne le v krščanstvu, ampak nasploh – opredeliti versko dogajanje v sodobni komunikaciji. »Pojem digitalna religija je postal običajen način ne le za opis posebnega pristopa k proučevanju religije, ki se izraža prek spletnih platform ali drugih digitalnih tehnologij. Gre tudi za oznako, ki skuša opisati, kako na religijo vse bolj vplivajo ali jo razlagajo značilnosti digitalne kulture in njeno srečevanje z različnimi oblikami interneta.« (Campbell in Bellar 2023, 5)

Ker so digitalni in družbeni mediji vedno bolj del naše vsakodnevne rutine, se številni vidiki našega življenja odvijajo tako v fizičnih kot digitalno posredovanih okoljih. Večpredstavnostna resničnost je značilna za digitalne religije, pri katerih so naša življenja niz spletnih, fizičnih in integriranih srečanj. To vpliva tudi na to, kako se religije v sodobni družbi vidi in prakticira ter vključuje nove izraze verske prakse in skupnosti, ki se odvijajo na spletu in zunaj njega (53). Te skupnosti so

lahko popolnoma nove in brez neke tradicionalne avtoritete ali pa take, ki prav s pomočjo medmrežja tradicionalno avtoriteto utrjujejo.

Digitalizacija z različnimi možnostmi in priložnostmi je ustvarila okolje, v katerem se lahko igramo z informacijami in obredi iz različnih virov, ki niso v pristojnosti verskih avtoritet, ter jih poljubno združujemo. Ljudje si lahko svoja verska prepričanja prilagodijo: lahko si izbirajo, katere informacije in kateri obredi jih nagovarjajo, in gradijo svoje lastne verske identitete (37). Določen sinkretizem je ena prvih značilnosti čistih digitalnih verskih skupnosti. Vendar se tudi v taki skupnosti prej ali slej izluščijo vplivneži in njihova prepričanja, ki skupnost ohranjajo. Še pomembnejše pa je dejstvo, da se teh možnosti poslužujejo tudi pripadniki tradicionalnih verskih skupnosti, kar vpliva na njihove poglede, pričakovanja in zahteve do lastnih avtoritetnih sistemov.

Raziskave so tudi pokazale, da je internetna verska praksa povezana s splošnim izražanjem religioznosti, saj služi kot razširitev običajne verske prakse in duhovnega osmišljanja. Takšne raziskave izpostavljajo dejstvo, da digitalni mediji – tako kot številne druge oblike množičnih medijev – delujejo kot simbolni ali pomenski viri, ki jih duhovni iskalci v sodobni družbi uporabljajo pri verskem orientiranju in ustvarjanju verske prakse (65). Vendar kažejo tudi, da versko udejstvovanje na spletu ne nadomešča interakcij ljudi z zunanjimi verskimi skupinami ali viri. Nasprotno, ljudje svojo versko identiteto gradijo hkrati v fizičnem in spletnem prostoru, in sicer na dopolnjujoč se način (51).

Tako množično pridobivanje (crowdsourcing) verskih izkušenj in razmišljanj o veri ponuja za učinkovito teologijo v tretjem tisočletju mnogo priložnosti in izzivov. Odpira namreč nov način pridobivanja in širjenja teoloških nauk (Palakeel 2017, 135), kar mnoge krščanske skupnosti vedno bolj vključujejo tako v svoje medmrežno delovanje kot tudi v konvencionalno pastoralo.

Če se omejimo samo na Katoliško Cerkev, vidimo, da je na medmrežju redno navzoča že od samega začetka. Prvi poskusi so bili v smislu starega avtoritarnega komuniciranja od zgoraj navzdol – kar je razumljivo, saj ima Cerkev dobro razvito učiteljsko službo, jasno razumevanje učiteljske oblasti in celo teološko podlago za to oblast. Pogosto pa se je pri tem pozabljalo, da svet digitalnih tehnologij in družbenih omrežij vključuje milijone vernikov, tudi v alternativnih strukturah nekakšne verske oblasti. Zanje imajo uradne učiteljske službe v Cerkvi še vedno neko avtoriteto, vendar je ta pogosto nejasna. Velik del cerkvene avtoritete tako še vedno ostaja specializiran in od življenja ljudi navidezno oddaljen. Z drugimi besedami – v sodobnem svetu je opaziti vse večji prepad med učiteljsko avtoriteto, kot jo Cerkev razume, in avtoriteto, za katero se zdi, da so jo ljudje pripravljeni priznati (Soukup 2017, 31).

5. Vprašljivost nove avtoritete v digitalnem svetu

Da bo Cerkev novo obliko avtoritete v službi oznanjevanja lažje sprejela in razvila, je nujno premisliti sam način njenega vzpostavljanja v digitalnem okolju. Kljub vi-

dezu demokratičnosti in svobodne izbire na medmrežju se za tem pogosto skriva nevidna oblika avtoritete, ki jo lahko poimenujemo algoritemska – algoritmi so hermenevtični ključi za urejanje digitalnega sveta. Vprašanje je, kdo jih je postavil in izbral. Jasno je le eno: »Algoritmi niso nevtralni, pred njimi je odločitev.« (Moog 2017, 231) Avtoriteta v digitalni ekologiji ni vsiljena, temveč se ustvarja sama, kar je prepoznavno po številu sledilcev. Gre za avtoriteto, ki jo ustvarjajo uporabniki sami: zaradi neke vrste verodostojnosti, ki jo posameznik v digitalni ekologiji običajno generira (Monteiro 2017, 59). Spontanost in zakritost, ki se kaže v naključnosti take avtoritete, je zato zavajajoča. V družbenih medijih je naključnost več kot enostavno ustvariti: ker algoritmi niso popolni, je naključnost z njimi neločljivo povezana. Poleg tega so ti viri običajno zasnovani tako, da vključujejo dodatno stopnjo namerne naključnosti. Motivacija zanje je prvotno izhajala iz osnovne matematike – in ne iz človeške psihologije. Algoritmi družbenih medijev so običajno ‚prilagodljivi‘, kar pomeni, da se nenehno malenkostno spreminjajo, ker skušajo doseči boljše rezultate – 'boljši' v tem primeru pomeni bolj privlačen in zato bolj dobičkonosen. V tovrstnih algoritmih je vedno prisotno nekaj naključja (Lanier 2018). Kako to deluje, lahko ponazorimo s preprostim primerom: recimo, da vam algoritem pokaže priložnost za nakup nogavic ali delnic približno pet sekund po tem, ko si ogledate videoposnetek ljubke mačke. Prilagodljiv algoritem bo občasno izvedel samodejni preskus, da bi ugotovil, kaj se zgodi, če se ta interval spremeni – denimo na štiri sekunde in pol. Ali bo zaradi tega verjetnost nakupa kaj večja? Če je odgovor pritrdilen, se lahko ta časovna prilagoditev uporabi ne le za vaše prihodnje iskanje, temveč tudi za iskanje mnogih drugih ljudi, za katere se zdi, da so z vami povezani zaradi česar koli – od barvnih preferenc do potovalnih vzorcev (2018).

Omenjen primer je vzet iz dela strokovnjaka, ki zase pravi:

»Govorim kot računalničar, ne kot družboslovec ali psiholog. S tega vidika vidim, da se čas izteka. Svet se pod našim vodstvom hitro spreminja, zato neukrepanje ne pride v poštev. Na področju stroge znanosti nimamo toliko znanja, kot bi bilo za razumevanje našega položaja idealno, vendar imamo dovolj rezultatov za opis problema, ki ga moramo rešiti – le časa za njegovo rešitev nimamo veliko. Zdi se mi, da je pravi trenutek za skovanko, da mi ne bo treba vedno znova ponavljati istega opisa sestavin problema. Kaj pravite na »vedenje uporabnikov, ki je spremenjeno in ustvarjeno v imperij za najem?« BUMMER.« (2018)

BUMMER je stroj s šestimi prilagodljivimi deli, ki po Lanierovem prepričanju služijo za zavajanje uporabnikov. Ob premisleku teh šestih delov se izrisuje nova oblika avtoritete, ki je v nasprotju z obljubljeno svobodo in demokratičnostjo digitalne komunikacije. Mnemotehniko za šest sestavnih delov stroja BUMMER sestavljajo:

A (*Attention*) za pridobivanje pozornosti, ki vodi k prevladi ‚kretenov‘.

B (*Butting*) za vmešavanje v življenje vseh.

- C (*Cramming*) za vsiljevanje določene vsebine.
- D (*Directing*) za usmerjanje vedenja ljudi na najbolj zahrbtnen način.
- E (*Earning*) za zaslužek z omogočanjem najhujšim ‚kretenom‘, da se skrivaj poigravajo z vsemi.
- F (*Fake*) za lažne množice in lažno družbo (Lanier 2018).

Gre za ostro kritiko digitalnega, kar pa ne rešuje težave, saj se pri skoraj vseh digitalnih orodjih, ki jih danes uporabljamo, temu težko izognemo. Velik del svobodne izbire tako na prikrit način prepuščamo oddaljenemu podjetju in njegovim strankam. Ti prevzamejo statistični del bremena naše svobodne volje tako, da ta ni več v naši pristojnosti. Začnejo odločati o tem, koga bomo spoznali, kaj nas zanima, kaj moramo početi. Ni pa skrivnost, da so si ljudje, ki to shemo vodijo, v izrazito kratkem času nakopičili osupljivo bogastvo in moč. Vse to spominja na najslabšo obliko avtoritete, ki se je ne zavedamo, a ima oblast celo nad našimi željami in vestjo.

Vprašanje je, kaj lahko storimo. Predlog psihoterapevta je – najprej aktivna distanca. Zavest, da na drugi strani takega ali drugačnega zaslona ni nikogar, ki bi lahko čutil: da gre torej za uprizarjanje čustveno nabitega izrekanja brez osebnega odnosa (Hepp 2022). Hkrati bi morali življenje manj komentirati in ga bolj intenzivno živeti. Drug drugega bi morali več čutiti in se pustiti občutiti. Pogosteje bi se morali pustiti čustveno ganiti in se držati proč od računalnikov. Manj iger na takih in drugačnih aplikacijah – in več sedenja drug ob drugem na klopci v parku. Ne le občutiti, kaj je trenutno aktualno, temveč tudi, kaj moje telo trenutno potrebuje. Naučiti bi se morali na novo zaupati svojim telesnim čutom (Hepp 2022; Centa Strahovnik 2022). Vsa ta priporočila je treba šele udejanjiti, čeprav jih verska tradicija v način življenja po veri v bistvu že vključuje. Pot do njih pa je vzgoja – še posebej, če ta vključuje razvijanje občutka za trezno zaupanje in vero.

6. Nova avtoriteta vzgoje iz vere

Ugotovili smo, da je izguba tradicionalne avtoritete na področju vzgoje in verovanja šla po zelo podobni poti. V digitalnem okolju je to še bolj razvidno. Učiteljske in cerkvene avtoritete po mnenju mnogih niso več potrebne. Svoboda, ki si jo vsi tako želimo, je zaradi možnosti ponudbe na digitalnem trgu vse bližja – zaradi osvobajanja od starih avtoritet v duhu demokratizacije pa tudi izvedljiva. Po drugi strani pa vsi tožimo nad nemočjo vzgojnih institucij, če drugače ne, ob velikih ekscesih, kot je bil npr. poboj v osnovni šoli v Beogradu. Prav tako je velik problem v brezvoljnosti in nezmožnosti številnih, da bi komur koli verjeli. Na obeh področjih, pri vzgoji in verovanju, se je pokazal podoben vzorec. Proces sekularizacije je z željo osvoboditve človeka samoumevnost avtoritete načel, digitalizacija pa je dala za to še bolj konkretne možnosti. Ne čudi nas, da se pogosto iščejo skupne rešitve. Na področju vzgoje se vedno bolj poudarja, da bi moral učitelj nastopati

kot prerok – in da bi šola morala postati nekaj svetega (Mayes 2005, 11). Skupaj z njim lahko le predlagamo:

»Ko se učitelj in učenec srečata, na neki način usodno, razred postane prostor »resničnega življenja«, nekakšen kontrakulturni prostor življenja kot nasprotje obkrožujoči kulturi smrti – temu močvirju surovosti in hitre spolnosti brez ljubezni in odgovornosti; kulturi smešne moralne izčrpanosti posameznikov pred digitalnimi in samooklicanimi bogovi – tistimi, ki promovirajo pretirano porabo drog, pijače in hrane, ki zadovoljijo naše čute, ne morejo pa nikoli utišati kričanja našega srca, ki je izdalo samega sebe. A prav srce lahko oživi v pravem srečanju učitelja z učencem v eksistencialno avtentični coni razreda.« (19)

Da učitelja za to preroško vlogo okrepimo, potrebujemo metodološki pristop, ki bi mu to lahko omogočil. Predlagamo pot ozaveščanja, ki jo je prvi razvil Paolo Freire pri opismenjevanju izkoriščanih in razlastninjenih kmetov v Amazoniji. Kot se je izkazalo, so – oziroma smo – v podobnem položaju danes vsi. Digitalni mogočnejši nas nehote ali hote uporabljajo za svoje cilje. Zato se lahko strinjamo: »Prepričanje zatiranih, da se morajo boriti za svojo osvoboditev, ni darilo revolucionarnega vodstva, temveč rezultat njihove lastne *conscientização* – ozaveščenosti.« (Freire 2005, 67) To je opredelil kot proces kritičnega zavedanja o družbenih, političnih in ekonomskih protislovljivih stvarnostih, ki vodi k humanizaciji, v praksi pa kot poskus ohranjanja teorije in prakse v uravnoteženi dialektiki – tako da človek deluje refleksivno in razmišlja za delovanje (Nežič Glavica 2021, 138). Prav to je lahko pot k preventivni vzgoji, da digitalno okolje postane dobro orodje, ne pa beg pred svetom. Pristna komunikacija učitelja in pastoralnega delavca bo stroj BUMMER ustavila. učitelj pa bo s tem pridobil pristno in dovolj močno pozornost. Tudi pastoralni delavec, ki bo znal bližnje v njihovem življenju nagovoriti, kakor to zna mati in predlaga papež Frančišek (2014), bo prebujal kritičnost do novonastalih prerokov – in vzbujal zaupanje, ki je pri oznanjevanju potrebno. Preko te poti smo veliko bolj kritični do vsiljenih vsebin, ki jih za zrelo duhovno življenje ne potrebujemo, kar bo preprečilo lahek zaslužek ob naši naivni brezskrbnosti. Predvsem pa bomo ustvarjali bolj pristno družbo, kjer bo vedno manj potreb za lažne novice in lažne profile – saj bomo pripravljene sodelovati v konkretnem življenju Cerkve in družbe (Šegula 2022, 680).

Freirejev metodološki pristop ozaveščanja tako pri vzgoji kot pastorali bo okrepil kritično refleksijo in delovanje, ki temelji na pristni, telesni izkustveni ravni – in je v njej potrjena. Po njegovem mnenju je medsebojna povezanost samozavedanja in delovanja trajna in stalna dinamika našega odnosa do same kulture. Za Freireja je izobraževanje po naravi stvar politično – in nikoli nevtralnno. Izobraževanje ljudi bodisi udomačuje z vsiljevanjem vrednot in kulture prevladujočega razreda bodisi jih osvobaja, saj jim pomaga, da postanejo kritični, ustvarjalni, svobodni, dejavni in odgovorni člani družbe. »Osvobodilno izobraževanje ima rekonstruktiven značaj: vključuje zavezanost k premagovanju sil zatiranja in s tem k rekonstrukciji družbe.« (Roberta 2013) To ne pomeni nekakšne naivne demokra-

tizacije vzgojnih ali verskih ustanov. Tako vzgoja kot oznanjevanje morata ustvariti in prebuditi aktivnega sogovornika in ga vključiti v odgovorno občestveno življenje, kar je tudi cilj celotnega procesa sinodalnosti.

V tem duhu kritične zavesti in osvobajanja v času digitalnega mora Cerkev ponovno povezati štiri stvari, ki jih ni že dolgo. Prvič, avtoriteto s cerkveno naravo vere. Prva priča vere je bila na binkoštni dan skupnost – in ne posameznik. Drugič: vključiti evharistijo, ki oblikuje izvrševanje avtoritete Cerkve, v podajanje vere. Že pri zadnji večerji in potem naprej je bila v lomljenju kruha enotna. Tretjič: vključitev spletnih vplivnežev nazaj v ekonomijo vere – Cerkev je vedno živela iz moči novih karizem, ki jih je sicer preizkušala, a hkrati cenila moč pričevanja. Četrtyč: utemeljiti konkretno skupnost župnije kot mesto, kjer bodo vplivneži lahko izkusili avtoriteto z drugimi osebami v realnem prostoru in času (Tan 2017, 76). Odprt prostor digitalnemu v verski skupnosti je torej smiseln le takrat, ko imamo dovolj kritične občestvene zavesti, ki vliva vero, spodbuja pripadnost, odgovornost – in podpira svobodo posameznika z aktivno vključitvijo v življenje skupnosti.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1961. *Between Past and Future Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arènes, Jacques.** 2017. Les lieux et les temps d'initiation dans notre société post-moderne. V: Molinario in Morel 2017, 125–142.
- Arum, Richard.** 2003. *Judging school discipline: the crisis of moral authority*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blais, Marie-Claude, Marcel Gauchet in Dominique Ottavi.** 2011. *O pogojih vzgoje*. Ljubljana: Krtina.
- Bosch, Diez Miriam, Paul Soukup, Josep Lluís Mico Sanz in Daniella Zsupan-Jerome, ur.** 2017a. *Authority and Leadership: Values, Religion, Media*. Barcelona: Blanquerna.
- . 2017b. Introduction. V: Bosch, Soukup Mico Sanz in Zsupan-Jerome 2017a, 9–11.
- Campbell, Heidi A., in Wendi Bellar.** 2023. *Digital Religion: The Basics*. London: Routledge.
- Centa Strahovnik, Mateja.** 2022. Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:611–621. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/centa>
- Donegani, Jean-Marie.** 2017. Qu'est-ce que vivre dans un monde radicalement pluraliste? V: Molinario in Morel 2017, 23–39.
- Francišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- Freire, Paulo.** 2005. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Hepp, Johannes.** 2022. *Die Psyche des Homo digitalis: 21 Neurosen, die uns im 21. Jahrhundert herausfordern*. Ebook. München: Kösel-Verlag.
- Horsfield, Peter.** 2015. *From Jesus to the Internet: A History of Christianity and Media*. Chichester: Willey Blackwell.
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/kraner>
- . 2023. The Internet, the Problem of Socialising Young People, and the Role of Religious Education. *Religions* 14, št. 4:523. <https://doi.org/10.3390/rel1404052381>
- Krofič, Robi.** 2010. Dialoški model avtoritete kot spopad za vzajemno priznanje (Feministična kritika lacanovskega pogleda na avtoriteto). *Sodobna pedagogika* 3:134–154.
- LaCocque, André, in Paul Ricoeur.** 2003. *Misliti Biblijo*. Ljubljana: Nova revija.
- Lanier, Jaron.** 2018. *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*. Ebook. New York: Henry Holt and Company.
- Makovec, Danijela.** 2014. Avtoriteta učitelja in koncept spoštovanja. *Sodobna pedagogika* 3:72–92.
- Mayes, Clifford.** 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- Molinario, Joël, in Isabelle Morel, ur.** 2017. *Être initié à l'heure des mutations anthropologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Monteiro, Basilio G.** 2017. Historical Understanding of Authority. V: Bosch, Soukup Mico Sanz in Zsupan-Jerome 2017a, 53–62.
- Moog, François.** 2017. Éducation et ecclésiologie à l'heure du numérique. V: Molinario in Morel 2017, 227–240.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Geštalt pedagogika v službi oblikovanja duhovnoreligiozne dimenzije življenja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:135–147. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/nezic>
- Noddings, Nel.** 1998. *Philosophy of Education*. Colorado: Westview Press.
- Palakeel, Joseph Scaria.** 2017. Crowdsourcing Divine Truth!? *Sensus Fidei* and Theological Authority in the Social Media Culture. V: Bosch, Soukup Mico Sanz in Zsupan-Jerome 2017a, 123–140.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/platovnjak>
- Roberta, Clara C.** 2013. Paulo Freire. Biola University. http://www.talbot.edu/ce20/educators/catholic/paulo_freire/ (pridobljeno 19. 7. 2023).
- Rossiter, Graham.** 2018. *Life to the full: The changing landscape of contemporary spirituality – implications for Catholic school religious education*. Kensington: Agora for Spiritual, Moral and Religious Education.
- Schmidt, Eric, in Jared Cohen.** 2013. *The New Digital Age: Reshaping the Future of People, Nations and Business*. Ebook. New York: Alfred A. Knof.
- Šegula, Andrej.** 2022. Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:677–689. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/segula>
- Soukup, Paul A.** 2017. Authority, New Media, and the Church. V: Bosch, Soukup Mico Sanz in Zsupan-Jerome 2017a, 31–40.
- Stegu, Tadej.** 2022. Kerigmatična kateheza in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:705–714. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/stegu>
- Tan, Matthew.** 2017. Bobblehead Church: The Ecclesiological Effects of Catholic Online Celebrity. V: Bosch, Soukup Mico Sanz in Zsupan-Jerome 2017a, 69–77.
- Turner, Bryan S.** 2011. *Religion and the modern society: citizenship, secularization and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2004. *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.



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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 1049—1060

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:11/2023

UDK/UDC: 37.013:004.9

DOI: 10.34291/BV2023/04/Nezic

© 2023 Nežič Glavica, CC BY 4.0

Iva Nežič Glavica

„Pedagogika 3.0“ ali oris edukacije v digitalni dobi *“Pedagogy 3.0” or an Outline of Education in the Digital Age*

Povzetek: Nahajamo se v prelomnem obdobju, ko neformalno učenje oz. „pedagogika 1.0“ vstopa v novo razmerje z današnjim formalnim učenjem oz. „pedagogiko 2.0“ in bodočim formalnim učenjem oz. „pedagogiko 3.0“, ki je podprta z novimi oblikami digitalnega učenja.

Tehnološki napredek, digitalna revolucija in dramatično pospeševanje procesov na tehnični, socialni in osebni ravni presegajo ponudbo „pedagogike 2.0“, katere temelji so bili zasnovani v industrijski družbi 19. stoletja. Spreminjajoči se svet življenja, dela in izzivi globalizacije v postmoderini družbi zahtevajo „pedagogiko 3.0“ oz. novo paradigmo učenja in poučevanja, ki poudarek preusmerja od današnjega splošnega – „industrijskega“ – edukativnega sistema k personaliziranemu pristopu poučevanja, da pridobljeno znanje povezuje z uspešno uporabo kompetenc 21. stoletja. Gre za interdisciplinarno, projektno usmerjeno, problemsko in tudi sodelovalno učenje, ki kliče po posodobitvi šolskih prostorov in vključevanju tako novih učnih lokacij kot tudi digitalnih pristopov.

Ključne besede: Digitalizacija, reformske pedagogike, IKT, interdisciplinarno, projektno usmerjeno, problemsko in sodelovalno učenje

Abstract: We are at a turning point in which non-formal learning, or “pedagogy 1.0”, is entering into a new relationship with today’s formal learning, or “pedagogy 2.0”, and tomorrow’s formal learning, or “pedagogy 3.0”, supported by new forms of digital learning.

Technological advances, the digital revolution and the dramatic acceleration of processes at the technical, social and personal levels are going beyond the offer of “Pedagogy 2.0”, whose foundations were laid in 19th-century industrial society. The changing world of life, work and the challenges of globalisation in a postmodern society call for a “Pedagogy 3.0” or a new paradigm of learning and teaching that shifts the focus from today’s generic, “industrial” educational system to a personalised approach to teaching that links acquired knowledge with the successful application of 21st-century competencies. It is interdisciplinary, project-oriented, problem-based and collaborative learning, which calls

for the modernisation of school spaces and the integration of both new learning locations and digital approaches.

Keywords: Digitalisation, reform Pedagogies, ICT, interdisciplinary, project-oriented, problem-based and collaborative Learning

1. Uvod

Postmoderna družba doživlja hitre, korenite spremembe – postaja digitalna družba, ki izpodriva industrijsko družbo in njene surovine.¹ Tehnološki napredek, globalno mreženje in novi digitalni komunikacijski kanali postajajo gonilna sila sprememb.

»Nova surovina tega sveta postaja znanje. Vedno pogosteje služi kot vir za reševanje problemov in ustvarjalnosti. Že zdaj je očitno, da bo izobraževanje v 21. stoletju postalo osrednji dejavnik dolgoročne gospodarske rasti. Znanje in izobraževanje sta hkrati vir in gibalno glavni izzivi 21. stoletja: ogroženosti okolja in podnebnih sprememb, demografskega razvoja in migracij.« (Sliwka in Klopsch 2019, 10)

Digitalizacija, ki jo lahko prištevamo med glavne dejavnike za spremembe, je začela prodirati na vedno več področij človekovega dela in življenja. Zlasti informacijska in komunikacijska tehnologija ter umetna inteligenca so postavili današnjo družbo pred nove izzive, ki jih lahko povzamemo s kratico VUCA (volatile, uncertain, complex, ambiguous). Slednja opisuje novo realnost kot spremenljivo, nestanovitno, zapleteno in dvoumno (Mack in Khare 2016). Zato je današnje življenjske razmere težko analizirati, se nanje odzivati ali jih načrtovati (Weinreich 2016; Žalec 2020, 271).

Postopoma spoznavamo, kako te spremembe vplivajo na način življenja in dela – s tem pa posledično tudi na izobraževanje. Kljub številnim nepredvidljivim situacijam je jasno le, da je izobraževanje ključ do pozitivnega soočanja s spremembami (Vodičar 2021, 897). »Izobraženi ljudje so v času sprememb bolj prilagodljivi in imajo sposobnosti za proaktivno in ustvarjalno vplivanje na spremembe. Izobraževanje ljudem pomaga, da spremembam niso prepuščeni na milost in nemilost, ampak lahko na razvoj dogodkov vplivajo.« (Sliwka in Klopsch 2019, 10) Ob tem si zastavljamo podobno vprašanje kakor Burov: »Kakšno izobraževanje potrebujemo in kateri koraki so pri prestrukturiranju naših izobraževalnih sistemov – in še posebej šol – zaželeni in trajnostno usmerjeni?« (Burov 2019, 16)

¹ Prispevek je rezultat raziskovanja znotraj projekta J6-4626 „Teologija, digitalna kultura in izzivi na človeka osrediščene umetne inteligence“ in raziskovalnega programa P6-0269 „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“, ki delujeta na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2. Izobraževanje – ključ do spreminjajočega se sveta

Glede na zgoraj navedena dejstva dr. Olaf-Axel Burow, ugledni profesor pedagogike na univerzi v Kasslu in geštalt pedagog, napoveduje sedem sprememb oz. ,revolucij', ki bodo po njegovem v razmeroma kratkem času na različnih ravneh spremenile tako način učenja in poučevanja kot tudi samo izobraževanje in izobraževalne sisteme kot celoto. Našteva naslednje tipe revolucij:

- » - pedagoška revolucija: razsvetljenstvo in reformna pedagogika doživljata renesanso;
- šolska revolucija: oblikovanje šole je na vidiku;
- revolucija poučevanja: nove učne oblike, učni prostori in nove učne lokacije omogočajo individualizirano in navdihujoče učenje;
- organizacijska revolucija: ,Bottom-up' namesto ,Top-down', spremembe se bodo odvijale od spodaj navzgor namesto od zgoraj navzdol; šole prihodnosti potrebujejo svobodo v organizaciji/oblikovanju;
- revolucija ustvarjalnosti: kombinacija digitalnega in analognega omogoča ustvarjalnost in razmišljanje izven okvirov;
- revolucija sreče: ,Design for Happiness' združuje dobro počutje, zavzetost in odličnost;
- revolucija trajnostnega razvoja: učitelji in učenci bodo postali sooblikovalci/ustvarjalci prihodnosti.« (2019,16)

Ali bo do teh revolucij prišlo in na kakšen način se bodo odvijale, po mnenju Burowa ne bo odvisno le od družbenega in ekonomsko-gospodarskega razvoja ter politične volje, temveč tudi od naše ustvarjalne agilnosti in zavezanosti k iskanju in izkoriščanju novih priložnosti, ki nam jih digitalizacija ponuja (2019, 17). V nadaljevanju bomo predstavili zgolj temeljne poudarke, ki se navezujejo zlasti na prve tri revolucije.

2.1 Slovo od ,pedagogike 2.0'?

Po Burowu se trenutno nahajamo na prelomu, ko neformalno učenje oz. ,pedagogika 1.0', ki pri posamezniku v veliki meri sledi logiki notranje motivacije (razumljivost – smiselnost – praktičnost) vstopa v novo razmerje s formalnim učenjem oz. ,pedagogiko 2.0' in bodočim formalnim učenjem oz. ,pedagogiko 3.0', ki bo podprta z novimi oblikami digitalnega učenja (Burow 2014).

S pojmom ,pedagogika 2.0' Burow opredeljuje današnji akademsko usmerjeni model formalne edukacije, ki se je razvil za potrebe industrijske družbe 19. stoletja. Kljub temu, da je ta model izobraževanja star približno dvesto let, mu v temeljnih usmeritvah še vedno sledijo številne, zlasti javne vzgojno-izobraževalne institucije postmoderne družbe. To se posebej izrazito kaže v frontalnem poučevanju, ki prevladuje na univerzitetni ravni in enostranskem akademsko-kognitivnem znanju, ki ga morajo učenci ali študenti v veliki meri pasivno vsrkati – in ga nato na izpiti ali pisnih preverjanjih znanja ponoviti. Tak pristop poučevanja

še vedno sledi logiki splošne, množične industrijske proizvodnje, kot npr. razvrščanje otrok v starostno homogene skupine (razrede), učenje z istimi metodami, v istem tempu – po opravljenem standardiziranem preverjanju znanja pa sledi napredovanje kot po tekočem traku (Robinson 2016, 31–36). Po mnenju Burowova takšen način izobraževanja ne more biti model izobraževanja za prihodnost (Burow 2019, 20), kajti postmoderna družba se od industrijske družbe v mnogih segmentih razlikuje.

»V sodobni družbi, kamor koli se ozremo, se vedno bolj pričakuje nekaj posebnega, ne pa nekaj splošnega. Upanje in zanimanje ter prizadevanje institucij in posameznikov niso vezani na to, kar je standardizirano in regulirano, temveč na to, kar je edinstveno.« (Reckwitz 2019, 15) Na podlagi napredne digitalizacije se postmoderno gospodarstvo vedno bolj usmerja ne zgolj v funkcionalnost, temveč tudi v edinstvenost proizvodov, storitev in dogodkov. Ob tem pa ima proizvedeno blago tudi kulturno konotacijo in je za stranke afektivno privlačno. Sociolog S. Reckwitz ugotavlja, da ne živimo več v *industrijskem*, temveč v *kulturnem kapitalizmu*, kar je posledica spremenjenega načina proizvodnje in porasta akademskega izobraževanja. Kulturni kapitalizem je začel narekovati ritem svetovnemu trgu dela in profilu poklicev.

»Medtem ko je bil v stari industrijski družbi poudarek na jasnih formalnih kvalifikacijah in zahtevah glede uspešnosti, se nova *kulturna ekonomija znanja* zavzema za ustvarjanje edinstvenih »profilov« delovnih subjektov. Tisti, ki dosežejo ali obljublajo, da bodo dosegli nekaj izjemnega, puščajo povprečje v ozadju in so zdaj nagrajeni, medtem ko so delavci z vsakdanjim rutinskim delom zapostavljeni.« (2019,16)

Kulturni kapitalizem, ki družbo nedvomno spodbuja, vpliva na premik trenda od splošnega k posebnemu, kar med drugim velja tudi za izobraževalne sisteme. Za šole prihodnosti ni več dovolj, da uspešno poučujejo po programih in učnih načrtih, kot je to veljalo še pred dvajsetimi leti. Ker se življenjsko okolje in pogoji postmoderne družbe dramatično spreminjajo, se številne šole že zavedajo, da bodo morale svoje edukativne pristope spremeniti in učne vsebine povsem predrugačiti, da ne bo prihajalo do vedno večjega razkoraka med vsebino znanja in dejanskimi potrebami trga. Strokovnjaki namreč napovedujejo, da bo 50 % poklicev v nekaj letih izginito ali se zaradi digitalizacije popolnoma preoblikovalo (World Economic Forum 2018). Če bodo želele šole s svojimi učnimi vsebinami učence pritegniti, bodo morale storiti več, da bodo postale posebne, drugačne od drugih, da bodo gojile lasten izobraževalni profil ter učencem (in staršem) nudile različne možnosti, s katerimi si bodo svojo vseživljenjsko izobraževalno pot lahko oblikovali sami. V globaliziranem, hitro spreminjajočem se svetu ne bo dovolj, da bodo posredovale le različna znanja, ampak bo prav tako pomembno, da bodo ustvarjale prostor, v katerem bodo posamezniki lahko razvijali svojo osebnost, individualne potencialne, socialne in emocionalne kompetence ... Kajti v času, ko je znanje vsesplošno dostopno, lahko postane tudi vprašljivo in izgubi svojo vrednost, prav tako kot formalno poučevanje, če mora učitelj zasledovati le kurikularne smernice (Burow 2019, 24). Pri tem ne smemo spregledati dejstva, da



Slika 1: Vseživljenjsko učenje in kompetence 21. stoletja.

sam prenos znanja ne vodi k razvoju kompetenc. Kompetence so po Arnoldu in Erpenbecku kombinacija znanja, odnosa in delovanja (Arnold 2021, 47–59). Nevrološke raziskave kažejo, da je izolirano znanje, ki za učenca ni relevantno in ni vpeto v specifično situacijo, izgubljeno znanje, ki ga učenec po dveh letih v 80 % pozabi (Roth 2021, 151–164). Zato bo v prihodnje treba zmanjšati standardiziran prenos znanja in pretirano kopičenje učne snovi; v edukativni proces bo nujno vpeljati več holističnih metod in učnih situacij, ki bodo krepile tudi kompetence za preživetje in uspeh.

Številni pedagogi, gospodarstveniki, ekonomisti in voditelji vlad (*Partnership for 21st Century Learning*, *National Academies* in OECD) menijo, da je formula za uspeh v 21. stoletju ,3R' + ,4C', ki ponazarja angleške kratice za znanje in kompetence.² Te Trilling in Fadel delita na tri temeljna področja: življenjske in poklicne spretnosti, sposobnosti učenja in inoviranja ter sposobnost obvladovanja spreminjajočih se učnih in delovnih okolij (Trilling 2012a). Gre za kompetence, ki jih je mogoče uporabiti pri vseh šolskih predmetih in učnih priložnostih tako v šoli kot zunaj nje.

Ob tem se nam zastavlja vprašanje, kako lahko naše šole to dosežejo, ko pa se še vedno trudijo, da bi prestopile prag ,3R'? Kako premakniti paradigmo od večrajšnjega, industrijskega, manufakturnega izobraževalnega sistema poučevanja k personaliziranemu pristopu učenja 21. stoletja, ki temelji na informacijsko-komunikacijsko-znanstveni in inovacijski osnovi? »To je na področju izobraževanja ne-

² 3R's: reading, writing arithmetic. 4C's: critical thinking, creativity, collaboration, communication.

dvomno največji izziv stoletja in zato tudi največji gospodarski in družbeni izziv.« (Trilling 2012b) S temi vprašanji že prehajamo na področje ‚pedagogike 3.0‘, revolucije poučevanja in učenja. Sistematična povezava med pridobljenim znanjem in uspešno uporabo kompetenc, ki so podprte tudi z digitalnimi pristopi, vodi v spremembo paradigme. Ta predpostavlja nove učne oblike, spremenjene učne prostore v šoli in učne lokacije izven nje (Sliwka in Klopsch 2019, 12).

2.1.1 Oris ‚pedagogike 3.0‘

V času vse večje digitalizacije in pospeševanja skoraj vseh procesov mora šola ponovno stopiti v središče družbe (Kraner 2023). Postati mora prostor trajnostnega, v prihodnost usmerjenega delovanja, življenja in učenja, ki ga Burow imenuje ‚pedagogika 3.0‘. Ta ne more več mimo sedemnajstih ‚globalnih ciljev‘ (www.globalgoals.org) Organizacije združenih narodov. Gre za kompleksne cilje, ki jih ni mogoče zadostno obravnavati v okviru tradicionalnih, med seboj ločenih šolskih predmetov. ‚Pedagogika 3.0‘ ni zgolj »ponovno učenje včerajšnjih rešitev za jutrišnji svet in njihovo reproduciranje na standardiziranih izpitih z uporabo včerajšnjih metod, medtem ko se težave našega sveta, kot so podnebne spremembe, migracije, naraščajoča neenakost itd., povečujejo, časovni horizonti pa krajšajo in možnosti ukrepanja zmanjšujejo« (Burow 2019, 26). ‚Pedagogika 3.0‘ bo morala v prihodnje učencem omogočati, da bodo o teh in podobnih vsebinah razglabljali tako, »da svoje znanje uporabijo v praksi in se konkretno spopadejo z resničnimi problemi, da delajo v skupinah, pripravljajo poglobljene odgovore in inovativne rešitve, družabno komunicirajo in sodelujejo na spletu, ustvarjajo vse vrste digitalnih medijskih sporočil, so bolj samostojni in odlični sodelavci v timu« (Trilling 2012b, 2). Takšen način razmišljanja in učenja³ predpostavlja, da ima učenec spretnosti, kot so npr. taksonomsko višja raven znanja, samoregulacija, učne navade, sposobnost interdisciplinarnega, projektno usmerjenega, problemskega in sodelovalnega učenja. Za razvoj teh sposobnosti bodo potrebni holistični in na učenca osredinjeni pristopi, ki sami po sebi niso novost, saj so jih poudarjali že številni reformski pedagogi (geštaltisti, kognitivisti, konstruktivisti).

Digitalizacija v edukativnem procesu ne odpira poti samo uporabi IKT-ja, temveč tudi novi kulturi učenja in poučevanja, združujoči koncepte humanizma in reformnega izobraževanja, ki lahko v posodobljeni obliki doživijo svoj razcvet (Burow 2019, 17–19). Takšno stališče zagovarja npr. tudi Jack Ma, bivši učitelj angleškega jezika in ustanovitelj internetnega giganta Alibaba, ki je leta 2018 na Svetovnem gospodarskem forumu v Davosu spregovoril tudi o vlogi izobraževanja. S svojo vizijo je navzoče presenetil, saj je dejal: »Naši otroci lahko bitko s stroji izgubijo. Ne moremo jih naučiti, kako konkurirati strojem, ker so ti pametnejši.« (Jack 2018) Če ne bomo, po besedah Maja, spremenili tradicionalnega načina poučevanja, bomo čez trideset let v težavah. Naše otroke bo treba učiti to, kar je edinstveno, v čemer jih stroji ne bodo dohiteli – in je drugačno od tega,

³ Obstajajo primeri šol in šolskih mrež po vsem svetu, (ZDA, Združeno kraljestvo, Finska, Singapur, Avstralija in druge države), ki dosegajo visoko raven znanja in dobre dosežke učencev s kombinacijo ‚poglobljenega učenja‘ (*deeper learning*) in projektnim delom (Trilling 2012b, 2).

kar lahko počnemo z njimi ljudje. Za prihodnost jih ne bomo mogli opolnomočiti le z znanjem izpred dvesto let, temveč bodo potrebne ključne kompetence, kot so samostojno razmišljanje, pomembnost vrednot, timsko delo, skrb za druge, kreativnost, šport, glasba, umetnost (2018). Humanistični pogled digitalnega pionirja Maja se precej razlikuje od logike IT-monopolistov, ki v središče edukacije postavljajo kvantitativno kopičenje podatkov o njem. Zbiranje in varovanje učenčevih podatkov lahko v izobraževalnem sistemu dolgoročno privede do točke, ko se bodo sredstva začela po večini preusmerjati v delovna mesta na področju informacijske tehnologije in optimizacijo podatkovnih baz, ne pa v kvaliteto pedagoškega kadra (Hartong 2018).

2.1.2 Kreativna uporaba digitalnih medijev

Ker nas bodo digitalne naprave vse bolj spremljale in vplivale na naše vedenje in odločitve, bomo morali v edukacijskem procesu vedno bolj upoštevati kritično presojo, osebne odnose in kreativnost (Burow 2019, 18). Na tej točki lahko ustrezno in smiselno uvedene digitalne oblike poučevanja in učenja prispevajo k uresničevanju številnih ciljev humanistične in reformske pedagogike, ki so usmerjeni v vsestranski razvoj učenčevih potencialov in temeljijo na pouku, osredinjenem na učenca (Nežič Glavica 2021, 212–214) – učencu omogočajo visoko stopnjo svobode, samoodločanja in odgovornosti, učitelju pa tudi več maneverskega prostora za uvedbo novih učnih oblik poučevanja in časa za različne vzgojne vsebine (Skiera 2010, 421–428).

Tako se lahko učitelji zgledujejo po Célestinu Freinetu, ki je že v začetku 20. stoletja razmišljal, kako bi lahko učenci sami razvijali besedila, časopis in učna gradiva. Učenci lahko računalnik pod učiteljevim mentorstvom uporabljajo kot kreativno orodje, s katerim bodo ustvarjali originalne in uporabne digitalne izdelke oz. storitve, kot npr. učne videoposnetke, interaktivne vaje, e-knjige, stripe, bloge, prispevke ... S takšnimi pristopi bi se učenci intenzivneje poglobili v učne vsebine, krepili divergentno mišljenje – tj. originalnost, fluentnost, fleksibilnost – in digitalno pismenost ter se hkrati učili, kako kvalitetno in odgovorno soustvarjati spletno okolje ipd.

Drug primer je pedagogika Montessori, ki pod geslom »Pomagaj mi, da naredim sam« učiteljem pomaga realizirati koncept učenja v »pripravljenem okolju«, kot je obrnjena učilnica (ang. *Flipped Classroom*). V njej lahko učenci s pomočjo digitalnih platform in prosto dostopne programske opreme velik del učne snovi osvojijo sami in v svojem tempu.

»Pripravljenost okolje« – ki je pri pedagogiki Montessori temeljilo na analognih gradivih – v digitalni dobi dopolnjujejo virtualni prostori, in to s presenetljivim rezultatom: da je staro zahtevo po celostnem, na osebo osredotočenem, notranje diferenciranem poučevanju in učenju zdaj mogoče uresničiti tudi v širšem obsegu.« (Burow 2019, 18)

Računalnik se lahko v kombinaciji z izkustvenimi (analognimi) pristopi izkaže kot koristen inštruktor in interaktivni trener. Učencem lahko ponudi ogromno podatkov, znanja, različnih programov izpopolnjevanja, aplikacij ipd., kar jim je dostopno kadar koli in skoraj kjer koli. Šolski učbeniki, zvezki in delovni listi se težko kosajo z neomejenim bogastvom in aktualnostjo digitalnih vsebin – te lahko namreč »zapletene kontekste prepričljivo ponazorijo s spretnimi računalniškimi animacijami. Pisani in govornji jezik, slike in kratke filmske sekvence je mogoče kombinirati. Vse skupaj pa je blizu izraznim oblikam mlade generacije.« (Seydel 2019, 131) Kot interaktivni trener lahko računalnik učitelju pomaga pri sestavljanju in izvajanju individualiziranih učnih načrtov za vsakega učenca posebej (individualna stopnja učenja, prilagojena hitrosti dela in navadam). Dodana vrednost računalniške podpore se kaže predvsem v tem, da učitelji s pritiskom na gumb »pripravijo snov na večkanalni način: branje, gledanje, poslušanje, pisanje, govornje. Učitelj z razredom 25 učencev ali več ne more nikoli doseči takšne stopnje individualizacije.« (132)

Prav tako pa se v visokotehnoloških šolah v Silicijski dolini že preizkušajo programi, ki želijo učinkovito spremljati posameznikovo vseživljenjsko učenje (kar je za velika podjetja donosno področje). Tako računalnik postane izobraževalni navigator, ki naj bi na podlagi podatkov in algoritmov natančneje in pravičneje sprejemal odločitve o izobraževalnih in poklicnih poteh posameznika ter o porazdelitvi njegovih nadaljnjih življenjskih možnosti. Če ne že prej, se nam na tej točki mora prižgati alarm. Dejstvo je, da proces učenja in osebni razvoj učenca ne poteka linearno, saj se na izobraževalni poti vsakega učenca vedno znova pojavljajo ovinki in padci. Dober učitelj zna na to gledati s širšega zornega kota: učencu ovinke in padce dopustiti in mu dati nove priložnosti, medtem ko stroji ničesar ne pozabijo in ne odpustijo. Po njihovem nov začetek ni mogoč, ker so vrednostne predpostavke in odločitve, na katerih algoritmi temeljijo, toge in neprizanesljive (133).

2.1.3 Spremenjeni učni prostori

V digitalni dobi ,pedagogika 3.0‘ predpostavlja drugačna, prilagodljiva, hibridna okolja in nove učne lokacije (realne in digitalne), ki se v konvencionalnem modelu koridorske šole s izoliranimi učilnicami soočajo s številnimi tehničnimi in prostorskimi ovirami. Primer dobre prakse je gimnazija Alemann v Wutöschingenu, ki v Nemčiji velja za pionirja novega koncepta učenja in poučevanja. Ta koncept združuje na učenca osredinjeno učenje z uporabo digitalnega učnega okolja ,DiLer‘ (v kombinaciji s prilagojenim šolskim prostorom), ki ga dojemata kot tretjega pedagoga (prvi je učitelj, ki ga imenujejo učni spremljevalec, drugi je učni partner oz. učenec). »Geslo notranje oblikovalke šole Doris Fratton se glasi: »V vsakem prostoru naj se dogaja tisto, kar je okolju primerno.« (Schöler in Schabinger 2017, 91) V ta namen so ustvarili prostorske pogoje, ki naj bi po eni strani ugodno vplivali na procese v šolski skupnosti, po drugi pa pozitivno vplivali na vedenje ljudi, ki v njih delajo. Klasične šolske učilnice so nadomestili z učnimi okolji, ki imajo svoj specifični namen, interier in barvno paleta: *učni atelje*, v katerem ima vsak učni partner stalno mesto (mizo, stol, belo tablo), opremljeno z analognim učnim gradivom,

pa tudi iPadom, je namenjen tihemu, individualnemu delu. K ustvarjanju mirnega vzdušja in reda v prostoru prispevajo prevladujoči mehki, svetli odtenki barv in jasna struktura pohištva. *Input prostori* so opremljeni z visoko ovalno mizo, okrog katere sedijo učenci in sledijo strnjeni razlagi učnega spremljevalca, ki je podprta s pametno tablo. Gre za kooperativen delovni prostor, v katerem prevladujejo pisane barve, ki se mešajo z odtenki svetlih barv. Okrog *input prostorov* se nahaja velik prostor, ki so ga poimenovali *tržnica*. Ta vsebuje niše, ki jih je z zavesami in ustreznim pohištvom mogoče pregraditi na manjše učne otoke, namenjene spodbujanju in navdihovanju otrok za skupinsko in timsko delo, ki je lahko podprto z IKT-jem. Za specifično učenje posameznih predmetov so na voljo tudi tako imenovane sobe za učenje.

Pester interior učnih prostorov, ki nagovarja vse otrokove čute, otrokom omogoča učenje na različnih nivojih. Na izbiro imajo sedenje ali ležanje na tleh, nizke mizice ali oblazinjene klopi, delo pri mizah z nastavljivo višino v sedečem ali stoječem položaju, učenje v sedečem položaju na delovnem mestu ali delo pri vhodni mizi in stoječi računalniški mizi. Cilj je, da se v učnem procesu spodbujata tudi otrokova cirkulacija in gibanje. Poleg tega se otroke spodbuja, naj sami odločijo, v katerem položaju želijo delati. Ob vsem tem je treba povedati, da poteka pouk tudi zunaj šole, npr. v mestni hiši – in pogosto na prostem (2017, 93).

V šoli so poleg učnih prostorov pomembni prostori za redne učne pogovore oz. posvetovanje z učiteljem, brez katerih šola takšnega načina poučevanja ne bi mogla vzpostaviti. Da bi otroci dobro napredovali, se s svojim učnim spremljevalcem srečujejo enkrat tedensko. Pri teh pogovorih ne obravnavajo le šolske tematike, ampak tudi zasebne zadeve otrok (Šegula 2018, 458). Na podlagi zapisov v digitalnem šolskem dnevniku, učenčevem individualnem načrtu in dnevniku učitelj skupaj z učencem reflektira delo preteklega tedna. Hkrati mu nudi podporo pri samostojnem in odgovornem načrtovanju učenja ter zastavljanju ciljev za naslednji teden.

»Poleg kratkoročnega načrtovanja je pri učnem svetovanju pomembna tudi srednje- in dolgoročna perspektiva: še posebej pomembno je govoriti o tem, ali je učni partner svoje cilje, ki si jih je sam zastavil, dosegel in kaj je k temu prispevalo ali to preprečilo. Vložena energija in čas se srednje-ročno izredno obrestujeta tako učiteljem kot učnim partnerjem, saj se otroci na impresiven način naučijo, da vzamejo svoj učni proces v svoje roke.« (2017, 88)

3. Sklepne točke

Zaradi eksponentnega razvoja, zlasti računalniške in komunikacijske tehnologije, hitrost katere je danes veliko večja kot še pred nekaj leti, ni več mogoče oblikovati izobraževalnih ciljev, standardov in učnih načrtov za ‚nadaljških dvesto let‘. Primorani smo oblikovati prožne smernice ,pedagogike 3.0', ki bodo pomagale pripraviti

naše otroke na to, da bodo dovolj vsestranski in uspešni ne glede na to, kako se spreminja svet okoli nas.

Čeprav se nam obrisi ‚pedagogike 3.0‘ v digitalni dobi postopoma nakazujejo, je jasno, da se na področju edukacije ne smemo omejiti le zgolj na načrtovanje uporabe IKT-ja. Šolski in pedagoški modeli, ki bodo temeljili izključno na algoritemskem nadzoru in povečevali digitalne spretnosti, na dolgi rok ne bodo preživel. Poti do uspešne ‚pedagogike 3.0‘ ne bo mogoče prehoditi z digitalno preobrazbo, temveč bo potrebna didaktična preobrazba. Potrebe današnjega časa nas siliijo, da bomo morali razmišljati širše, digitalizacijo pa izkoristiti kot možnost za premike in spremembe, ki bodo vodili v novo kulturo učenja in poučevanja. Pri tem so nam lahko zgled ‚dobre šole‘, ki so izstopile iz tradicionalnih okvirov poučevanja. V svoje pedagoške koncepte so integrirale pristope reformskih pedagogik učenja; v vsakodnevni praksi se ti zavzemajo za ustrezno učno diferenciacijo, individualizacijo in personalizacijo. V ta namen uporabljajo na učenca osredinjen pristop, podprt tudi z novimi oblikami digitalnega učenja. Posvečajo se tako znanju kot krepitvi učenčevih potencialov, kompetenc, značajskih lastnosti in strategij metaučenja. S takimi pristopi lahko v digitalni dobi zagotovo izboljšamo tudi dobro počutje in pripadnosti učencev šoli, ki sta po rezultatih raziskave OECD 2018 zaskrbljujoča (Schleicher 2018, 47–54).⁴

Ker so ročne in rutinske kognitivne dejavnosti vse bolj avtomatizirane in digitalizirane, postajajo pomembnejše ne le ustvarjalne in kreativne dejavnosti, temveč tudi kognitivno-analitične. Izzivi globalizacije tako poudarek preusmerjajo na aktivno delovanje, skupno ukvarjanje z znanjem in ustvarjalno reševanje nalog, ki jih stroji ne morejo prevzeti (Sliwka in Klopsch 2019, 11). Vse to v ‚pedagogiki 3.0‘ kliče po interdisciplinarnem, projektno usmerjenem, problemskem in sodelovalnem učenju (Vodičar 2022, 699). Zaradi tega bo moral učitelj v prihodnosti prevzemati vlogo spremljevalca in ‚kreatorja‘ novih priložnosti, ki v hitro razvijajočem se svetu omogočajo vsestranske priložnosti za učenje. ‚Pedagogika 3.0‘ bo morala postati bolj odprta do inovacij in preizkušanja novih stvari. Dovoliti si bo morala več tolerance do napak in se prepustiti tudi toku. »Spremembe kulture poučevanja in učenja se ne dogajajo z digitalizacijo, temveč veliko bolj z omogočanjem inovativnosti onkraj narekovanih razvojnih strategij – in predvsem z odpiranjem šole navzven v (digitalni) svet.« (Fugmann 2019, 126)

Tako kot je treba otroke naučiti varnega ravnanja v prometu, jih je treba naučiti, kako lahko varno krmarijo v digitalnem svetu. To ni samo naloga staršev, temveč tudi šol. Če želimo spodbujati učenčevo ‚digitalno inteligenco‘, ki predpostavlja tako kognitivno kot čustveno in socialno kompetenco, bo v prihodnosti šola morala odpreti vrata različnim digitalnim učnim in komunikacijskim platformam, obnem pa si zagotoviti ustrezno tehnično infrastrukturo. S smiselnim vključevanjem digitalne tehnologije v učni proces bo namreč učence lahko pravilno usmerjala in

⁴ Za Slovenijo je vrednost indeksa izražanja pozitivnih čustev učenk in učencev (sreča, radost in veselje) daleč najnižja (–0,61, sledi Velika Britanija z vrednostjo –0,29). 35 % slovenskih učencev in učenk je poročalo, da so pogosto ali vedno žalostni, dobra polovica jih je poročala, da so pogosto ali vedno zaskrbljeni (2018, 153–274).

jih vzgajala v kritične uporabnike ter tudi odgovorne soustvarjalce digitalnega sveta (Kraner 2022). Do teh premikov v šoli pa ne more priti brez učiteljev. Tudi v „meki digitalizacije“, Silicijski dolini, odpor proti digitalizaciji na šolah je obstajal – in še obstaja. »Odgovorni so spoznali, da so strah, negotovost in dvom glavni dejavniki, ki učiteljem preprečujejo uporabo tehničnih medijev pri učenju in poučevanju.« (2019, 127) Treba bo torej veliko investirati v motivacijo, podporo, izobraževanje in spremljanje učiteljev na tej poti, saj se nahajamo na začetku razvoja digitalne učne programske opreme, ki bo v prihodnje doživela še številne tako kvalitativne kot kvantitativne preskoke.

Reference

- Arnold, Rolf, in John Erpenbeck.** 2021. *Wissen ist keine Kompetenz: Dialoge zur Kompetenzre- ifung*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Burow, Olaf-Axel.** 2014. *Digitale Dividende: ein pädagogisches Update für mehr Lernfreude und Kreativität in der Schule*. Weinheim: Beltz.
- Burow, Olaf-Axel, ur.** 2019. *Schule digital – wie geht das? Wie die digitale Revolution uns und Schule verändert*. Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- . 2019. *Wie die digitale Revolution uns und Schule verändert: Sieben revolutionäre Herausforderungen und ihre Bewätigung*. V: Burow 2019, 12–60.
- Fugmann, Martin.** 2019. *Sieben Schulen und sieben Einsichten: Bericht aus dem Silicon Valley*. V: Burow 2019, 111–128.
- Hartong, Sigrid.** 2018. „Wir brauchen Daten, noch mehr Daten, bessere Daten!“: Kritische Überlegungen zur aktuellen Expansionsdynamik des Bildungsmonitorings. *Pädagogische Korespondenz* 58:15–30.
- Jack, Ma.** 2018. Jack Ma on the Future of Education. Youtube video. 26. 1. 1:59. <https://www.youtube.com/watch?v=rHt-5-RyrJk> (pridobljeno 28. 8. 2023).
- Kraner, David.** 2022. Moderate media use as a source of rest and better quality interpersonal relationships. *Studia Gdańskie* 51:145–154.
- . 2023. *Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih*. *Bogoslovni vestnik* 83, št. 1:227–239. <https://doi.org/10.34291/bv2023/01/kraner>
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. *Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija*. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/nezic>
- Reckwitz, Andreas.** 2019. *Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Robinson, Ken.** 2016. *Creative Schools*: Penguin Books.
- Roth, Gerhard.** 2021. *Bildung braucht Persönlichkeit: Wie Lernen gelingt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schleicher, Andreas.** 2018. *PISA 2018: Insights and Interpretations*. OECD. <https://www.oecd.org/pisa/PISA%202018%20Insights%20and%20Interpretations%20FINAL%20PDF.pdf> (pridobljeno 1. 8. 2023).
- Schöler, Tanja, in Verena Schabinger.** 2017. *Individuelles und gemeinsames Lernen*. V: Johannes Zylka, ur. *Schule auf dem Weg zur personalisierten Lernumgebung: Modelle neuen Lehrens und Lernens*, 82–93. Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- Seydel, Otto.** 2019. *Abschaffung der Schule? Pädagogische Konsequenzen der digitalen Revolution*. V: Burow 2019, 129–149.
- Skiera, Ehrenhard.** 2010. *Reformpädagogik in Geschichte und Gegenwart: eine kritische Einführung*. München: Oldenboug Wissenschaftsverlag.
- Slivka, Anne, in Brigitta Klopsch.** 2019. *Deeper Learning in der Schule: Pädagogik des digitalen Zeitalters*. Weinheim in Basel: Beltz Verlag.
- Trilling, Bernie, in Charles Fadel.** 2012a. *21st Century Skills: Learning for Life in Our Times*. San Francisco: Jossey-Bass.
- . 2012b. *I Just Want My Child to be Happy . . . and Successful*. 21st Century Skills book. <http://21stcenturyskillsbook.com/wp-content/uploads/Parents-21st-Century-Skills-FINAL.pdf> (pridobljeno 28. 8. 2023).
- OECD.** 2018. *PISA 2018 Results: What School Life means for Students' Lives*. Zv. 3. Pariz: OECD Publishing.

Vodičar, Janez. 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/vodicar>

---. 2022. Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 3:691–704. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/vodicar>

Žalec, Bojan. 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 1061—1070

Besedilo prejeto/Received:09/2023; sprejeto/Accepted:09/2023

UDK/UDC: 159.9: 343.542.1

DOI: 10.34291/BV2023/04/Erzar

© 2023 Erzar, CC BY 4.0

Tomaž Erzar

Pasti spletne pornografije in pasti raziskovanja pornografije *Traps of Internet Pornography and Traps of Its Researching*

Povzetek: V prispevku predstavljamo nekatere težave, povezane z definiranjem, merjenjem, interpretacijo in navajanjem učinkov, ki jih ima gledanje pornografije in spletna spolnost na različne populacije v današnjem s širokopasovnim spletom povezanim svetu. Pri tem opisujemo številne negativne posledice tega vedënja in z njim povezane težave v osebnem in medosebnem funkcioniranju. Predstavljena je vsebinska in metodološka analiza osmih pogosto navajanih študij, ki naj bi potrjevale pozitivne učinke pornografije. Rezultati naše analize kažejo, da tej opredelitvi ustreza samo ena študija, ki povzema mnenja in vedënje dela mlajše, zainteresirane študentske populacije, medtem ko večina preostalih študij izkazuje nasprotno učinke. Izsledki analize so interpretirani v luči razumevanja rabe spletne pornografije kot procesa, ki se začne s sprejemanjem zavajajočega prikazovanja spolnosti in se pogosto konča z zasvojenostjo.

Ključne besede: spletna pornografija, definicija, negativni učinki, pozitivni učinki, metodologija, zavajanje, zasvojenost

Abstract: In this article, we present some of the problems of defining, measuring, interpreting, and citing the effects that viewing internet pornography and on-line sexuality have on different populations in today's broadband-connected world. We describe numerous negative consequences of this behavior and related problems in personal and interpersonal functioning. Follows a methodological and substantive analysis of eight often cited studies which are said to confirm the positive effects of pornography. The results of the analysis show that only one study, which summarizes the opinions and behavior of a part of the younger, self-selected student population, fits this description, while most of the other studies confirm the opposite effects. The results are interpreted in the light of understanding the internet pornography use as a process that begins with accepting deceptive presentation of sexuality and often ends with addiction.

Key words: internet pornography, definition, negative effects, positive effects, methodology, deception, addiction

1. Definiranje pornografije

Nedavna raziskava je ugotovila, da raziskovalci pornografije uporabljajo dve različni definiciji – eno pri empiričnem raziskovanju (»spolno eksplicitne vsebine, katerih namen je vzburjanje«) in drugo v humanistiki (»kulturno, geografsko in časovno pogojeni konstrukt, ki ga narekujejo oblastne skupine v institucijah zaradi nadzora nad kroženjem vednosti in kulture«) (McKee idr. 2020, 1088).¹ Nenavadno in pomenljivo je, da sta definiciji brez skupnega imenovalca: na eni strani vedénje in učinki tega vedénja, na drugi morala oz. družbeni pogoji, v katerih se neko vedénje dojema kot moralno sporno. Opredelitvi tudi ne upoštevata razlike med prikazanimi vsebinami, razlik med spoloma in ne čustvenih vidikov – ti so povezani s tem, da pornografija prikazuje prekoračitev tega, kar imajo ljudje v neki kulturi za zasebno, spodobno in moralno. Posledice nedorečenega definiranja se odražajo v raziskovanju učinkov spletne pornografije. Uporaba različnih metodologij in merjenj že več desetletij otežkoča kvantificiranje, primerjanje in integracijo rezultatov (Marshall in Miller 2019, 175).

2. Negativne posledice pornografije

Ne glede na omenjene težave z definiranjem pornografije so dosedanje raziskave nedvoumno potrdile številne negativne posledice ogledov spolno eksplicitnih vsebin tako za posameznike kot za pare, s poudarkom na škodljivih posledicah za mlade. Analiza študij iz obdobja 1995–2015 o uporabi pornografije med mladostniki je pokazala, da pornografijo gledajo zlasti fantje v času razvite pubertete, ki iščejo vznemirjenje in imajo doma šibke ali problematične odnose (Peter in Valkenburg 2016, 517). Kljub omejitvam dostopa mladi do pornografskih vsebin pridejo zlahka, kar ima lahko številne izkrivljajoče, zlorablajoče, travmatične in zasvojitvene posledice. Mlade k spletnim ogledom običajno pritegnejo povabila, ponudbe ali zavajajoči oglasi. Raziskave kažejo, da lahko ogledi v možganih mladih oseb pustijo trajen vtis, ki ga opisujejo s čustvi, kot so gnus, šok, osramočenost, jeza, strah in žalost (Brown in Wisco 2019, 11). Raba pornografije se v korelacijskih študijah povezuje s popustljivo držo do spolnosti, izrazitejšimi spolnimi stereotipi, pogostnostjo spolnih odnosov, priložnostno spolnostjo in tudi spolnim nasiljem – tako v vlogi storilca kot žrtve (Yunengsih in Setiawan 2021, 3). Raziskava na vzorcu 804 mladostnikov v severni Italiji je na primer razkrila povezavo med aktivno in pasivno nasilno, nezaželeno spolnostjo ter ogledi pornografije. Posebej pri dekletih je izstopala izrazita povezava med ogledi pornografskih filmov in pasivno nezaželeno spolnostjo (Bonino idr. 2006, 17–19).

Šele v zadnjih letih so raziskovalci poleg korelacij med pornografijo in škodljivimi posledicami dokazali tudi vzročne povezave. Ugotovljeno je bilo, da množični mediji na spolno socializacijo vzročno vplivajo s sugeriranjem spolnih scenarijev,

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega dela pri programu „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ (P6-0269), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

ki jih aktivirajo med vznurjenjem ali ob izpostavljenosti spolnim namigom in hkrati prispevajo k uporabi scenarijev v spolnih situacijah (Wright 2011, 373).

Posledice zlorabe pornografije v mladostništvu se izrazito pokažejo pri odraslih uporabnikih: popačeno dojemanje odnosov in spolnosti, razvrednotenje poroke, monogamije, intimnosti in starševstva, minimaliziranje in opravičevanje spolnega nasilništva ter povečano tveganje za spolno odklonsko in nasilno vedenje (Manning 2006). Raba pornografije škodljivo vpliva na pare v intimnih zvezah: ogroža ekonomsko in čustveno stabilnost zvez, zmanjšuje zadovoljstvo s spolno intimo; poleg tega ogledi pornografije vzbujajo občutke prevare in izdajstva (Schneider 2000a; Wright in Tokunaga 2017, 10). Pri ženskah, ki so vedno znova izpostavljene podobam popredmetene spolnosti, se povečuje možnost, da tudi same sebe doživljajo popredmeteno (Fredrickson in Rogers 1997, 177). Odnos staršev do pornografije posredno negativno vpliva na njihove družine in otroke: ogroža otrokovo dobro počutje, spodkopava stabilnost zakonskih in družinskih odnosov ter povečuje tveganje za izpostavljenost spolno eksplicitnim vsebinam in/ali vedenju pri otrocih (Taylor 2018). Pogosta uporaba pornografije v odraslosti je povezana s spolnim fantaziranjem, tveganim spolnim vedenjem, obremenjenostjo s spolnimi vsebinami, nezadovoljstvom zaradi prepogostih ogledov, stisko zaradi čedalje bolj grobih in nasilnih vsebin ter zasvojenostjo (Vogel in O'Sullivan 2019, 660).

V fenomenološki študiji, izvedeni v Avstraliji in ZDA na podlagi polstrukturiranih poglobljenih intervjujev s 13 moškimi, starimi od 21 do 66 let, ki so bili po lastnih besedah zasvojeni s pornografijo, so ti gledanje pornografije dosledno opisovali kot problematično in škodljivo (Hanseder in Dantas 2023, 19). Večina udeležencev kljub neželenim učinkom ni bila zmožna prenehati. Pogosto so poročali o postopnem povečanju uporabe in ogledih vedno novih ali vse bolj šokantnih vsebin. Pornografijo so opisovali kot mehanizem za pobeg ali za spopadanje z negativnimi čustvi ali dolgočasjem.

3. Globalna razširjenost pornografije

Pornografija in njeni ogledi so v sodobni spletni kulturi izjemno razširjeni; oboje je prikazano kot normalno, zabavno, sproščujoče, prostovoljno – to pa je v popolnem nasprotju s tem, kar vemo o škodljivih, dolgoročnih posledicah ogledov in zlorabah v pornografski industriji (Dines, Jensen in Russo 1997). Pornografija je prisotna na 12 % vseh spletnih mest; vsako leto si ta mesta ogleda približno 69 % moških in 40 % žensk, pri čemer je treba upoštevati, da so vsebine, ki jih gledajo eni in drugi, različne. Podpora in pozitivno javno mnenje o pornografiji sta se med mladimi odraslimi v zadnjih nekaj desetletjih povečala. Eden od razlogov za ustvarjanje in kroženje pornografije je dobičkonosna narava te panoge: leta 2023 naj bi prihodki spletnih strani za odrasle in pornografskih spletnih strani v ZDA dosegli 1,15 milijarde dolarjev. Ob tem večina javnosti – in ne le uporabniki – spregleda večkrat izpostavljeno dejstvo, da se igralci filmov za odrasle soočajo z vrsto duševnih in čustvenih težav, kot so depresija, motnje hranjenja in celo samomor, nadalje

s finančnimi težavami, s telesnimi in spolnimi zdravstvenimi tveganji (vključno s spolno prenosljivimi boleznimi in telesnimi spremembami), napetimi odnosi – in da so pogosto tudi žrtve t. i. trgovine z belim blagom, posilstev ter zlorab. Zlorablajoči vidiki pornografije so v javnosti v veliki meri spregledani prav zaradi prevladujočega pozitivnega mnenja, da gre za razvedrilo brez škodljivih posledic za vpletene, čeprav se danes pornografska industrija promovira prav s prikazovanjem stisk nastopajočih žensk (Boyle 2011, 594).

Pri definiranju pornografije se – kot smo videli – nekateri raziskovalci sklicujejo na kulturne razlike in pojmujejo pojav pornografije pretežno z vidika tega, kaj je v kakšni družbi dojeta kot spodobno, dovoljeno in kaj ne. Toda ne glede na te razlike je porast pornografije med mladimi in mladimi odraslimi globalni trend (Owens idr. 2012, 101). Poleg tega so raziskave v številnih državah po svetu pokazale, da pornografija spodbuja spolno popredmetenje, saj ljudi prikazuje kot telesa, ki se uporabljajo zlasti za spolno zadovoljstvo (Strehovec 2011, 209). V mednarodni študiji so zbrali podatke heteroseksualnih udeležencev v štirih državah – Nemčiji (N = 640), J. Koreji (N = 799), Tajvanu (N = 488) in Združenih državah (N = 888) – in ugotovili, da sta spol in zloraba pornografije pomembno povezana s spolno objektivizirajočim vedenjem, pa tudi z zagovarjanjem in večjo verjetnostjo tega vedenja v vsaki od proučevanih družb (Willis, Bridges in Sun 2022, 1306). Da ogledi vodijo k večji verjetnosti, da osebe tudi zagrešijo nasilna dejanja zoper spolno nedotakljivost, je nedvoumno pokazala metaanaliza 22 raziskav v sedmih državah (Brazilija, Italija, Norveška, Švedska, Kanada, ZDA in Tajvan), v kateri so ugotovili, da so ogledi povezani s spolnim nasiljem tako pri moških kot ženskah – in to tako glede verbalnega kot tudi fizičnega nasilja (Wright, Tokunaga, in Kraus 2016, 199).

Podobno kot pri drugih oblikah zasvojenosti lahko tudi glede gledanja pornografije sklenemo, da ima za večino populacije – zlasti pa za otroke, mladostnike in ženske – številne dolgoročne škodljive učinke. Čeprav uporabniki kot motivacijo za ogleda navajajo razvedritev, sprostitve, zabavo, te pozitivne učinke sčasoma premagajo negativni, ki segajo od fizioloških, vedenjskih, razpoloženjskih do medosebnih in moralnih – povezani pa so z ogledi nasilja, otroške spolnosti in obscenosti (Schneider 2000b). Ti negativni učinki so med drugim posledica zasvojitvenega dopaminskega preplavljanja v možganih, ki za doseganje enakega učinka zadovoljitve sili v ogled vse bolj raznolikih in moralno vse manj sprejemljivih vsebin (Bridges idr. 2010, 1065). Uporabniki pornografije se tako ujamejo v past, ki je sprva niso prepoznali – z negativnimi posledicami so se prisiljeni soočiti šele, ko opazijo znake zasvojenosti in moralne ranjenosti.

4. Kritična analiza študij o pozitivnih učinkih

V drugem delu naše razprave bomo analizirali najbolj citirane raziskave, ki naj bi dokazovale pozitivne učinke ogledov pornografije. Da so taki učinki verjetni, ne preseneča, saj je bilo ugotovljeno, da večina uporabnikov škodljivih posledic pogosto ne prepozna, jih minimalizira – in svoja dejanja zagovarja z navajanjem pozitiv-

nih učinkov (Wright idr. 2017, 316). Naša hipoteza je, da se te raziskave usmerjajo na ozko, zainteresirano, praviloma mlajšo populacijo, pri kateri negativni učinki še niso prepoznani ali priznani. Nadalje menimo, da so metodološko šibke in da rezultate prikazujejo z napačnimi poudarki.

Omenjene študije so bile izbrane na podlagi tega, da jih navajajo druge pregledne študije, ki zase trdijo, da podajajo celovito sliko pojava pornografije v sodobnih družbah. Raziskave, ki naj bi po navedbi v pregledni študiji Camilleri, Perry in Sammut (2021, 2) kazale na pozitivne učinke pornografije, so naslednje: Carroll idr. 2008, Weinberg idr. 2010, Short idr. 2012, Olmstead idr. 2013, Minarcik idr. 2016.

- A. Avtorji Carroll idr. 2008 so podatke za študijo pridobili s spletno anketo. V vzorcu (N = 803) so bili 18–26 let (M = 20) stari študenti, od tega 500 deklet. Raziskava je merila njihova mnenja o pornografiji: 51,3 % žensk je bilo proti, 66,5 % moških za, pri čemer ni jasno, kakšno obliko pornografije so imeli v mislih, ko so na anketo odgovarjali. Pokazala se je povezava med sprejemanjem pornografije, njeno uporabo, tveganim spolnim vedenjem in odobravanjem tega vedenja, jemanjem drog in sprejemanjem neporočenega življenja pri parih.
- B. V študiji Weinberga in sodelavcev (2010) so starejši študenti izvedli intervju v živo o uporabi pornografije, spolni aktivnosti in oblikah spolnosti ter partnerjih s svojimi mlajšimi kolegicami in kolegi (N = 172; M = 21,3 let). Večina anketiranih ni bila v resnih zvezah, približno tretjina pa se je opredelila kot homoseksualni. V kvalitativnem delu študije so zainteresirani anketiranci izjavili, da pornografijo dojemajo kot normalizacijo različnih spolnih praks, osvoboditev od tabujev, spodbudo k poskušanju novega – in razširitev znanja. Študija je zabeležila mnenja in vedenja zainteresiranega – nereprezentativnega – vzorca, pri čemer je z metodološkega vidika nenavadno, da so kvantitativni del študije, ki vsebuje izpolnjevanje vprašalnikov, razglasili v razredu in ga izvedli prek osebnega stika oz. intervjuja. Ena od omejitev študije so tudi nizke vrednosti alfa količnikov pri posameznih spremenljivkah.
- C. Študija Short idr. 2012 je metaštudija o metodoloških pomanjkljivostih dotedanjih raziskav pornografije in njenih učinkov – ne omenja pa učinkov ogledov pornografije.
- Č. Kvalitativna raziskava Olmstead idr. 2013 prinaša pregled stališč mlade populacije (N = 404; M = 19,3 let) o tem, kakšno vlogo naj bi imelo gledanje pornografije v njihovih kasnejših zakonih oz. zvezah. Anketirance so glede na njihova stališča razdelili na 4 skupine: 70,8 % moških in 45,5 % žensk bi ogled (sami ali s partnerji) pornografije pogojno odobraval; za 22,3 % moških in 26,2 % žensk bi bilo gledanje pornografije v predani zvezi nesprejemljivo; za 5,4 % moških in 12,9 % žensk bi bila pornografija nesprejemljiva v katerem koli kontekstu; za 10,4 % žensk pa bi bila partnerjeva uporaba pornografije sprejemljiva, vendar je same ne bi gledale. Podobno kot v študijah A in C tudi za to študijo ne moremo reči, da meri ali dokazuje pozitivne učinke ogledov pornografije.

- D. Avtorji študije Minarcik idr. 2016 so izvedli spletno anketo med mladimi študenti in neštudenti v heteroseksualnih zvezah (N = 296; od tega 192 ali 65 % neštudentov, M = 28,5 let; moških 75 ali 25 %; žensk 221 ali 75 %; poročenih 38,1 % in 62,9 % neporočenih). Povprečno trajanje zveze je bilo 5,4 leta. Pornografije ni uporabljalo 108 anketiranih (14 % moških in 86 % žensk), samostojnih uporabnikov je bilo 79 (43 % moških), skupnih uporabnikov 71 (35 % moških). V anketi je odgovarjal le en član para, upoštevali pa so samo odgovore tistih, ki so bili sami uporabniki. Ugotovili so, da so pari brez pornografije z odnosom bolj zadovoljni kot tisti, kjer gleda pornografijo en sam, medtem ko je pri parih, kjer gledata oba, zadovoljstvo po oceni tistega v paru, ki gleda, enako kot pri parih, ki pornografije ne gledajo. Omejitev te raziskave je, da pri ugotavljanju povezav med različnimi oblikami zadovoljstva (odnos, spolnost, intima, strast, zaveza) in pornografijo ne poroča, katerega spola je poročevalec. Omenjene stopnje zadovoljstva so najnižje pri parih, kjer gleda pornografijo samo eden v paru. Merjeni pozitivni učinki so po mnenju anketiranih minimalni (1.86 pri razponu 1–7), medtem ko je negativen učinek pri enakem razponu ocenjen na 2.63.

Podobne so ocene, kako gledanje pornografije učinkuje na držo do drugega spola (»has made you more/less respectful towards the opposite gender?«). Rezultati na lestvici od 1–7 (1 – nima učinka, 7 – zelo močan učinek) so pokazali, da uporabnice/uporabniki pornografije učinek rabe na pozitivno držo do drugega spola v povprečju ocenjujejo z oceno 1,8. Povedano drugače: za večino nima nobenega pozitivnega učinka. Pri vprašanju, ali gledanje na odnos do drugega spola učinkuje negativno, pa je bila povprečna ocena 2,58. Negativni učinek je po mnenju ljudi torej večji kot pozitivni. Avtorji v sklepu ali povzetku niti z besedo ne omenjajo, da bi ugotovili pozitivne učinke ogledov pornografije. V uvodnem delu študije so sicer pod pozitivnimi učinki pornografije na pare navedene naslednje raziskave: Bridges 2008, Bridges in Morokoff 2011, ter Schneider 2000a in Schneider 2000b, zato bomo v nadaljevanju analizirali še te.

- E. Bridges 2008 je ustna predstavitev rezultatov, ki so bili kasneje objavljeni v Bridges in Morokoff 2011. Ta prinaša rezultate spletne ankete 217 heteroseksualnih parov (2/3 poročenih, skupaj v povprečju 9 let; 1/3 brez otrok). Pornografijo gleda 71,4 % moških in 55,8 % žensk, od teh 43,8 % manj kot enkrat mesečno. Nabiranje anketirancev je potekalo tako, da je prvi udeleženec k raziskavi povabil še partnerja. Rezultati glede pogostnosti ogledov so naslednji: pri moških več gledanja pomeni manj zadovoljstva v odnosu, medtem ko več gledanja pri ženskah pomeni več zadovoljstva pri moških; nadalje, pri moških je več ogledov povezano z več depresije. Ker je bil v študiji uporabljen samoizbrani vzorec, lahko domnevamo, da so bili udeleženci najverjetneje zainteresirani za to, da izvedo več o mnenju partnerja in da je ta interes delno oblikoval tudi njihove odgovore. Rezultate študije je težko interpretirati kot pozitivne: več gledanja pri ženskah je sicer res povezano z več zadovoljstva pri moških, a gre tu lahko za posledico napačne interpretacije. Žensko bolj pogo-

sto gledanje si lahko moški pojasnjuje s tem, da si tega, česar si želi sam, želi tudi ona – toda razlike med spoloma glede motivacije za ogled tega ne potrjujejo.

- F. Študija Schneider 2000a je spletna študija oseb, katerih partnerji (91 žensk / 3 moški) so zasvojeni s spletno spolnostjo. Avtorji navajajo sedem negativnih sklopov učinkov, niti besede pa ni o pozitivnih: negativna čustva, povod za ločitev, nezadovoljstvo s spolnostjo, negativni učinki telesnih primerjav, občutje prevaranosti, negativne posledice za otroke ter partnerjevo izmikanje in zanikanje.
- G. Schneider 2000b je še ena kvalitativna spletna raziskava o posledicah zasvojenosti s pornografijo pri 45 moških in 10 ženskah. Anketiranci opisujejo, kako se je njihova sprva »rekreativna« uporaba spletne spolnosti sprevrgla v hiter razrast težav s kompulzivnim spolnim vedenjem in spletno pornografijo. Škodljive posledice so vključevale depresijo in tudi druge čustvene težave, socialno izolacijo, poslabšanje njihovih spolnih odnosov z zakoncem ali partnerjem, škodo, povzročeno njenemu zakonu ali primarni zvezi, izpostavljenost otrok spletni pornografiji ali samozadovoljevanju, izgubo kariere ali zmanjšano delovno uspešnost, druge finančne posledice – in v nekaterih primerih pravne posledice. Ob tem izpostavljajo, da so nekateri terapevti poskušali pomen takega vedenja zmanjšati, niso razumeli zasvojitvene narave tega vedenja in niso prepoznali škode za odnose.

5. Izsledki in interpretacija

Analiza osmih študij je pokazala, da je samo ena raziskava zabeležila pozitivne učinke ogledov pornografije pri zainteresirani, nereprezentativni mlajši študentski populaciji (Weinberg 2010). Kljub temu ni dvoma, da je zajela razpoloženje določene mlajše populacije glede rabe pornografije in njenih učinkov na njihovo spolno življenje. Za druge študije nismo ugotovili, da bi potrjevale pozitivne učinke pornografije. Poleg tega večina študij meri mnenja o učinkih, ne pa učinkov, kar je posebej nezanesljivo, ko gre za zainteresirani vzorec. Ko gre za učinke na pare, bi bili ti pravilneje opisani kot »manj negativni učinki po besedah udeležencev« (ogled v paru v primerjavi s samostojnim v študijah Minarcik idr. 2016 ter Bridges in Morokoff 2011). Zastavlja se vprašanje, kakšni so razlogi za pogosto navajanje teh virov kot potrditev pozitivnih učinkov. Če izključimo namerno izkrivljeno prikazovanje ali zavajanje, se lahko vprašamo, ali je krivo tudi nerazumevanje ali celo zanikanje čustvenih in moralnih ran, ki jih pornografija pušča za seboj. Morda gre obenem za strah pred negativnimi reakcijami in očitki, da avtorji zagovarjajo neko globljo, morda celo versko in duhovno vsebino ali namen spolnosti.

Analizirane študije imajo številne metodološke pomanjkljivosti. Poleg izbire vzorca je problematična definicija pojava, saj je pornografija, ki jo gledajo ali berejo ženske, zelo različna od tiste, ki jo gledajo moški. Raziskave se pri tem znašajo na

opredelitev anketirancev samih, kar zmanjšuje njihovo veljavnost (Willoughby in Busby 2016, 686). Poleg tega se t. i. mehka pornografija začetnih uporabnikov zelo razlikuje od trde pornografije dolgoletnih uporabnikov, kar je še posebej pomembno, če želimo proučiti dolgoročne posledice, ko gledanje postopoma, ne da bi se uporabniki tega zavedali ali si to priznali, postane prisila (prim. Schneider 2000b).

Toda problem napačnega citiranja pozitivnih učinkov je lahko še globlji, če upoštevamo – če seveda želimo upoštevati –, da je zavajanje glede tega, v kolikšni meri sta pornografija in njena produkcija prikazovanje resničnega uživanja in ne golo uprizarjanje, ključni del pornografske industrije in ogledov pornografije (Dines 2003, 308–310; prim. tudi pojem psevdoresničnosti v Petkovšek 2015, 241). V jedru tega zavajanja je zanikanje razlike med moškim in ženskim sprejemanjem in uporabo pornografije (Glascock 2005, 51; Wright in Tokunaga 2017, 3). Moški uporabniki namreč ob gledanju doživljajo razvedritev, osvoboditev in sprostitve le, če prezrejo možnost, da prikazani ali udejanjeni prizori ženskam niso prijetni, pri čemer sčasoma negativne reakcije žensk na pornografsko grobost in nasilje postanejo nujne, da dosežejo zadovoljitev (Whisnant 2004, 17). Sprevrženje prijetnega v svoje nasprotje razkriva globlje nevrokemične, medosebne, čustvene in razvojne primanjkljaje, s katerimi se poleg uporabnikov očitno ne želijo soočiti niti nekateri raziskovalci (Riemersma in Sytsma 2013, 314).

6. Sklep

Avtorji pregledne študije, ki smo jo izbrali za izhodiščni vir naše analize, so zapisali, da so učinki pornografije v strokovni literaturi »še vedno vir spora« (Camilleri idr. 2021, 2). Taka oznaka je glede na naše izsledke preveč splošna in zavajajoča: konsenz ne more biti merilo preverjenih učinkov – nikakor ne gre za dve enakovredni plati enega in istega pojava. Nobenega spora ni glede kratkoročnih učinkov ogledov pornografije pri določenem delu mladostnikov in mladih odraslih – ne glede motivacije ne glede tega, kaj menijo, da so pozitivni učinki njihovega gledanja. In nobenega spora ni, da ti učinki s časom zbledijo in da nastopijo številni negativni učinki, ki prizadenejo tako uporabnike, njihovo duševno zdravje in dojemanje sebe kot njihove svojce in intimne odnose. Še posebej so ti učinki izraziti pri osebah, ki imajo predhodne težave s socializacijo, samopodobo, odnosi doma ali v zvezi, duševnim zdravjem, travmatiziranostjo in zlorabami.

Reference

- Bonino, Silvia, Silvia Ciairano, Emanuela Raba-glietti in Elena Cattelino.** 2006. Use of pornography and self-reported engagement in sexual violence among adolescents. *European Journal of Developmental Psychology* 3, št. 3:265–288. <https://doi.org/10.1080/17405620600562359>
- Boyle, Karen.** 2011. Producing abuse: Selling the harms of pornography. *Women's Studies International Forum* 34, št. 6:593–602. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2011.09.002>
- Bridges, Ana J., in Patricia J. Morokoff.** 2011. Sexual media use and relational satisfaction in

- heterosexual couples. *Personal Relationships* 18:562–585. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6811.2010.01328.x>
- Bridges, Ana J., Robert Wosnitzer, Erica Scharrer, Chyng Sun in Rachael Liberman.** 2010. Aggression and Sexual Behavior in Best-Selling Pornography Videos: A Content Analysis Update. *Violence Against Women* 16, št. 10:1065–1085.
- Brown, Jennifer A., in Jonathan J. Wisco.** 2019. The components of the adolescent brain and its unique sensitivity to sexually explicit material. *Journal of Adolescence* 72:10–13. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2019.01.006>
- Camilleri, Christina, Justin T. Perry in Stephen Sammut.** 2020. Compulsive Internet Pornography Use and Mental Health: A Cross-Sectional Study in a Sample of University Students in the United States. *Frontiers of Psychology* 11, št. 1.
- Carroll, Jason S., Laura M. Padilla-Walker, Larry J. Nelson, Chad D. Olson, Carolyn McNamara Barry in Stephanie D. Madsen.** 2008. Generation XXX: Pornography Acceptance and Use Among Emerging Adults. *Journal of Adolescent Research* 23, št. 1:6–30. <https://doi.org/10.1177/0743558407306348>
- Chandra, Anita, Steven C. Martino, Rebecca L. Collins, Marc N. Elliott, Sandra H. Berry, David E. Kanouse in Angela Miu.** 2008. Does Watching Sex on Television Predict Teen Pregnancy? Findings From a National Longitudinal Survey of Youth. *Pediatrics* 122, št. 5:1047–54.
- Dines, Gail.** 2003. From fantasy to reality: unmasking the pornography industry. V: Robin Morgan, ur. *Sisterhood is forever: the women's anthology for a new millennium*, 306–314. New York: Washington Square Press.
- Dines, Gail, Ann Russo in Robert Jensen.** 1997. *Pornography: The production and consumption of inequality*. London: Routledge.
- Fredrickson, Barbara L., in Tomi-Ann Roberts.** 1997. Objectification theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks. *Psychology of Women Quarterly* 21, št. 2:173–206. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x>
- Glascoc, Jack.** 2005. Degrading content and character sex: Accounting for men's and women's differential reactions to pornography. *Communication Reports* 18:43–53. <https://doi.org/10.1080/08934210500084230>
- Hanseder, Sophia, in Jaya A. R. Dantas.** 2023. Males' Lived Experience with Self-Perceived Pornography Addiction: A Qualitative Study of Problematic Porn Use. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20, št. 2:1497.
- Kohut, Taylor, Rhonda N. Balzarini, William A. Fisher, Joshua B. Grubbs, Lorne Campbell in Nicole Prause.** 2020. Surveying Pornography Use: A Shaky Science Resting on Poor Measurement Foundations. *Journal of Sex Research* 57, št. 6:722–742. <https://doi.org/10.1080/00224499.2019.1695244>
- Manning, Jill.** 2006. The Impact of Internet Pornography on Marriage and the Family: A Review of the Research. *Sexual Addiction and Compulsivity* 13:131–165.
- Marshall, Ethan A., in Holly A. Miller.** 2019. Consistently inconsistent: A systematic review of the measurement of pornography use. *Aggression and Violent Behavior* 48:169–179.
- McKee, Alan, Paul Byron, Katerina Litsou in Roger Ingham.** 2020. An Interdisciplinary Definition of Pornography: Results from a Global Delphi Panel. *Archives of Sexual Behavior* 49:1085–1091. <https://doi.org/10.1007/s10508-019-01554-4>
- Minarcik, Jenny, Chad T. Wetterneck in Mary B. Short.** 2016. The effects of sexually explicit material use on romantic relationship dynamics. *Journal of Behavioral Addictions* 5, št. 4:700–707. <https://doi.org/10.1556/2006.5.2016.078>
- Olmstead, Spencer B., Sesen Negash, Kay Pasley in Frank D. Fincham.** 2013. Emerging Adults' Expectations for Pornography Use in the Context of Future Committed Romantic Relationships: A Qualitative Study. *Archives of Sexual Behavior* 42, 625–635.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–252.
- Peter, Jochen, in Patti M. Valkenburg.** 2016. Adolescents and Pornography: A Review of 20 Years of Research. *The Archives of Sex Research* 53, št. 4–5:509–531.
- Riemersma, Jennifer, in Michael Sytsma.** 2013. A New Generation of Sexual Addiction. *Sexual Addiction and Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention* 20, št. 4:306–322.
- Schneider, Jennifer P.** 2000. A Qualitative Study of Cybersex Participants: Gender Differences, Recovery Issues, and Implications for Therapists. *Sexual Addiction and Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention* 7, št. 4:249–278.
- . 2000a. Effects of cybersex addiction on the family: Results of a survey. *Sexual Addiction and Compulsivity: The Journal of Treatment and Prevention* 7, št. 1–2:31–58.
- Short, Mary B., Lora Black, Angela H. Smith, Chad T. Wetterneck in Daryl E. Wells.** 2012. A Review of Internet Pornography Use Research: Methodology and Content from the Past 10 Years. *Cyberpsychology, behavior, and social networking* 15, št. 1:13–23.

- Strehovec, Tadej.** 2011. Zgodovinski, sociološki in etični pomen enciklike Humanae Vitae. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 2:201–210.
- Taylor, Elisabeth.** 2018. Pornography as a Public Health Issue: Promoting Violence and Exploitation of Children, Youth, and Adults. *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence* 3, št. 2:8.
- Vogels, Emily A., in Lucia F. O'Sullivan.** 2019. The Relationship Among Online Sexually Explicit Material Exposure To, Desire For, and Participation in Rough Sex. *Archives of Sexual Behavior* 48, št. 2:653–65.
- Weinberg, Martin S., Colin J. Williams, Sibyl Kleiner in Yasmiyn Irizarry.** 2010. Pornography, Normalization, and Empowerment. *Archives of Sexual Behavior* 39:1389–1401.
- Whisnant, Rebecca.** 2004. Confronting Pornography: Some Conceptual Basics. V: Christine Stark in Rebecca Whisnant, ur. *Not for Sale: Feminists Resisting Prostitution and Pornography*, 15–27. Melbourne: Spinifex Press.
- Willis, Malachi, Ana J. Bridges in Chyng Sun.** 2022. Pornography Use, Gender, and Sexual Objectification: A Multinational Study. *Sexuality and Culture* 26, št. 4:1298–1313.
- Willoughby, Brian J. in Dean M. Busby.** 2016. In the eye of the beholder: Exploring variations in the perceptions of pornography. *Journal of Sex Research* 53:678–688.
- Wright, Paul J.** 2011. Mass Media Effects on Youth Sexual Behavior Assessing the Claim for Causality. *Annals of the International Communication Association* 35, št. 1:343–385.
- Wright, Paul J., in Robert S. Tokunaga.** 2017. Women's perceptions of their male partners' pornography consumption and relational, sexual, self, and body satisfaction: toward a theoretical model. *Annals of the International Communication Association* 42, št. 1:55–73.
- Wright, Paul J., Robert S. Tokunaga in Ashley Kraus.** 2016. A Meta-Analysis of Pornography Consumption and Actual Acts of Sexual Aggression in General Population Studies. *Journal of Communication* 66:183–205.
- Wright, Paul J., Robert S. Tokunaga, Ashley Kraus in Elyssa Klann.** 2017. Pornography Consumption and Satisfaction: A Meta-Analysis. *Human Communication Research* 43:315–343.
- Yunengsih, Wiwi, in Agus Setiawan.** 2021. Contribution of Pornographic Exposure and Addiction to Risky Sexual Behavior in Adolescents. *Journal of Public Health Research* 10, s1:2333.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 4, 1071—1085

Besedilo prejeto/Received:08/2023; sprejeto/Accepted:12/2023

UDK/UDC: 316.74:27-57(460Camino de Santiago)

DOI: 10.34291/BV2023/04/Krajnc

© 2023 Brumec et al., CC BY 4.0

Snežana Brumec in Slavko Krajnc

Razumevanje simbolov Jakobove školjke in rumene puščice na Caminu v luči Luckmannove teorije simbolov in izpovedi romarjev

*Understanding the Symbols of the Jacob's Shell
and the Yellow Arrow on the Camino in the Light of
Luckmann's Theory of Symbols and Pilgrims' Testimonies*

Povzetek: Romanje po poti Camino de Santiago v poznomodernosti doživlja razcvet.

Preoblikuje se v osebni ritual, pri katerem je pomen pomembnejši od cilja in pot pomembnejša od destinacije. Verjetno sta najpogostejša znaka in simbola na Jakobovi poti školjka in puščica. Prispevek obravnava osebnoizpovedne izkušnje doživljanja simbolov školjke in rumene puščice glede na Luckmannovo razumevanje teorije simbolov. Za tako analizo avtorja najprej orisujeta osnove Luckmannove teorije simbolov in dodajata tudi razumevanje ritualov, ki so ga iz Luckmannove teorije simbolov razvili nekateri avtorji. Luckmannovo teorijo osvetljujeva tudi glede na podobne ugotovitve drugih avtorjev. Temu sledi del prispevka, ki prinaša vrsto osebnoizpovednih izkušenj romarjev ob srečevanju s simboloma školjke in rumene puščice na trasi Camino de Santiago. V sklepu avtorja osvetljujeva osebnoizpovedna poročila romarjev z vidika Luckmannove teorije simbolov.

Ključne besede: Luckmann, simbol, ritual, Camino de Santiago, školjka, rumena puščica

Abstract: Pilgrimage along the Camino de Santiago route is experiencing a revival in late modernity. It is transforming into a personal ritual where the meaning is more important than the destination, and the journey is more significant than the goal. Two common symbols on the Way of St. James are the scallop shell and the yellow arrow. This article examines personal and experiential accounts of encountering these symbols, utilizing Luckmann's theory of symbols. The authors first outline the basics of Luckmann's theory and incorporate the understanding of rituals developed by some other authors from Luckmann's perspective. They then present a series of personal experiences shared by pilgrims when encountering the scallop shell and the yellow arrow on the Camino de Santiago. Finally, the conclusion sheds light on the pilgrims' testimonies from the perspective of Luckmann's theory of symbols.

Keywords: Luckmann, symbol, ritual, Camino de Santiago, scallop shell, yellow arrow

1. Uvod

Ena izmed najbolj priljubljenih romarskih poti v Evropi je nedvomno Camino de Santiago. Gre za mrežo poti, ki prečkajo vso Evropo in imajo cilj v Santiagu de Compostela. Leta 813 naj bi na mestu, kjer danes stoji Santiago de Compostela, našli relikvije svetega Jakoba in od takrat naprej je ta kraj cilj številnih romarjev. V srednjem veku je bil za Jeruzalemom in Rimom najpomembnejša romarska pot, ki je povezovala vso Evropo. V 14. stoletju se je začelo število romarjev zmanjševati, dokler ni popolnoma usahnilo. V osemdesetih letih prejšnjega stoletja, leta 1982, je papež Janez Pavel II. Evropo pozval, naj znova odkrije svoje korenine in se vrne k njim. Svet Evrope je v letu 1987 razglasil Camino za evropsko kulturno pot, UNESCO pa za svetovno kulturno dediščino. Takrat je število romarjev začelo skokovito naraščati. V letu 2019 je tako kompostelo, potrdilo o opravljenem romanju, ki ga izdaja santiaška nadškofija, prejelo več kot 437.500 romarjev, od katerih jih je nekaj več kot 37 % kot razlog romanja navedlo religijski motiv, okoli 40 % pa religijski in drugi motiv (Pilgrim's Reception Office 2020). Na podlagi teh podatkov lahko sklepamo, da je človek večni iskalec nečesa, kar se nahaja zunaj vsakdanje resničnosti.

Da romarji na poti Camino de Santiago izkušajo transcendo oziroma transcendentna izkustva, potrjuje vrsta empiričnih raziskav (Farias idr. 2019; Oviedo, de Courcier in Farias 2014; Schnell in Pali 2013). Obstaja tudi tipologija teh izkustev in njihovih transformativnih učinkov, ki so jo Brumec, Lavrič in Naterer (2022) razvili nedavno. Nekateri raziskovalci so te transformativne učinke – z različnih vidikov – tudi izmerili (Brumec 2021; Brumec in Aracki Rosenfeld 2021; Brumec 2022).

V prispevku obravnavamo svet romanja, v katerem tovrstna transcendentna izkustva potekajo. Gre za zunajvsakdanjo resničnost – svet rituala, v katerem komunikacija poteka preko simbolov.

2. Izkustva izkustvenega in transcendentnega

Po mnenju Bergerja in Luckmanna (1988) se ljudje zavedamo, da je svet sestavljen iz več resničnosti, med katerimi se resničnost vsakdanjega življenja predstavlja kot resničnost *par excellence*. Gre za popredmeteno resničnost, sestavljeno iz vrste predmetov, ki so bili ob vstopu posameznika v družbo že označeni kot predmeti, to popredmetenje pa skupaj s svojimi pomeni posamezniku zagotavlja jezik, ki ga uporablja v vsakdanjem življenju – popredmeteni svet je zanj uporaben in koristen. Določa ga predvsem tisto, kar posameznik v njem počne, naredi ali načrtuje. Hkrati je to tudi intersubjektivni svet, ki si ga deli z drugimi v običajni, samoumevni rutini vsakdanjega življenja, saj popredmetenja, po katerih je svet vsakdanje resničnosti urejen, razumejo tudi drugi. Med to ‚resnično‘ intersubjektivno resničnostjo, ki jo Luckmann (2007) imenuje tudi življenjski svet, in drugimi resničnostmi obstaja neka meja, ki jo ljudje lahko v določenih okoliščinah prehajajo oziroma jo na neki

način transcendirajo. Tako vstopajo na mejno področje med dvema različnima stvarnostma, ki je sicer zunaj vsakdanjosti, a se vanjo hkrati lahko vključujejo tudi zavestne dejavnosti. Na tem mejnem področju človek lahko deluje tako v resničnosti vsakodnevnega življenja kot tudi v izkušanju transcendentnih izkustev.

Po Luckmannovem mnenju (2007) človek že naravno razlikuje med izkustvi, ki se nanašajo na življenjski svet, in izkustvi, ki se nanašajo na druge resničnosti. Povedano drugače – razlikuje med izkustvi, ki se nanašajo na jaz, in izkustvi, ki ga presegajo. Torej razlikuje med tem, »kar je v izkustvu vsakokrat naravnost dano, in tistim, kar mu je le (nekako) do-dano« (86), in ne izkuša le tistega, kar je v danem trenutku neposredno prisotno. Luckmann to izrazi z besedami, da je v vsakem izkustvu posredovano »izkustvo vsebine, ki se samo po sebi ne kaže« (87) – da torej sedanje izkustveno jedro kaže tudi na nezdajšnje, na sedanje neizkušeno, na tisto, na kar izkustveno jedro opozarja, na tisto, kar kaže onstran, preko samega sebe, in pomeni izkustvo transcendence. Luckmann glede na to, ali je v sedanjem izkustvu neizkušeno izkustveno nakazano neposredno ali posredno – ali pa sploh ni neposredno izkusljivo –, loči:

Male transcendence. Mednje uvršča tiste, ki v časovnem ali prostorskem pogledu presežejo neposredno izkušnjo, ki bi jo lahko neposredno izkusili tudi v sedanjosti. Pri malih transcendencah človek izkuša namige in zadeva ob meje, ki so prekoračljive s spominjanjem, sposobnostjo logičnega sklepanja in načrtovanja dejanj. Na primer: z romanja po Caminu smo za spomin prinesli Jakobovo školjko in jo obesili na vhodna vrata. Dejanje, opravljeno v nekem drugem času in prostoru, kot ga izkušamo zdaj, smo lahko takrat tudi neposredno izkusili (87–88).

Srednje transcendence. Njihova značilnost je, da se lahko izkusijo samo posredno – v nobenem primeru, času in prostoru jih ne moremo izkusiti neposredno, saj ne gre za naša lastna izkustva. Gre za razumevanje soljudi in sporazumevanje z njimi. Soljudi lahko razumemo preko tega, kar delajo ali kar se jim dogaja, in preko tega, o čemer nam pripovedujejo sami. Če se postavimo v trenutek, ko romar Jakobovo školjko obeša na vhodna vrata, lahko iz samega dejanja sklepamo, kako je zanj ta simbol pomemben, istočasno pa lahko z njegovega obraza razberemo veselje, za katerega vemo, da ni veselje samo – ampak le njegov odziv ob spominu na izkustvo (88).

Velike transcendence. Te vrste izkustev so v vsakodnevem svetu nedostopne – niso neposredno izkustvene. Izkustvene so le v drugih svetovih, skozi simbole, »o katerih včasih menimo, da jih razumemo« (89).

Zakaj nas neposreden stisk Jakobove školjke, ki so jo arheologi s težavo ekstrahirali iz dlani v okostju pred stoletji umrlega gobavega romarja, pretrese?¹ Kratek odgovor na to vprašanje bi bil: zato ker školjka nastopa kot simbol nečesa. Po mnenju Luckmanna simboli v izkustvu življenjskega sveta premoščajo razdaljo med različnimi stvarnostmi. Trdi, da se čez mejo napetosti zavesti lahko prenesejo le

¹ V januarju 2017 so v Winchestru na pokopališču gobavcev izkopal okostje fanta, ki je imel v času smrti 18–25 let. Edini artefakt v grobu je bila lupina pokrovače, Jakobove školjke, v katero sta bili vdeleni dve luknjici. Umrli jo je v času smrti tesno stiskal v levi dlani (Killgrove 2017).

namigi in spomini, ki jih izkuševalec po vrnitvi v stvarnost dnevnega življenja lahko ponovno prikliče, jih interpretira in izrazi tudi s simboli. Na ta način lahko človek s pomočjo simbolov raziskuje področja onkraj vsakdanje stvarnosti. Simboli mu služijo kot kašipot, ko išče razlage za delujoče sile, ki usodno posegajo v vsakdanje življenje – ko se sprašuje o smislu celote in njenih delov. Simbole je Luckmann opredelil kot »nekaj neposredno danega in izkušenega v edinosti z nečim drugim ali kot opozorilo na nekaj drugega, kar ni neposredno dano ali izkušeno«, tega drugega pa ni mogoče neposredno izkusiti – in po njegovem mnenju pripada nekemu drugemu področju stvarnosti (84). Poudaril je, da simbolov v nobenem prostoru in nobenem času ni mogoče zares neposredno izkusiti. V zvezi s tem je opozoril na razliko med simboli in znaki (ali indici): znaki spadajo v isto območje stvarnosti kakor nosilec pomena sam, torej v vsakdanjik, medtem ko simbol pripada tudi zunajobičajni (transcendentni) stvarnosti.² Indici oziroma znaki izražajo okvire vsakdanje stvarnosti, ki jih lahko vsi razumemo: imajo neki jasno dogovorjen oziroma intersubjektivno usklajen pomen. Tako deluje stilizirana rumena Jakobova školjka na modri podlagi, ki je ponekod omejena s krogom rumenih zvezd Evropske unije in je dogovorjeni znak za Camino de Santiago. Splošno veljavni pomen znaka je dobila šele zaradi dogovora in z vsakdanjo rabo – tako je omenjena stilizirana podoba postala obče razumljiv znak za nekaj, kar lahko načeloma vsakdo razume in tudi neposredno izkusi. Simbol pa po mnenju Luckmanna kaže na nekaj več od neposrednega pomena v okvirih vsakdanje resničnosti. Kaže na drugo, transcendentno – morda neizrekljivo – raven stvarnosti. To je povezano z Luckmannovo tezo, da simbol povezuje zavedne in nezavedne vidike zaznavanja stvarnosti. Simboli torej, če se izrazimo psihoanalitično, ponujajo možnost delnega dostopa do nezavednega.

Podobno kot Luckmann tudi Truhlar (1974, 546) predvideva, da se v simbolu razkriva neka resničnost, ki pa naj ne bi bila resničnost sama, čeprav je z njo povezana. Po eni strani je v njej prisotna, po drugi se v njej skriva, ostaja skrivnost in vsebuje skupaj z ustaljenim in očitnim pomenom še nekaj ali nedorečenega ali neznanega ali prikritega. Truhlar meni, da tega širšega, nezavednega vidika ni mogoče natančno določiti ali v celoti razložiti; prav tako tudi ne moremo upati, da ga bomo kdaj do konca opredelili ali pojasnili. Po mnenju Junga (2003, 23) je tako zato, ker nas razmišljanje o pomenu simbola usmeri k idejam, ki so onkraj dosega razuma in vsakodnevnne resničnosti. Človek pa je v vsakodnevnni resničnosti v ospredje postavil razum in s tem – kot pravi Rosenberg (1987) – izgubil svojo povezavo z lastnim temeljem. Trdi, da je razum v načelu smotrnosti sicer zelo koristen, vendar se globina bitja ne dosega z njim, temveč s pomočjo simbolov, ki vodijo v notranjost – na duhovno področje. Ker simbol ni dosegljiv razumsko, je po mnenju Rosenberga neposredni izraz samega duha (29). Simbol je namreč z magično močjo nabit lik, ki v človeškem duhu udejanja in pričuje, kaj v resnici je.

² To lahko ponazorimo s primerom Jakobove školjke. Kot znak je v vsakdanji stvarnosti popolnoma razumljiv in praviloma kaže na izkušnjo romanja. Hkrati pa lahko nastopa kot simbol neopisljivih (duhovnih) izkušenj, ki so se posamezniku med romanjem dogajale. V tem smislu Jakobova školjka nastopa kot nekakšno »okno v drugo stvarnost«.

V primerjavi z znaki, ki zgolj označujejo predmete, s katerimi so povezani – nimajo nobene notranje moči in so posledično zamenljivi –, je simbol odvisen od interpretacije, ki pa naj bi bila odvisna od nekakšne predispozicije. Prav po tej notranji moči, nekakšni nujnosti, simbol presega znak, to pa tudi pomeni, da je nezamenljiv (Chevalier in Gheerbrant 1995; Jung 2003; Rosenberg 1987).

3. Romanje kot zasebno in občestveno ritualno dogajanje

Luckmann (2007) meni, da simboli delujejo v različnih družbenih okvirih, med katerimi posebno mesto gotovo zaseda ritual. Ritual je po njegovem mnenju oblika komuniciranja preko ponavljajočih se dejanj, ki so osredinjena k nečemu ali nekemu zunaj vsakdanjosti (101). Jasno je torej, da imajo simboli v ritualu ključno vlogo, saj so prav oni nekakšno okno v nevsakdanjo resničnost. V kombinaciji z ritualom je možnost vstopa v take vrste resničnost bistveno višja.

Podobno kot Luckmann – da so rituali »oblika delovanja simbolov« (84) –, se je izrazil tudi Geertz, ki pravi, da so simboli »dramatizirani v ritualih« (1973, 127). Geertz je zgoščeno opisal delovanje simbolov v ritualu pri opredelitvi religije, saj je religijo najprej razumel predvsem kot obliko razlage človekovega izkustva s pomočjo simbolov. Kot Luckmann je tudi Geertz religijo videl kot obliko komunikacije, ki je osredinjena na območje izven meja vsakdanjega življenja, ter poudarjal, da imata pri transcendenci v zunajvsakdanjo resničnost simbol in ritual osrednjo vlogo. Med osrednje rituale religije Geertz prišteva tudi romanje (216).

Romanje kot obliko rituala razumejo tudi številni sodobni avtorji. Tatjana Schnell in Sara Pali (2013) ga razumeta predvsem kot obliko t. i. osebnega rituala. Avtorici dokazujeta, da trendi individualizacije v poznomodernih družbah spreminjajo tudi ritual: da tradicionalne kolektivne rituale vse bolj nadomeščajo osebni. Ne gre za to, da bi v sodobnih družbah rituali izginjali; avtorici poznomodernost razumeta celo kot nekakšno dobo »hrepenenja po ritualih« (889). Ali kot piše Pevce Rozman, je neznosen občutek človeške nezadostnosti v dobi postmoderne ljudi naredil občutljive za religiozna vprašanja – v njih živi nostalgija za polnostjo izkustva vrednot in Presežnega (2017, 301). Schnell in Pali sta ugotovili, da udeleženci rituale vse pogosteje interpretirajo po svoje, in sicer kreativno in idiosinkratično. Osebni ritual sta opredelili na osnovi pomena cilja delovanja v ritualu. V sodobnem smislu naj bi delovanje razumeli kot hoteno in usmerjeno k določenemu cilju, medtem ko naj bi bil pri ritualu pomemben njegov pomen³ (čemu) in ne neposredni cilj (zakaj). Rituali naj bi bili več kot le vedenjski scenariji, ki opisujejo zaporedje dejanj, ki ga je treba v določenih okoliščinah upoštevati. Vsebovali naj bi presežek pomena, ki se med ritualom priklči, obstaja pa v neki drugi resničnosti. Pravita, da zato do tega pomena ni mogoče dostopati neposredno, saj po mnenju Luckmanna spada v tisto sfero resničnosti, ki je od vsakdanjega življenja ločena. Pri tem razlikovanju resničnosti se sklicujeta na že opisano Luckmannovo ra-

³ Na ritual torej gledamo kot na teleologijo – in ne kot na deontologijo.

zumevanje resničnosti. Na podlagi tega sklepanja osebni ritual opredeljujeta kot formaliziran vzorec delovanja, ki kaže onkraj dejanskega dogodka – na določen pomen, ki akterja prežame (890). Menita, da je posledično tradicionalne religijske rituale mogoče izkusiti kot vzbujanje vertikalne transcendence (Boga ali višje sile) – da so lahko prežeti z osebnim pomenom katere koli vrste (na primer *communitas*, rast, sprostitve), lahko pa so za posameznika tudi popolnoma brez pomena. Opozarjata, da imajo lahko na zunaj očitno posvetni osebni rituali za nekatere posameznike izrecen verski pomen. Leonardo Boff je dokazoval, kako lahko razumevanje vsakdanjih obredov pomaga razumeti religiozne obrede – jih podpira kot vodilo k zavedanju, da je »svet poln »zakramentov« in s tem znamenje neke druge stvarnosti, ki je temelj vsem stvarem« (Boff 1990, 7). Z rituali se človek potrjuje kot obredno in dialoško bitje, bitje praznovanja in iskanja transcendentne resničnosti – to želi doseči s simbolnimi obrednimi dejanji, z gestami, znamenji in besedami.

»Vsak obred, naj bo posvetnega ali verskega značaja, pa ustvarja v človeku določen red: notranji, ker je obred kljub dialogu nadinteresno dejanje, ki se mu je treba podrediti in izročiti, da te prevzame in duhovno prenovi, medtem ko zunanji red zagotavlja usklajen, nemoten potek in dejavno sodelovanje navzočih. Ta red, ki se ustvarja v posvetnem ali verskem dialogu, pa lepo razlaga tudi stara slovenska beseda ‚obrediti‘, to je postaviti v red. To pomeni, da je namen obrednega dialoga v tem, da doseže soglasje oziroma da človek v dialogu doživi potrditev, pomiritev in notranjo harmonijo, smisel, srečo in zadovoljstvo.« (Krajnc 2022, 783)

Na žalost rituali v poznomodernih družbah svojo družbenoregulatorno in integrativno vlogo, ki je bila značilna za tradicionalne družbe, izgubljajo. »Nekateri jih zavračajo, ker jih ovirajo ali omejujejo pri svobodnem odločanju, drugi, ker nosijo v sebi vonj stoletij ali so jih uporabljali nacistični in drugi ideologi, spet drugi, ker so bili morda prisiljeni, da so jih obhajali, in v njih niso našli smisla ali potrditve svojega gledanja na svet.« (784) Po drugi strani vidimo, da se pomen ritualov za posameznike celo krepi: s tem, ko je individualizacija prinesla »nov modus podružbljanja« (Beck 2009, 187), ki naj bi razmerje med individuomom in družbo na bistveno drugačen način oblikoval tudi na področju ritualov.

4. Izpovedi romarjev o razumevanju Jakobove školjke in rumene puščice

Školjka simbolizira velika potovanja in evolucije, in sicer tako notranje kot zunanje (Chevalier in Gheerbrant 1995, 602), medtem ko potovanje simbolizira tako iskanje kot beg pred samim sabo. Na tem begu pa popotniki pogosto najdejo prav to, pred čimer so hoteli pobegniti: sami sebe (473). Podobno Chemin (2011) v doktorski disertaciji o romanju po Caminu meni, da tako splošna simbolika romanja kot tudi specifična v religijski tradiciji kažeta na idejo romanja kot iskanja ali odiseje. Ro-

marji tako iščejo nekaj, kar leži zunaj ustaljenih vzorcev vsakodnevnega življenja, zato se iz njega umaknejo. Chemin poudarja, da gre pri romanju najprej za iskanje odgovorov na eksistenčna vprašanja, ki si jih krščanski romar postavlja o tem, kaj je smisel življenja, kaj nas čaka po smrti in kako si zagotoviti večno življenje.

»Vsako krščansko romanje mora prek Jezusa Kristusa v Svetem Duhu voditi k Očetu, vsako romanje kristjanov mora biti in ostati kristološko in kristocentrično usmerjeno; voditi ga morata njegova beseda in njegovo življenje, v povezanosti s skupnostjo vanj verujočih, s Cerkvijo in krajevnim občestvom, nositi ga mora versko izkustvo, da Božji Duh živi v nas in nas nagiba k delovanju iz vere.« (Baumgartner 1994, 290)

Pravzaprav je religiozno razmerje mogoče razumeti kot romanje, kajti Bog »kot skrivnostno in dobro bitje ljubeče kliče, vabi in potrpežljivo čaka, da se človek svobodno odloči zanj in stopi skupaj z njim po poti življenja, na romanje skozi življenje. /.../ Vera se tako kaže kot prehajanje poti, ki se končuje v Kristusu.« (Pevc Rozman 2017, 300) Kot simbol tega notranjega, duhovnega romanja pa se uporablja tudi školjka.

Puščica medtem predstavlja simbol združitve, sinteze in odločitve. Nakazuje smer, v kateri lahko dosežemo svojo lastno, resnično identiteto, individualnost, osebnost. Hkrati pomeni »zračno premočrtnost poti, ki se ne zmeni za težo in simbolično prekorači zemeljske razmere« (Chevalier in Gheerbrant 1995, 497).

Tudi barve imajo svoj pomen – rumena je barva zlata in sonca, barva s čarobno močjo, barva vernika, svetlobe, intuicije; intenzivna, najtoplejša, najbolj ekspanzivna, najgorečnejša barva, ki prerašča okvirje, kamor bi jo radi stisnili, in jo je težko ugasniti. (521).

Zdi se, da je romar lahko v stiku z neko drugo resničnostjo, v kateri si ljudje skupnih pomenov ne delimo preko jezika, ampak so ti na neki način že usklajeni v simbolih. Kot pravi francoski romar:

»Od časa do časa so mi pomignile rumene puščice ali školjke. Govoril sem njihov jezik.« (Rufin 2015, 132)

Irski romar, jezuit McManus, pa ne govori o neki drugi resničnosti, ampak o drugem času – o kairosu:

»V grščini za čas obstajata dve besedi: chronos in kairos. Chronos se nanaša na kronološki čas ali na sistematično urejen, merljiv čas. Kairos pa pomeni ‚zunaj časa‘ ali ‚primeren čas‘ in ima tudi duhovni pomen: čas, ki je odmaknjen od vsakdanjega življenja.« (McManus 2018, 119)

Kairos je čas milosti, čas, ki nas vodi v izkustvo transcendentnega – čas, ki nam je podarjen od znotraj in se zanj svobodno odločamo po svoji veri ali po svoji notranji naravnosti ali naklonjenosti. Gre za doživetje zastonske Božje milosti. McManus ga opisuje takele:



Slika 1: Obcestni kamen s stilizirano Jakobovo školjko in rumeno puščico (vir: osebni arhiv).

»Dolgo časa sem sedel tam in samo bil. To je bil zdaj Božji čas, kairos, čas, ki je zunaj kronološkega časa, ko se dogajajo izredne stvari. Izkušnja, da živim v Božji ljubezni, ljubezni, ki mi jo radodarno podarja Bog, mi je bila v veliko tolažbo in uteho. Močno sem čutil to svojo obdarjenost, milost ali blagoslov, saj si tega nisem z ničimer prislužil ali zaradi česar koli zaslužil.« (McManus 2018, 201)

Jakobova školjka in rumena puščica sta na Caminu najpomembnejša znaka in simbola, ki označujeta poti. Najdemo jih povsod: na betonskih oznakah ob poti, narisane na tla in prometne znake, viseče na izveskih in vklesane v skale. Ker je školjka tudi oznaka romarja, jo od začetka do konca poti nosijo pripeto na nahrbtnik, redkeje pripeto na oblačilo ali trak okoli vratu; kot spomin na romanje jo odnesejo tudi domov. Po vrnitvi domov romarji školjki pogosto dodelijo najpomembnejši prostor v hiši ali jo obesijo zunaj hiše, tudi na vhodna vrata – kot znak, da je Camino še vedno z njimi (Chemin 2011). Kot pravita slovenska romarja, danes školjke skupaj z rumenimi puščicami označujejo pot, v preteklosti pa je bila njihova uporaba še širša:

»V današnjem času je simbol školjke namenjen orientaciji in oznaki za pravo smer, v preteklosti pa je bila njena uporaba tudi bolj praktične narave. Ne samo kot kažipot, ampak tudi kot kozarec za pitje, jedilni pribor ali kot skleda. Zdaj po večini visi na nahrbtnikih zgolj kot simbol Jakobove poti. Utori na školjki, ki se stekajo skupaj v ožjem delu školjke, predstavljajo različne smeri, od koder prihajajo romarji, vsi pa se stekajo v eno mesto, v Santiago de Compostelo.« (Vranjek 2015, 158)



Slika 2: Oznaka poti z rumeno puščico in Jakobovo školjko, pritrjena na fasado hiše (vir: osebni arhiv).

Tako vidimo, da je se školjka iz objekta spremenila v znamenje, s pomočjo katerega aktiviramo interpretacijo, se orientiramo in nadaljujemo pot – povezuje nas z oddaljenim obzorjem in nas vodi k cilju. Ker školjka ni več samo predmet, ampak simbol, jo romar pritrudi na nahrbtnik, da mu govori v srce in dušo; obenem mu je tudi v spomin in spodbudo k še večjemu hrepenenju po cilju.

Večina romarjev in pohodnikov se z Jakobovo školjko oskrbi že na samem začetku. Nekateri jo vzamejo s sabo kot nekaj, kar h Caminu spada samo po sebi, drugi pa tudi, da jim dramatično zavest – da so na Caminu in da jih nekdo vedno spremlja:

»V uradu za romarje prejmem Jakobovo školjko, ki si jo obesim na nahrbtnik. Spremljala me bo celo pot.« (Lepej Bašelj 2009, 11)

So tudi taki, ki jih znamenje školjke ne nagovarja. Ti ostanejo po fenomenoloških kategorijah Charlesa Sandersa Peircea le na ravni Prvosti ali možnosti, brez kakršne koli interpretacije, neodvisno od česar koli drugega (Peirce 2004, 10–32). To držo je zavzela Petra Škarja (2017) in zapisala:

»Da, školjka pokrovača. Simbol Camina. Večina popotnikov jo nosi s sabo kot znak, da hodi po Caminu (kakor da preznojeno čelo, ožuljene noge, ogromen nahrbtnik in pohodne palice niso dovolj očiten znak).« (142)

In si je

»želela, da bi takšno školjko našla na koncu svoje poti, zato sem bila za zdaj ena redkih popotnic brez nje.« (143)

Prvotno so Jakobove školjke, pripeljane z obale Galicije, romarji kupovali na cilju – v Santiagu de Compostela – in jih kot dokaz, da so romanje opravili, nosili domov. Škarja je po Santiagu pot nadaljevala še do Atlantske obale, do Finisterre, zato je svojo željo lahko izpolnila:

»Ko sem stopala po plitvini morja in gledala, kam je varno stopiti, ter obenem lovila ravnotežje ob bučanju valov, sem jo zagledala. Mojo školjko pokrovačo, simbol Camina. Bila je popolna. Najlepša. Vzela sem jo iz vode in jo varno shranila. Školjka, ki me bo spomnila na to pot tudi ob dnevih, ko bom njene nauke in spoznanja potisnila na stran.« (211)

Jakobovo školjko, ki jo je našla na koncu poti, je odnesla domov. To pomeni, da je na primer po Peirceovi triadni razlagi v relaciji z Drugim, to je z objektom (školjko), postala sposobna določiti Tretjega oz. interpretacijo, ki omogoča nov pogled na svet:

»Na letalu sem s školjko pokrovačo v eni roki in limonado v drugi gledala oblake. Takrat se še nisem zavedala, kaj mi bo pot dala. Nisem vedela, kakšne preizkušnje me čakajo doma. Nisem slutila, da moraš procese, ki jih predeleješ v drugem okolju, stran od čustvene navezanosti na okolje in poznane ljudi, predelati doma. Da je tam pravi boj. Ali, raje kot boj, recimo proces. Takrat tudi nisem vedela, kako drugače bom videla svet doma.« (217)

Tudi Luckmann (2007) razlikuje simbol od nosilca pomena simbola. Meni, da simbol pripada drugemu območju stvarnosti kakor sam nosilec pomena, ki je sestavni del vsakdanje stvarnosti. Če to ponazorimo s školjko, lahko rečemo, da je školjka kot mehkužec in nosilec pomena del vsakdanjega sveta, medtem ko pomen školjke kot simbola (morda iskanje druge polovice) to ni. Nosilec pomena lahko služi kot sredstvo spomina ali kot sporočilo soljudem, kaj so doživeli zunaj vsakdanjika, s tem pa lahko človek na neki način izkuša velike transcendence. Kot pravi Luckmann: »Simbolični pomeni so z določenimi nosilci pomena vezani spomini na izkustva zunaj vsakdanjih stvarnosti, prinesenih nazaj v normalno stanje vsakdanjika.« (2007, 98) Nosilec pomena je lahko tudi lupina Jakobove školjke, ki je sestavni del vsakdanje stvarnosti in romarju predstavlja spomin na izkustvo samega romanja, potovanja in iskanja. Povedano lahko potrdimo z dvema citatoma Petre Škarje (2017), ki je po vrnitvi domov lupino školjke kot nujen pripomoček nosila s sabo na predstavitve svoje knjige o Caminu:

»V naglici sem pograbila slike s Camina, računalnik s predstavitvijo in avtomobilske ključe. Ter seveda svojo školjko pokrovačo, saj brez nje ne morem razlagati o Camino doživetju.« (229)

Zanjo ima tudi poseben pomen:

»/.../ sem vedno pomislila /.../ ob pogledu na Jakobovo školjko na to, da je življenje kljub nekaterim težkim korakom lepo.« (227)

V školjki je lahko skrit tudi cilj iskanja, spoznanje:

»Šla si iskat biser spoznanja in Jakobova školjka ti ga je pokazala.« (Lepej Bašelj 2009, 87)

Tako vidimo, da se nekateri dokopljejo samo do spoznanja, da je življenje lepo. Po mnenju ameriške romarke pa je cilj iskanja nekaj več – in sicer najti drugo polovico:

»Očitno je, da v sodobnem svetu skorajda vsak išče sopotnika, v katerem bi se zrcalil tisti njegov del, ki ga pogreša. Videti je, kakor bi se s tem ubadal večji del ljudi v naši civilizaciji. Zdi se, da pesmi, romane, šale, religijo in duhovna iskanja navdihuje želja, da bi našli in se povezali s svojo manjkajočo drugo polovico.« (MacLaine 2001, 240)

Ob školjki rumene puščice, skupaj z dogovorjenimi oznakami, s katerimi so romarske poti prepredene, da so romarjem kot kašipot, stojijo kot simbol za smer življenja. S pridevnikom rumen na neki način poudarjajo vidnost in povezavo s Caminom. Romarji verjamejo, da rumene puščice označujejo pravo smer in se brezskrbno prepustijo poti. Želijo si, da bi tudi v vsakdanjem življenju pravo smer življenja razbirali s tolikšno lahkotnostjo, življenju zaupali in se mu prepustili:

»Moram reči, da je bila celotna pot zelo dobro označena z rumenimi puščicami in s školjkicami. Čeprav nisva imeli zemljevida, se niti enkrat nisva izgubili. Če pozorno spremljaš znake in jim slediš, si na pravi poti in ne moreš zaiti. Tako kot v življenju. Le na znake moraš biti pozoren, ki ti kažejo pravo Pot.« (Jernejčič 2014, 99)

»Ni se mi bilo treba ukvarjati s tem, ali bi zavila desno ali bi zavila levo, nisem se spraševala, ali sem na pravi poti ali ne, rumene puščice sem brezpogojno sprejemala kot pravo pot. Hoja skozi vsakdanje življenje pa je hoja brez označene poti, hoja brez vidnega pomena in hoja proti neznanemu cilju, za katerega ne veš, kdaj ga boš dosegel. Koliko lepše je hoditi po Jakobovi poti, urejeni, določeni, predvidljivi in zagotavljeni.« (Brumec 2016, 182)

»Zavijem v smeri rumene puščice, in ko se prepričam, da je ta pot res prava, spoznam, da moram tudi v življenju upoštevati svoje znake in hoditi po poti, ki se meni zdi znana in prava, ne glede na to, kam gredo vsi ostali.« (Klug 2018, 51)

Rumena puščica lahko vzbuja tudi idejo, da gre pri romanju po Caminu samo za osebni ritual, pri katerem je pot pomembnejša od cilja in katerega pomen si določiš sam:

»Rumena puščica je znak poti Camina, tu je simbolično prikazana kot znak, ki ti ga poda angel oziroma Narava sama. Ni toliko pomemben cilj in sama hoja, kot to, kaj se dogaja na poti. ›Daj piti žejnemu, pomagaj utrujenemu, bodi dober, širi dobro. To je prava pot Camina.« (V ozadju je slikar naslikal

dva pohodnika, ki zgolj sledita puščicam z namenom, da prideta na cilj, a pozabljata na pot in na to, kaj je bistvo Camina – in to ni prav. »Zgolj hodi-ti do cilja«, v našem primeru do mesta Santiago de Compostela, »katerega pomen je določil nekdo drug, ti ne bo prineslo prave sreče v življenju.« (Škarja 2017, 85)

Chevalier in Gheerbrant (1995) menita, da s tem, ko simboli povezujejo, lahko opravljajo tudi terapevtsko funkcijo – simbol po njunem mnenju izraža resničnost kot nekaj neopredeljivega in globoko občutenega, nekaj, kar ni enako tistemu, kar je predstavljeno z zunanjimi potezami; zato posameznik čuti svojo pripadnost ce-loti, ki ga istočasno navdaja z grozo in pomirja ter usposablja za življenje.

»Vsak od nas je delček iste celote in to tukaj, na Caminu, občutimo /.../ samo hodimo po rumenih puščicah.« (Brumec 2016, 129)

»Slediš rumenim puščicam, se prepustiš, /.../ Dojemljivost za vsak nasmeh, veselje, vibracije, ki jih oddajajo ljudje, s katerimi te družijo podobne izku-šnje in občutja. Vzhičenost ob občutku, da si v družbi sorodnih duš, kot da si jih nekoč nekje že srečal, objem na cilju, vsak pusti delček sebe v tebi.« (Gliha 2018, 238)

»Školjka in rumene puščice nas povezujejo. In prav vsi včasih potrebujemo pomoč in oporo. Ko si takole gol, brez nadutosti, razmeroma ponižen in utrujen, ti ljudje pomagajo. Vedno. Ljudje so res dobri.« (Škarja 2017, 132)

Po povratku domov nekateri rumene puščice pogrešajo:

»Za rumeno puščico, ki bi na ključnih življenjskih razpotjih suvereno poka-zala pravo smer, pa bi – skoraj brez pretiravanja – dala življenje.« (Remškar 2017, 18)

»/.../ v mestu teh znamenitih kaminovskih puščic – brez katerih kasneje v svetu z nešteto možnostmi skoraj ne znamo več živeti – ravno ne mrgoli.« (Grešak 2017, 10)

»Pogrešam, zelo pogrešam rumene puščice in Jakobove školjke /.../« (Grič-nik 2018, 41)

In hrepenijo po ponovnem odhodu na pot:

»A svetlika se v občasnih temnih mrkih imenitno dejstvo, da je vedno na voljo tipka Reset: da obstaja mehanizem, prostor, svet, nedaleč od mojega, kjer se zaciklani preobremenjeni sistem začne postavljati na novo – s prvim korakom, ki sledi rumenim kažipotom. Niti ne stane. Niti ne traja. Za po-novni zagon ali samo za osvežitev ekrana. Opremljena z zlato garancijo bo ta možnost hodila ob meni do konca mojih dni.« (Remškar 2017, 74)

5. Sklepne ugotovitve

Urejena resničnost vsakdanjega življenja je popredmetena, sestavljena iz vrste predmetov, ki so bili ob vstopu posameznika v družbo že označeni kot predmeti in obstajajo neodvisno od človekove zavesti in mišljenja. Popredmetenje skupaj s svojimi pomeni zagotavlja jezik, ki ga posameznik uporablja v vsakdanjem življenju. Intersubjektivna resničnost skupnih pomenov ima mejo, preko katere lahko človek na podlagi simbolov izkuša neko drugo stvarnost, ki ni neposredno izkustvena – in je v vsakodnevnem svetu nedostopna.

Simboli delujejo v družbenem okviru rituala, kamor spada tudi romanje. V njem obstajajo ugodne okoliščine za hojo na meji napetosti zavesti – meji med vsakdanjo in zunajvsakdanjo resničnostjo. V ritualu komunikacija poteka s pomočjo simbolov, ki so nekakšno okno v nevsakdanjo resničnost in imajo lahko na romanju ključno vlogo. Skoznje lahko človek izkuša velike transcendence.

Pri ritualu gre za nekaj več kot samo vedenjski scenarij, ki opisuje zaporedje dejanj, saj vsebuje presežek pomena, ki se nahaja v neki drugi resničnosti. Zato do njega ni mogoče dostopati neposredno, lahko pa se ga s pomočjo simbolov prikljče med samim ritualom.

V poznomodernosti udeleženci rituale vse pogosteje interpretirajo po svoje, kreativno in idiosinkratično, zato se preoblikujejo v osebne rituale. Opredelimo jih lahko kot formalizirane vzorce delovanja, ki so simbolično osredinjeni na specifični pomen, ki ga določa posameznik. Primer takega osebnega rituala je tudi romanje po Caminu.

Na podlagi predstavljenih osebnoizpovednih izkušenj romarjev lahko sklepamo, da romarji izkušajo transcendentna izkustva. Gre za izkustva, ki jih presega in so v vsakodnevnem svetu nedostopna. Prav tako niso neposredno izkustvena, ampak so izkustvena skozi simbole. Simbole izkušajo kot nekaj neposredno danega in izkušenegega, pa tudi kot opozorilo na nekaj drugega, kar ni neposredno dano ali izkušeno: tega drugega ni mogoče neposredno izkusiti, saj pripada neki drugi, transcendentni in morda neizrekljivi stvarnosti. V svetu romanja v Santiago de Compostela romarji torej velike transcendence izkušajo zelo podobno, kot je to razumel Luckmann. Sámo lupino Jakobove školjke kot nosilca pomena simbola z romanja pogosto prinesejo domov, da jim služi kot sredstvo spomina ali kot sporočilo soljudem, kaj so doživeli zunaj vsakdanjika. Lupina Jakobove školjke, ki je sestavni del vsakdanje stvarnosti, je torej nosilec pomena simbola, ki romarju lahko predstavlja spomin na izkustvo samega romanja. Ne glede na to, ali romar nosilca pomena simbola prinese nazaj v običajno stanje vsakdanjika tudi fizično, se z romanja vrne obogaten s simboličnim pomenom simbola, ki je z določenim nosilcem pomena simbola vezan spomin na izkustva zunaj vsakdanjih stvarnosti. Drugače povedano, romar po vrnitvi v stvarnost dnevnega življenja spomine na transcendentna izkustva lahko ponovno prikljče, interpretira in izrazi s simboli. Tako lahko z njihovo pomočjo raziskuje področja onkraj vsakdanje stvarnosti.

Simbol školjke lahko romarju predstavlja iskanje ali dve polovici iste celote. Ker sta se polovici ločili, se stalno iščeta, da bi sestavljeni spet pridobili svoj prvotni pomen in sporočilo. Sama lupina pokrovače kot nosilec pomena simbola lahko torej romarja opozarja na sonavzoče, iskanje samega sebe, iskanje druge polovice, medtem ko rumena puščica kaže na smer, v kateri je treba ponovno združitev iskati. Zdi se, da gre za spoznanje romarjev, da se je treba prepustiti življenju, da nas vodi. Tak sklep vsebuje tudi nekaj nedorečenega ali neznanega ali prikritega, česar ni mogoče natančno določiti ali v celoti razložiti – prav tako pa ne upati, da bo to kdaj mogoče do konca opredeliti ali pojasniti. Simboli namreč niso dosegli vi razumskega, zato nas usmerjajo k idejam, ki so onkraj dosega razuma.

Reference

- Artnik Knibbe, Tjaši.** 2016. *Ranljiva: zgodbe z Jakobove poti (El Camino de Santiago), 850 km dolge poti prisotnosti, prebujenosti in miline.* Ljubljana: Remco Knibbe.
- Baumgartner, Konrad.** 1994. Romanje in pobožnost v napštem času. *Bogoslovni vestnik* 54, št. 4:289–297.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno.* Ljubljana: Krtina.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Boff, Leonardo.** 1990. *Zakramenti življenja in življenje zakramentov.* Celje: Mohorjeva družba.
- Brumec, Snežana.** 2016. *Camino.* Slovenske Konjice: samozaložba.
- . 2021. The Camino de Santiago in Late Modernity: Examining Transformative Aftereffects of the Pilgrimage Experience. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 9, št. 6.
- . 2022. Life changes after the Camino de Santiago pilgrimage, including a deeper sense of spirituality. *Journal for the Study of Spirituality* 12, št. 1:20–35.
- Brumec, Snežana, in Nikolaj Aracki Rosenfeld.** 2021. Primerjava življenjskih sprememb po romanju in po ob smrtnih izkušnjah. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:395–710.
- Brumec, Snežana, Miran Lavrič in Andrej Naterer.** 2023. Exceptional human experiences among pilgrims on the Camino de Santiago: A typology of experiences and transformative aftereffects. *Psychology of Religion and Spirituality* 15, št. 4:605–617.
- Chemin, Eduardo.** 2011. *Pilgrimage in a Secular Age.* Doktorska disertacija. University of Exeter.
- Chevalier, Jean, in Alain Gheerbrant.** 1995. *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila.* Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Farias, Miguel, Thomas J. Coleman III, James E. Bartlett, Lluís Oviedo, Pedro Soares, Tiago Santos in Maria del Carmen Bas.** 2019. Atheists on the Santiago Way: Examining Motivations to Go On Pilgrimage. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 80, št. 1:28–44.
- Geertz, Clifford.** 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays.* New York: Basic Books.
- Gliha, Franc.** 2018. *Camino de Santiago: V dveh delih.* Grosuplje: Ekonos.
- Gričnik, Ivan.** 2014. *Moj Camino.* Maribor: Ognjišče.
- . 2018. *Od Santiaga do Assisija.* Maribor: Ognjišče.
- Grešak, Mojca.** 2017. *In smo šle: mame in hčere na Caminu.* Tržič: samozaložba.
- Jernejčič, Nataša.** 2014. *Moja pot: Camino de Santiago.* Kranj: samozaložba.
- Jung, Carl G.** 2003. *Človek in njegovi simboli.* Ljubljana: Mladinska knjiga Založba.
- Killgrove, Kristina.** 2017. Archaeologists Uncover The Skeleton Of A Medieval Christian Pilgrim With Leprosy. *Forbes*. 26. 1. <https://www.forbes.com/sites/kristinakilgrove/2017/01/26/skeleton-and-artifacts-expose-medieval-christian-pilgrim-with-leprosy/#459a4a4f70b7> (pridobljeno 21. 1. 2023).
- Klug, Mojca.** 2018. *Camino Frances: Moj poskus pobega od ‚brezsmislov‘ sodobne družbe.* Maribor: Kopija – nova.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and Tillich's theory of symbols. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:311–325.
- . 2022. Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:781–798.

- Lavrič, Miran, Snežana Brumec in Andrej Naterer.** 2021. Exceptional human experiences among pilgrims on the Camino de Santiago: A study of self-reported experiences and transformative aftereffects. *International Journal of Transpersonal Studies* 40, št. 2.
- Lepej Bašelj, Staša.** 2009. *Camino: moja samotna pot ali čiščenje duše in telesa po žensko*. Ljubljana: Jutro.
- Luckmann, Thomas.** 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Ljubljana: Študentska založba.
- MacLaine, Shirley.** 2007. *Camino: po stezi zvezd*. Maribor: Obzorja.
- Novak, Nace.** 2004. *Camino: Od Nove Gorice do Kompostele*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Oviedo, Lluís, Scarlet de Courcier in Miguel Farias.** 2014. Rise of Pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of Change or Religious Revival? *Review of Religious Research* 56, št. 3:433–442.
- Peirce, Charles Sanders.** 2004. *Izbrani spisi o teoriji znaka in pomena ter pragmatizmu*. Ljubljana.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Pilgrim's Reception Office.** 2023. Información Estadística Oficina Peregrino para 2022 hasta diciembre. Pilgrim's Reception Office. <https://oficinadelperegrino.com/en/statistics-2/> (pridobljeno 21. 7. 2023)
- Potdevin, Jean-Marc.** 2013. *Resetiran: Mistična izkušnja poslovneža na pešpoti v Kompostelo*. Ljubljana: Družina.
- Remškar, Eva.** 2017. *In smo šle: mame in hčere na Caminu*. Tržič: samozaložba.
- Rosenberg, Alfons.** 1987. *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rufin, Jean-Cristopher.** 2015. *Večna Jakobova pot: nisem se ji mogel upreti*. Ljubljana: Modrijan.
- Schnell, Tatjana, in Sara Pali.** 2013. Pilgrimage Today: The Meaning Making Potential of Ritual. *Mental Health, Religion and Culture* 16, št. 9:887–902. <https://doi.org/10.1080/13674676.2013.766449>.
- Škarja, Petra.** 2017. *Camino: od suženjstva do svobode*. Novo mesto: SKA Izobraževanja.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vranjek, Bojana.** 2015. *Camino: mistika nevidnega sveta*. Slovenj Gradec: samozaložba.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

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

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

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

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

Alojzije Čondić. *Bijahu postojani (Dj 2,42)*. Split: Katolička izdavačka kuća i časopis Crkva u svijetu, 2023. 384 str. ISBN 978-953-8429-20-0.

Delo *Bijahu postojani (Dj 2,42)* je napisal pastoralni teolog dr. Alojzije Čondić. Pastoralno teologijo je študiral na Papeški univerzi v Lateranu v Rimu. Danes predava pastoralno teologijo na Teološki fakulteti v Splitu. Napisal je nekaj knjig ter vrsto znanstvenih in strokovnih članov s teološko-pastoralnega področja.

Avtor v obsežni knjigi predstavlja zgodovinski pogled na župnijo, njeno stanje danes in pogled v prihodnost. Za župnijo pravimo, da je osnovna celica pastoralnega življenja. Kakor v preteklosti tudi danes doživlja spremembe in išče poti za prihodnost. Recenzent prof. dr. Ivan Bodrožić pravi, da knjiga s teološko-pastoralnega vidika predstavlja analitično-strateški pristop k župnijski skupnosti. Ob predstavitvi temeljnih dimenzij zgodovine in razvoja župnije avtor osvetli smisel sodobne pastore in perspektive v kontekstu sodobne evangelizacije, misijonske razgibanosti in sinodalnosti.

Knjigo sestavljajo trije deli. Večina prvega dela je namenjena svetopisemskim koreninam in zgodovinskemu razvoju. V drugem poglavju avtor spregovori o temeljih župnije, v tretjem pa o evangelizacijsko-misijonski obliki župnijske skupnosti.

V prvem delu je zgodovinski prerez, v katerem so predstavljeni temelji žu-

pnijskega občestva. Avtor v novozaveznih spisih išče elemente, ki bi lahko služili kot temelji bodočega župnijskega občestva. V svoji predstavitvi se ustavlja ob ključnih zgodovinskih obdobjih in prelomnicah, kot je srednji vek v svojem zgodnjem obdobju, pa tudi kasneje – vse do 15. stoletja. Kar nekaj strani je posvečenih tridentinskemu koncilu: za župnijsko pastoralo je uvedel precej temeljnih načel (pravno-teritorialno pojmovanje župnije). Avtor v nadaljevanju preide na zgodovinsko-pastoralni pogled na župnijo na Hrvaškem in predstavlja prehod od srednjeveškega pojmovanja župnije v moderno dobo. Dotika se tudi aktualnih obdobjih, kot je župnijska pastorela v času komunizma, obdobje drugega vatikanskega koncila in nastanka samostojne hrvaške države. V zadnjem delu prvega poglavja je predstavljenih nekaj oblik župnijske skupnosti: tradicionalna župnija, personalne župnije, župnija kot oznanjevalka Besede ipd. Avtor v tem delu predstavlja različne pastoralne modele. Pri tem je previden, saj se zaveda, da noben model ni popoln.

V drugem delu najdemo razlago samih temeljev župnijskega občestva. Poudarjeno je dejstvo, da je ustanovitelj Cerkev Jezus Kristus. V nadaljevanju predstavlja službo škofa in krajevne Cerkev. Avtor zelo dinamično in plastično prikazuje spremembe, ki jih prinaša aktualni način življenja – župnija v klasičnem pomenu besede je vedno manj klasična. Osrednja tema tega poglavja

je kristološki vidik župnije, teologija župnije kot euharistična skupnost. V sklopu tega spregovori tudi o gibanjih, ki sooblikujejo življenjski utrip župnije. V podnaslovu, kjer govori o pastirski službi in laikih, omenja tudi krizo duhovnih poklicev danes. Biti moramo realisti – glede na razmere in starostno strukturo duhovnikov. Naslednja tema, v katero se avtor poglobi, je sinoda, sinodalnost. V uvodu razlaga, da ne gre za popolno novost, ampak za poglobitev pojma, da bi Cerkev res postala sinodalna. Sinodalnost, kar pomeni ‚skupna hoja‘, je dejansko rdeča nit skozi celotno zgodovino. Res pa je, da so papeži po drugem vatikanskem koncilu to dinamiko in pojmovanje poglobili. O pomenu sinodalnosti je govoril že blaženi papež Pavel VI. Sveti Janez Pavel II. pa je zares dokazal, da se kolegialna pastoralna odgovornost na sinodi tudi lahko izrazi. Papež Frančišek je to misel o pomenu sinodalnosti nadgradil in jo dejansko udejanjil: Sinoda o zakonski zvezi in družini (2014–2015), Sinoda o mladih (2018) in Sinoda o Amazoniji (2019). Želja papeža Frančiška je, da bi bili v proces sinodalne poti vključeni vsi. V sklepnem delu drugega poglavja je avtor dokaj osebno, ko pravi, da če kdo v pastoralnem življenju misli, da je vse, kar dela, najbolje (da dela popolno), kot pastoralni delavec ne spoštuje in ne upošteva nikogar, ne vidi nikogar: ne razume, da so naše moči, človek in svet omejeni – in s takim načinom delovanja, ne more oblikovati župnije v duhu sinodalnosti.

V tretjem delu je predstavljena evangelizacijsko-misijska oblika župnijske skupnosti. Ko govori o župniji, se avtor zaveda, da ne gre samo za ‚organizacijo‘, ampak za poklic – da gre za vero v Jezusa Kristusa. Župnija ni statična – župnija

je skupnost na poti odrešenja. Smisel pastorale je, da vsakemu človeku, prežetemu z vero in upanjem, pomaga doživeti Boga. In to še toliko bolj, ker živi v svetu, ki je ideološko in družbeno izpraznjen. Krščanstvo tako ni samo humanizem, etika in moralnost – krščanstvo je mistika, vsakodnevni boj, odkrivanje in poglobljanje v božje globine svetosti: poskus doživeti skrivnost Jezusa Kristusa kot sopotnika na življenjskem potovanju. Za izhodišče tretjega dela se avtor sprašuje, ali obstoječe pastoralne prakse in župnijska strukturiranost odgovarjajo potrebam časa, v katerem živimo. Narava pastoralnega dela se namreč spreminja. Nekoč je bila tradicionalna oblika župnije usmerjena v podeljevanje zakramentov – to je bila neka ustaljena praksa –, manj pa v občestveno življenje in v molitveno poslušanje božje besede. Avtor vse bolj prihaja do spoznanja, da je misijonski način pastoralnega delovanja tisti pravi, ki bo vero uspel prenesti iz generacije v generacijo. Potemtakem župnija ni v zatonu, treba je le pregledati življenje in delo ter poiskati nov model ali pa poglobiti katerega od že obstoječih. Tudi sodobni način življenja ima na pastoralne aktivnosti svoj vpliv. Nekoč so ljudje živeli in delali na področju svoje župnije, danes pa živijo v eni župniji, delajo v drugi, otroci hodiijo v šolo v tretji župniji, trgovine so v četrti. In ob vseh sodobnih medijih ljudje bolje poznajo utrip življenja Cerkve v svetu kot v domači župniji. Tako si župnijske skupnosti ne moremo več predstavljati kot piramidalno urejene skupnosti – to bi njeno rast upočasnilo –, ampak kot skupnost, ki je v smislu sinodalnosti misijonska. Izvedba tega pa ni naloga le duhovnikov, ampak tudi laikov. Tako vsi na svoj način enodušno sodelu-

jejo v evangelizaciji (LG, tč. 32). Avtor kot Hrvat lahko kompetentno ocenjuje stanje v Cerkvi na Hrvaškem. Opaža, da individualizacija družbe, pa tudi dekristjanizacija župnijsko rast v smislu skupnosti vernikov otežujeta. Rešitev za to vidi v uvajanju misionarsko-evangelizacijske oblike pastorale. Gre za prehod iz masovnega pastoralnega delovanja v manjša občestva, oaze. Avtor se zaveda, da niti pastoralne preнове niti sinodalnosti ne moremo doseči čez noč. Pri tem gre za ‚proces transformacije‘, ki potrebuje čas in vztrajno delo. V tem okviru poudarja pomen pastoralnega spreobrnjenja. Tu je temeljno vprašanje, ali so se župnijske skupnosti sposobne odpreti vodstvu Božje besede ali še vedno samo slepo varujejo neživiljenjski tradicionalizem. Avtor vidi prihodnost poslanstva novih župnijskih občestev v re-vitalizaciji prvega oznanila in kerigme (pridiga, pričevanje, dialog), pa tudi dru-

žine in misijonarske mentalitete. Kljub vsem razmislekom je na koncu, v sklepu tretjega dela, izpostavljena vloga župnika, ki ni le službeni predstavnik župnijske skupnosti, ampak je najprej služabnik in zakramentalni predstavnik Jezusa Kristusa – ker obhaja najsvetejše skrivnosti Jezusa Kristusa.

Knjiga *Bijahu postojani (Dj 2,42)* ni le zgodovinski pregled, ni samo predstavitev pastoralnih cerkvenih dokumentov, ampak je konkretno iskanje ‚izhodov‘ iz trenutne pastoralne situacije. To pomeni, da smo v času hitrih družbenih sprememb podvrženi tudi iskanju novih pastoralnih modulov – v bistvu gre za iskanje novih poti do človeka. Kot rdeča nit celotne knjige, celotne zgodovine ostaja vprašanje evangelizacije danes in jutri. Knjiga tako lahko služi tudi kot dober priročnik za iskanje novih poti.

Andrej Šegula

Zasluzni prof. dr. Ciril Sorč (8. 5. 1948 – 7. 12. 2023)



Pred praznikom Brezmadežnega spočetja Device Marije, 7. decembra 2023, je Bog poklical k sebi svojega zvestega služabnika, duhovnika, zaslužnega prof. dr. Cirila Sorča. Bil je rojen 8. 5. 1948 v Stomažu v Vipavski dolini. Osnovno šolo je obiskoval v Stomažu (1955–1963), potem pa klasično gimnazijo na Srednji verski šoli v Vipavi (1963–1967). Vpisal se je v bogoslovno semenišče in študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani (1967–1973). V duhovnika je bil posvečen 29. 6. 1972 v Idriji.

1. Rodovitno delovanje

Duhovnik Ciril Sorč je bil kaplan v Izoli (1972–1976), župnijski upravitelj na Vojskem (1976–1977), nato spiritual v Malem semenišču v Vipavi (1977–1983) in župnik v Knežaku (1983–1988). Od 1985 do 2012 je poučeval na Teološki fakulteti v Ljubljani. Vmes je bil eno leto na izpopolnjevanju v Rimu (1988–1989). Kot docent (1989–1994), izredni (1994–2003) in redni profesor (2003–2012) je predaval dogmatično teologijo. Hkrati je bil duhovni pomočnik v Ilirski Bistrici (1989–2013), v Postojni in Studenem, Slavini in Matenji vasi ter v Orehku pri Postojni (2013–2017). Leta 2017 se je preselil v duhovniški dom v Šempeter. Tam je še naprej ustvarjal, pisal in molil – s pogledom na Svetogorsko Kraljico.

S prijateljem Cirilom sva kot mlada duhovnika delovala v vipavskem semenišču. Ob službenih dolžnostih sva se pripravljala na doktorat pri prof. Antonu Strletu. Nato sva bila kmalu poklicana na Teološko fakulteto in tam prevzela predmete dogmatične teologije svojih učiteljev prof. Antona Strleta in prof. Antona Nadraha. Dobra tri desetletja sva skupaj orala isto brazdo. Vsak od naju se je veselil uspehov drugega. Ko je lani obhajal zlato mašo, me je povabil za pridigarja.

V enainpetdesetih letih duhovništva je gospod Ciril opravil velikansko delo. Posvetil se je nadvse očarljivemu raziskovanju skrivnosti Boga. Kot marljiva čebelica je nabiral modrost in jo nesebično podarjal tako bogoslovcem in duhovnikom na Teološki fakulteti kakor vernikom v dušnem pastirstvu.

Ciril Sorč je napisal disertacijo o teologiji upanja pri nemškem teologu Jürgenju Moltmannu. Vse življenje je preučeval upanje in ga predložil kot zanesljivo vodilo ne le za sedanje življenje, ampak tudi kot pričakovanje dokončne prihodnosti človeka, sveta in stvarstva. To pričakovanje je utemeljeno v troedinem Bogu. Po pravi smemo reči, da je skrivnost Svete Trojice v samem središču Sorčeve teologije. Njegovo neutrudno raziskovanje ni zgolj razumsko, ampak je predvsem izraz molitve in češčenja, je dejanje občudovanja in zahvaljevanja, je odprtost srca in duha. Za vodilo je imel »besede zdravega nauka« (2 Tim 1,13) v Cerkvi, ki je »steber in opornik resnice« (1 Tim 3,15).

2. Samostojne publikacije

Dr. Ciril Sorč je napisal 21 knjig:

1. *Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja*, Družina, Vipava 1980, 268 str.
2. *Prihodnost sveta in človeka. Eshatologija*, Družina, Ljubljana 1987, 207 str., razširjena izdaja: *Eshatologija. Dovršitev sveta in človeka*. Spremna beseda Anton Strle (5–10), Družina, Ljubljana ²1997, 244 str.
3. *Živi Bog. Nauk o Sveti Trojici*, Družina, Ljubljana 1991, 283 str., popravljena in razširjena izd. ²2000, 278 str.
4. *Bog ima srce tudi zate*, Katehetski center, Ljubljana 1993, 56 str.
5. *Sveti Duh. Polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, 263 str.
6. *Človek v srcu Boga. Velikonočna skrivnost, razodetje božje ljubezni*, Dravljje, Ljubljana 1996, 95 str.
7. *Krščansko upanje. Daljnosežnost našega upanja*, Salve, Ljubljana 1997, 188 str.
8. *Duh življenja*, Družina, Ljubljana 1998, 244 str.
9. *Priročnik dogmatične teologije* (urednik in soavtor), Družina, Ljubljana, 2003, dva zvezka.
10. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Lit, Münster 2004, 207 str.
11. *Velikonočna skrivnost. Razodetje Božjega Srca*, Dravljje, Ljubljana 2005, 127 str., druga dopolnjena izd. 2013, 135 str.
12. *V prostranstvu Svete Trojice. Hermenevtična načela trinitarizacije*, Družina, Ljubljana 2006, 171 str.
13. *Od kod in kam? Stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti*, Družina in Teološka fakulteta, Ljubljana 2007, 235 str.
14. *Bog, ki daje krila. Temelj in vsebina krščanskega upanja*, Družina, Ljubljana 2008, 144 str.

15. *Povabljeni v Božje globine. Prispevek k trinitarični duhovnosti*, Teološka fakulteta, Ljubljana 2011, 253 str., druga, dopolnjena izd. 2012, 256 str.
16. *Uskrsno otajstvo. Otkrivenje Božjega srca*, Teovizija, Zagreb 2014, 146 str.
17. *Verujem, torej sem. Zakonitosti krščanske vere*, Družina, Ljubljana 2015, 123 str.
18. *Iz ljubezni za ljubezen. Prispevek k trinitarični antropologiji*, Teološka fakulteta, Ljubljana 2017, 414 str.
19. *Neizmerna moč dotika. Premislek o mestu dotika v krščanskem življenju*, Družina, Ljubljana 2018, 189 str.
20. *Upanje, seme prihodnosti*, Salve, Ljubljana 2020, 166 str.
21. *Bog v iskanju človeka*, Salve, Ljubljana 2023, 144 str.

Za študente je pripravil dva učbenika:

1. *Krščansko bivanje v veri, upanju in ljubezni. Nauk o božjih krepostih*, Ljubljana 2001, 214 str.
2. *Vera, upanje, ljubezen. Ogrodje krščanske eksistence*, Ljubljana 2010, 133 str.

3. Mentorstvo in uredništvo

Kot pedagog je bil mentor pri petih doktoratih, sedmih magisterijih (somentor pri treh) in 43 diplomah (somentor pri 23).

Pogosto je predaval v domovini in tujini. Sodeloval na mednarodnih simpozijih in konferencah: v Beogradu (1989), Rimu (1989, 1998, 1999, 2001, 2002), Valenciji v Španiji (1999, 2002), Budimpešti (2000), kot predavatelj gost v Regensburgu (1996), Leuvenu v Belgiji (2003) in v Gradcu (2001). V akademskem letu 1997/1998 je predaval na Teološki fakulteti Univerze za severno Italijo v Milanu na oddelku v Vidmu (Udine).

Njegove knjige, razprave in članki so bili izdani v inozemskih revijah (v nemškem, italijanskem, poljskem, slovaškem, hrvaškem in španskem jeziku). V Sloveniji so njegove strokovne in poljudne članke objavljale te revije in glasila: *Bogoslovni vestnik*, *Communio–Kristjanova obzorja* in Mednarodna katoliška revija *Communio*, *Božje okolje*, *Tretji dan*, *V edinosti*, *Cerkev v sedanjem svetu*, *Družina*, *Naša kateheza*, *Oznanjevalec*, *Prijatelj*, *Svetogorska Kraljica*. Številni so njegovi strokovni sestavki v enciklopediji in leksikonu, kjer je predstavil znane slovenske osebnosti.

Štiri leta je bil glavni urednik znanstvene revije *Bogoslovni vestnik*. Bil je član uredniškega odbora revije *Communio–Kristjanova obzorja* (1991–1999) in slovenske izdaje Mednarodne katoliške revije *Communio* (od 1999 do smrti). Udeleževal se je mednarodnih srečanj te revije. Bil je član Znanstvenega sveta revije *Bogoslovska smotra* (Teološka fakulteta Zagreb), član Evropske družbe za katoliško teologijo in član Sveta krščanskih Cerkva. Bil je tudi odličen poznavalec slovanskih bratov sv. Cirila in Metoda, sozavetnikov Evrope, ki sta »s svojim misijonarskim

delom med slovanskimi narodi »prehitevala« pojmovanje in napredovanje označevanja evangelija«.

Bil je predstojnik Katedre za dogmatično teologijo in Instituta za sistematično teologijo. S svojo blago besedo in ponižno dobroto je obzirno povezoval kolege. Vodil je dva vidna projekta: *Priročnik dogmatične teologije* (2003) in *Stoletni sadovi. Prispevki dogmatične teologije na stoletnem drevesu Teološke fakultete Univerze v Ljubljani* (2019).

Zamisel za ta jubileji zbornik je bila Sorčeva. Domiselno je zasnoval naslov in tri dele: Sadovi preteklosti, Sadovi sedanosti, Podarjeni sadovi. V slednjem so navzoči ugledni možje: Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Jürgen Moltmann idr. Zaslužni papež Benedikt XVI. se je 4. 2. 2000 pisno zahvalil za možnost sodelovanja: »Prisrčno se zahvaljujem, da ste v zborniku ob stoletnici obstoja Teološke fakultete objavili tri moja besedila. Veselim se, da sem s tem tako rekoč sprejet na vašo fakulteto. Prisrčne pozdrave in želje za blagoslov, Vaš Benedikt XVI.«

4. Slovo

Sobratje v duhovniškem domu v Šempetru so se od g. Cirila poslovili v ponedeljek, 11. decembra 2023, ob 10. uri. Somaševanje je vodil gen. vikar Slavko Rebec. Rekviem in pogreb sta bila v domači župniji Stomaž ob 14. uri. Sv. mašo zadušnico je vodil škof Jurij Bizjak. Ob njem sta bila škof Andrej Glavan, Sorčev sošolec, in nadškof Marjan Turnšek. Somaševalo je štirideset duhovnikov. Škof Jurij Bizjak je v pridigi orisal Sorčevo življenjsko pot in delovanje: »Gospod Ciril je bil uravnotežen in samozavesten človek, globok in temeljit mislec, stanoviten in vztrajen predavatelj, prijazen in potrpežljiv predstojnik. O njem veljajo besede psalmista: 'Blagor možu, ki se veseli Gospodove postave in jo premišljuje podnevi in ponoči. On je kakor drevo, zasajeno ob potokih voda, ki daje sad ob svojem času in njegovo listje ne ovne' (Ps 1,1–3).«

Sledilo je šest zahvalnih govorov. Sobratje in verniki so pokojnemu izrazili hvaležnost za njegovo dobroto. Gospod Ciril je izpolnil dve poslanstvi: bil je pastir in učitelj, globoko zakoreninjen v Bogu. Vse svoje življenje je deloval v pastoralni. A njegovo glavno opravilo je bil študij svetih znanosti, zlasti preučevanje in poučevanje eshatologije, božanske kreposti upanja, skrivnosti Svete Trojice in Kristusove velikonočne skrivnosti. V svoji zadnji knjigi *Bog v iskanju človeka*, ki je izšla tik pred njegovim odhodom, je zapisal: »Velikonočna skrivnost je razodetje Božjega srca: srca Boga Očeta in Sina in Svetega Duha. ... Večkrat bi morali stopiti na ta razgledni stolp ljubezni in se s tega razgledišča ozreti na vse vse, kar nas obdaja; to je prava razgledna točka.«

Dragi brat Ciril, dosegel si najvišje razgledišče. Pred prestolom Svete Trojice prosi za nas. Troedini Bog sam bodi Tvoje plačilo!

Anton Štrukelj

Marja Avberšek Platiša

Obravnava telesnih zaznav pri mladostnikih v relacijski družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XI, 307, VI str. <https://repositorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=142742&lang=slv>

Marja Avberšek Platiša se v svoji doktorski disertaciji posveča vprašanju telesnih zaznav pri mladostnikih, njihovi povezavi z notranjim čustvenim svetom mladostnikov ter obravnavi teh zaznav v relacijski družinski terapiji. Disertacija odseva pomembnost raziskovanja telesnih zaznav. Vrhunska literatura o psihološki travmi je ena najbolj cenjenih knjig na tem področju – *Telo pomni* priznanega avtorja Bessela van der Kolka, ki opisuje, kako se posamezne izkušnje, zlasti travmatične, odražajo in vpisujejo v telo posameznika. Disertacija to tematiko razvija s poglobljenim proučevanjem, na kakšen način mladostniki telesne senzacije dojemajo in procesirajo v kontekstu svojega psihosocialnega razvoja. Raziskava se osredotoča na obdobje razvoja v adolescenci, in sicer zlasti na zgodnje obdobje adolescence, ko mladostniki ustreznih mehanizmov za prepoznavanje in uravnavanje telesnih sprememb še niso povsem izoblikovali. Poseben poudarek pri zaznavanju telesa je na razlikah med mlajšimi in starejšimi mladostniki ter povezavi tega vidika s čustvenim doživljanjem.

Doktorska disertacija pa se osredotoča tudi na obravnavo telesnih zaznav v relacijski družinski terapiji. Gre za novejši psihoterapevtski pristop, ki posameznika razume znotraj konteksta sistemskih, medosebnih in intrapsihičnih fenomenov, osrednjo težo pa daje tudi regulaciji čustev oz. afektov – te pojmuje kot psihobiološka stanja. Kljub dobri teoretični utemeljenosti pomena telesa in čustev v omenjenem psihoterapevtskem pristopu je znotraj pristopa ustrezno empirično preverjanje telesnih zaznav do sedaj manjkalo.

Avtorica je za disertacijo izvedla obsežno raziskavo, v kateri je sodelovalo 792 mladostnikov, razdeljenih v dve skupini – mlajšo (15–20 let) in starejšo (20–25 let). Kvantitativni del študije, dopolnjen s kvalitativnim pristopom, je zajemal več vidikov, kot so zmožnosti zaznavanja telesnih zaznav, izraženost psihosomatskih pritožb ter čustveno procesiranje mladostnikov. Rezultati kvantitativnega dela pričakovani glede razlik med skupinama v oceni notranjega zavedanja sicer niso potrdili. Sta se pa skupini razlikovali v stopnji izraženosti psihosomatskih pritožb – starejši mladostniki so izražali manjše število telesnih (psihosomatskih) pritožb. V obeh skupinah je bila stopnja izraženosti psihosomatskih pritožb obratno povezana z izbranimi dimenzijami ocene notranjega zavedanja. V raziskavi se je potrdila tudi obratna povezanost med čustveno stabilnostjo in splošno izraženostjo telesne simp-

tomatike, podobno tudi med težavnostjo prepoznavanja in opisovanja občutkov ter stopnjo izraženosti. Kvalitativni del raziskave dodatno bogati razumevanje mladostnikovih zaznav telesa, identificira različne vrste telesnih senzacij ter razkriva strategije za opisovanje telesnih zaznav – in odzivanje nanje. Posebna vrednost disertacije se odraža tudi v raziskavi terapevtskih strategij pri obravnavi telesnih senzacij mladostnikov. Avtorica analizira strategije rokovanja s telesnimi zaznavami pri mladostnikih v relacijski družinski terapiji, s poudarkom na identifikaciji korakov v procesu predelovanja teh zaznav.

Kljub izjemnim rezultatom pa avtorica priznava omejitve raziskave, kot so način pridobivanja udeležencev, pridobivanje podatkov ter prilagojenost vprašalnikov za populacijo mladostnikov. Zavedanje omejitev odpira prostor za nadaljnje raziskave in razvoj na tem kompleksnem področju, kjer so povezave med telesnimi zaznavami, čustvenim doživljanjem in terapevtskimi pristopi še vedno predmet intenzivnega raziskovanja. Celostno gledano disertacija ponuja celovit vpogled v pomembnost razumevanja telesnih zaznav v mladostništvu in terapevtske obravnave teh zaznav ter hkrati spodbuja nadaljnje raziskave in razvoj na tem področju.

Robert Cvetek

Damijan Ganc

Etični in procesni vidiki terapevtovega samorazkrivanja v relacijski individualni, zakonski in družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor: Lia Katarina Kompan Ezar. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XII, 256, XXX str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=144542&lang=slv>

Problematika razumevanja terapevtskega odnosa in razmejitev v odnosu je ena od ključnih tem psihoterapije. Terapevtski odnos mora v prvi vrsti zagotavljati varnost in hkrati razvijati čustveno transparentnost in pristnost medosebnega stika. Prav zaradi te dvojne vloge je tako pomembno vzpostaviti jasne razmejitve in profesionalno držo terapevta, ki je odgovoren za ohranjanje klientove integritete. Terapevtski odnos je hkrati tudi zelo oseben in v čustvenem smislu intimen odnos – v njem se razkrivajo najgloblje in najbolj osebne vsebine klientovega življenja in doživljanja. Že dolgo je presežen model terapevta kot čustveno nedostopnega in odmaknjenega opazovalca in interpretira klientovega notranjega sveta – v ospredje namreč stopa zavedanje o pomenu globljega osebnega čustvenega stika, ki omogoča preoblikovanje vzorcev v odnosih pri klientovem doživljanju in delovanju. Ob vzpostavitvi takega odnosa pa je včasih prav, da tudi terapevt vstopi s kakšno bolj osebno informacijo, čustvenim odzivom oziroma samorazkritjem. Ravno zato je raziskovanje etičnih in procesnih vidikov samorazkrivanja terapevta kot terapevtske intervencije v relacijski individualni, zakonski in družinski terapiji nezamenljiv in pomemben znanstveni prispevek. V obsežnem in kompleksnem teoretičnem delu naloge avtor opredeljuje znanstveni pojem ‚terapevtsko samorazkrivanje‘ in predstavlja razvoj pojmovanja terapevtskega odnosa ter vprašanja terapevtovega samorazkrivanja skozi razvoj psihoterapevtske znanosti. Izpostavlja tudi odnos različnih psihoterapevtskih modalitet do uporabe terapevtovega samorazkrivanja v terapevtskem procesu ter temeljne značilnosti in premise relacijske družinske terapije. Pomemben del naloge je tudi opredelitev potencialne uporabnosti intervencije samorazkrivanja v tem terapevtskem modelu in izdelava smernic za etično uporabo terapevtovega samorazkrivanja v terapevtskem procesu. Ključni premik k bolj kompleksnem razumevanju tovrstne intervence avtor osvetljuje prav z nevropsihološkim pojmovanjem pomena avtentične drže terapevta za razvoj varne navezanosti v terapevtskem odnosu – in za doseganje spremembe v terapevtskem procesu.

Empirični del naloge zajema široko kvalitativno in kvantitativno raziskavo vloge terapevtovega samorazkrivanja v relacijski individualni, zakonski in družinski terapiji. Temeljno raziskovalno vprašanje se dotika predvsem razmisleka in raziskav, kakšna je etično ustrezna uporaba terapevtovega samorazkrivanja in kako tega integrirati v terapevtsko delo, da bo pri klientih spodbujalo proces spremembe. Empirični del naloge tvorijo trije raziskovalni sklopi. V prvem sklopu se analizira in preverja pogostost in način uporabe samorazkrivanja relacijskih družinskih terapevtov v okviru Partnerske in družinske posvetovalnice na spletnem forumu Med. Over.Net. Raziskava je identificirala osem kategorij terapevtovega samorazkri-

vanja: (1) razkritje terapevtovega kontratransferja oz. doživljanja ob klientu; (2) razkritje terapevtove identitete, strokovnih kompetenc in kontaktnih podatkov; (3) razkritje terapevtovih strokovnih izkušenj, pogledov in prepričanj; (4) razkritje terapevtovih sposobnosti, dvomov in omejitev; (5) razkritje sorodnosti doživljanja; (6) terapevtove strategije pri spoprijemanju z zahtevno situacijo; (7) terapevtovo razkritje informacij iz zasebnega življenja in (8) terapevtovo razkritje občutkov z namenom opravičila. Pokazalo se je, da so terapevti izrazito pogosteje kakor druge vsebine razkrivali svoje kontratransferno doživljanje ob klientovi stiski.

Drugi raziskovalni sklop vključuje raziskovanje odnosa terapevtov do vprašanja terapevtskega samorazkrivanja in temelji na analizi odgovorov na strukturiran vprašalnik, ki ga je avtor razvil za namene pričujoče naloge. Skozi vprašanja je tako proučil odnos terapevtov do vprašanja terapevtovega samorazkrivanja in njihovih izkušenj v terapevtski praksi. Tudi v tem sklopu se je pokazalo, da terapevti najpogosteje uporabljajo interpersonalna razkritja. Med dejavniki vpliva na terapevtovo samorazkrivanje so bili najvišje ovrednoteni kakovost terapevtskega odnosa, terapevtov intuitivni občutek in občutek varnosti pri terapiji. Motivacija za uporabo samorazkrivanja je bila povezana z nudenjem pomoči klientu, poglobljanjem terapevtskega odnosa ali s spodbujanjem terapevtskega procesa. Pri samorazkrivanju so se pokazale določene razlike glede na tip terapije – tj. individualna, partnerska, družinska, skupinska. Predstavljene so pozitivne in negativne izkušnje terapevtov iz klinične prakse ter vpliv supervizije in treninga na razvoj njihove prakse.

Tretji – zaključni – sklop raziskave vključuje fokusno skupino in tako še dodatno ovrednoti intervencijo terapevtovega samorazkrivanja ter pridobljene rezultate prvih dveh raziskovalnih sklopov. Potrdilo se je, da gre za pomembno, a obenem zahtevno intervencijo, ki jo je treba uporabljati z veliko občutljivostjo za klientove potrebe in hkrati dovolj pogumno, da terapevt z avtentično držo sooblikuje varen terapevtski odnos, v katerem lahko pride do terapevtske spremembe.

Dodatna vrednost naloge je poleg prepričljivega in znanstveno dovršenega pojmovnega okvira izdelava konkretnih smernic za etično ustrezno in procesno učinkovito uporabo terapevtovega samorazkrivanja v relacijski individualni, partnerski in družinski terapiji ter predloga za dopolnitev Etičnega kodeksa Združenja zakonskih in družinskih terapevtov Slovenije.

Lia Katarina Kompan Erzar

Katja Kozlovič

Mrežna soodvisnost med poklicno obremenjenostjo, partnerskim odnosom in vzgojo otrok. Doktorska disertacija. Mentor: Stanko Gerjolj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. XIII, 376, XXXI str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=144380&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Mrežna soodvisnost med poklicno obremenjenostjo, partnerskim odnosom in vzgojo otrok“, ki jo je pripravila in oddala Katja Kozlovič, obsega 360 strani znanstvenega besedila ter 31 strani priloge. Gre za izvirno znanstveno delo, ki obravnava mrežno povezanost med štirimi raziskovalnimi spremenljivkami. Tovrstnih raziskav slovenski in tudi širši prostor na tej ravni in v tej obliki še ne pozna. Zlasti na empirični ravni gre za zelo zahtevno raziskovanje vprašanj, kakšne so povezave med doživljanjem obremenitev pri starših na delovnem mestu in kvaliteto njihovega partnerskega odnosa. V raziskavo so vključena tudi vprašanja, ki obravnavajo dinamiko med čustvenimi in vedenjskimi težavami otrok na eni ter njihovim učnim uspehom na drugi strani.

V procesih kvantitativnega raziskovanja, kjer je sodelovalo 293 zaposlenih staršev iz različnih slovenskih podjetij, ki imajo vsaj enega šolajočega se otroka, starega od 6 do 18 let, in živijo v partnerski zvezi, avtorica preverja povezanosti med štirimi navedenimi spremenljivkami in ugotavlja, da obstaja statistično pomembna povezava tako med poklicno obremenjenostjo in kvaliteto partnerskega odnosa staršev kakor tudi čustvenimi in vedenjskimi težavami njihovih otrok. Obstaja statistično pomembna povezanost med doživljanjem obremenitve na delovnem mestu, kvaliteto partnerskega odnosa staršev ter čustvenimi in vedenjskimi težavami njihovih otrok – učni uspeh pa pomembne statistične povezanosti z ostalimi tremi spremenljivkami ne izkazuje. Pričakovano pa je zaznana statistično pomembna povezanost med učnim uspehom ter čustvenimi in vedenjskimi težavami otrok. Ob tem velja pripomniti, da šolski sistem v Sloveniji procesiranje raziskovalnega vprašanja, ki se navezuje na četrto spremenljivko o učnem uspehu, zaradi zakonitosti ocenjevanja in preverjanja učnega uspeha precej otežuje.

Kvalitativni del raziskave je bil opravljen na vzorcu desetih parov staršev. Intervjuvani starši menijo, da se obremenjenost na delovnem mestu odraža na kvaliteti njihovega partnerskega odnosa, kar se zrcali tudi v njihovem odnosu do otrok – pri negativnih prenosih čutenj so opazne čustvene in vedenjske težave. Tudi pri kvalitativni raziskavi vprašanje učnega uspeha v smislu pomembne povezanosti z ostalimi spremenljivkami ne izstopa.

Rezultati raziskave niso pomembni le za razvoj znanosti, pač pa imajo velik pomen za praktično delo z družinami, in sicer tako v izobraževalne kot terapevtske namene. Zaradi povezanosti in prenosa čutenj iz starševskega na otroški sistem je treba tudi vse vedenjske in čustvene težave, ki se pojavljajo pri otrocih, obravnavati z vidika sistema – v terapevtski proces vključimo oba starša. V povezavi z raziskovanjem vseh ključnih raziskovalnih vprašanj avtorica prepoznava hrepenenje respondentov po sočutnih družinskih odnosih, ki največ prispevajo tudi k manj-

šanju vedenjskih in čustvenih težav otrok ter – kljub relativni obrobni pridobljenih rezultatov – k boljšemu učnemu uspehu.

Stanko Gerjolj

Jasna Klara Lipovšek

Vloga navezanosti otrok in mladostnikov s sladkorno boleznijo tip 1 pri presnovni urejenosti in telesni odzivnosti na stres. Doktorska disertacija. Mentorica: Maja Drobnič Radobuljac; somentor: Christian Gostečnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2023. XIII, 296 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=152595&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Vloga navezanosti otrok in mladostnikov s sladkorno boleznijo tip 1 pri presnovni urejenosti in telesni odzivnosti na stres“ kandidatke Jasne Klare Lipovšek, dr. med., je izvirno znanstveno delo, ki raziskuje, kakšen učinek ima navezanost otrok s sladkorno boleznijo tip 1 (SBT1) na starše za otrokov telesni odziv na stres in posledično za presnovno urejenost bolezni.

SBT1 je ena najbolj razširjenih kroničnih bolezni v otroštvu, pogostnost katere v zadnjih letih narašča. Cilj zdravljenja SBT1 je dobra presnovna urejenost – slabša namreč lahko privede do številnih akutnih in kroničnih zapletov, ki pomembno zmanjšajo zdravje, kvaliteto in dolžino življenja posameznika. Na bolezen samo in na sodelovanje pri zdravljenju vplivajo številni biopsihosocialni dejavniki pri posamezniku samem in v njegovem okolju. Kandidatka preko teorije navezanosti raziskuje vpliv dela psihosocialnih dejavnikov na telesni odziv ob stresu in na presnovno urejenost bolezni pri otroku.

V uvodnem, teoretičnem delu avtorica predstavlja osnove in zadnja spoznanja s področja epidemiologije, etiologije in zdravljenja SBT1, osnove teorije navezanosti in zadnja spoznanja o povezavi med navezanostjo ter psihološkim in telesnim zdravjem. Nazorno predstavlja tudi osnove delovanja stresne osi, njen razvoj pod vplivom psihosocialnih dejavnikov (tudi stresnih življenjskih izkušenj) in zadnja dognanja o povezavi med navezanostjo in delovanjem stresne osi.

V empirično raziskavo je bil vključen 101 otrok in mladostnik s SBT1 (povprečne starosti 11,7 let) ter njihovi starši. Za oceno navezanosti pri otroku je bil uporabljen intervju navezanosti otroka (CAI), za oceno presnovne urejenosti povprečna vrednost glikoziliranega hemoglobina (HbA1c) v krvi, odziv stresne osi pa je bil ocenjen s sinaktenskim testom. Starši so izpolnili vprašalnik demografskih podatkov. Raziskava je predstavljala del večje raziskave – prijavljene na spletni strani ClinicalTrials.gov (pod naslovom „The Influence of Psychobiological Adversity to Children and Adolescents With Type 1 Diabetes“ (NCT02575001)) –, ki je potekala na Pediatrični kliniki UKC Ljubljana.

Rezultati niso pokazali statistično pomembnih razlik v povprečnem HbA1c ter stresni odzivnosti glede na posamezne oblike navezanosti pri otroku – posledično pa je kandidatkinino znanstveno delo pripomoglo k postavitvi nadaljnjih hipotez o vplivu navezanosti staršev na presnovno urejenost SBT1 pri otroku, ki so se v nadaljnjem raziskovalnem delu tudi potrdile. Kandidatkinino delo je bistveno prispevalo k raziskovanju na področju navezanosti in kroničnih bolezni, izjemno pomemben pa je tudi vpliv njenega raziskovalnega dela na klinično obravnavo otrok, mladostnikov in družin s SBT1.

Matjaž Muršič Klenar

Razumevanje sekularne dobe pri Charlesu Taylorju kot napetost med imanenco in transcendenco. Doktorska disertacija. Mentor: Anton Jamnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. V, 202 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=144442&lang=slv>

Disertacija Matjaža Muršiča Klenarja je od sprejetja dispozicije na Univerzi v Ljubljani leta 2017 do oddaje končane naloge v juniju 2022 doživela poseben proces iskanja, zorenja – in na koncu nastanek izvirnega raziskovalnega dela, ki samoniklo in ustvarjalno odgovarja na vprašanje sekularizacije v moderni dobi. Temeljiti študij obširnega opusa kanadskega filozofa Charlesa Taylorja in različnih avtorjev, ki njegovo misel komentirajo in interpretirajo, je Muršiča vodila k jasni in pregledni argumentaciji teze, da se v sekularni dobi – ko se zdi, da je svet zaprt v imanenco – na nov in avtentičen način kaže iskanje transcendence in odpiranje zanjo. Avtor nas v nalogi vodi prek splošnega razumevanja sekularizacije skozi zgodovino – in ob predstavitvi različnih zgodovinskih obdobj tudi sodobnih pogledov – vse do Taylorjevega razumevanja procesa sekularizacije.

Jedro disertacije je osredotočeno na analizo in vrednotenje napetosti, ki v sekularni dobi nastaja med zgolj imanentnim razumevanjem resničnosti, dobrega in smisla ter različnimi vzgibi, ki jih človek doživlja v svojem življenju in mu odpirajo pot k transcendenci. Ob analizi splošnih teorij sekularizacije Muršič posebej izpostavlja Taylorjev izvirni pogled na sekularno dobo – z jasnim poudarkom na spremenjenih pogojih in oblikah verovanja. Začetke teh sprememb Taylor postavlja v čas reforme, ko se po njegovem odstranijo braniki pred nevero: od-čaranje sveta, premik od skupnosti k posamezniku, umik antistrukture, premik od kairosa k zgolj kronosu, premik od pogleda, ki stvarstvo razume kot kozmos, k zgolj tehničnemu razumevanju vesolja. To pa pomeni vzpostavitev sodobnega moralnega reda in ekskluzivnega humanizma, ki svet zapreta v imanentni okvir – ta je na videz za transcendenco zaprt. Toda Matjaž Muršič izvirno in argumentirano prikazuje, da sekularna doba za transcendenco ni zaprta, ampak se zaradi spremenjenih pogojev vere odpirajo nove možnosti religijskih in svetovnonazorskih pogledov, ki v pluralni družbi posameznika vedno znova spodbujajo k razmisleku o smislu bivanja. V navidezni imanenci se človek odpravlja na pot iskanja, na kateri se odkrivajo nove perspektive oziroma nove oblike, ki vodijo do presežnega. Posebej dragocen in izviren je zadnji del naloge, kjer kandidat po temeljiti analizi Taylorjeve filozofske misli o sekularni dobi in njenem vrednotenju nakaže rešitve – oziroma, kako je treba iz določenih struktur in sistemov, ki smo se jih navadili in se v njih počutimo varni, narediti korak k novim oblikam človeških iskanj in ontološkemu hrepenenju po neskončnem in večnem – torej Presežnem. Ta novi prostor presežnega se odpira v izkustvu čudenja in lepote, pa tudi znotraj obrednosti in skupnosti.

Kandidat pri aplikaciji Taylorjeve teorije sekularizacije na konkretno družbo in izzive Cerkve pokaže, da so pri novih oblikah duhovnih iskanjih prav občestvenost,

socialna dejavnost in dialog ključnega pomena, da sodobni človek stopi na pot Presežnega oziroma, da se ‚odlepi‘ od zgolj empirističnega, tehničnega pogleda na življenje (kjer je vse določeno, obvladano in nadzorovano) in odpre za svet skrivnostnega in Lepote. Prav komunitarna razsežnost bivanja je izviren prostor nove govornice in umevanja pomena jezika, kjer se ustvarjajo pogoji, da sodobni iskalec na nov način izrazi svoje bivanjsko hrepenenje po Presežnem – prisluhne govornici, ki razkriva upanje in pogloblja zavest, da njegovo ‚obličje‘ ni izgubljeno v brezimni množici.

Naloga Matjaža Muršiča je izviren znanstvenoraziskovalni prispevek pri razumevanju in vrednotenju sekularizacije, v kateri se sodobna zahodna družba nahaja. Avtor naloge ves čas ustvarjalno in argumentirano dokazuje, da je prav sodobno obdobje izziv za odkrivanje mnogih znamenj upanja, kjer se Božje iskanje človeka srečuje s človeškim hrepenenjem po Presežnem. Ali kot je zapisal sveti Avguštín v Izpovedih (X, 27): »Vabil si in klical – in prebil si mojo gluhoto. Bliskal in žarel si – in pregnal si mojo slepoto. ... Dotaknil si se me – in zagorel sem po tvojem miru.«

Matjaž Muršič Klenar je skozi celoten proces pisanja naloge odkrival sledi tega iskanja, jih argumentirano predstavil ter ob odprtih vprašanjih pokazal tudi na izvirne rešitve. Menim, da mu je konkretno pastoralno delo na različnih področjih in okoljih (kljub velikim obremenitvam in daljšim odsotnostim) bilo ves čas v spodbudo, da je njegova znanstvena misel zelo stvarna, dialoška – in blizu konkretnemu človeku.

Anton Jamnik

Andrej Omulec

Povezava psihosocialnega razvoja s stili starševske vzgoje ter njegovo spodbujanje v relacijski družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Cvetek. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XIII, 254 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=143931&lang=slv>

Doktorsko delo Andreja Omulca predstavlja obsežno in temeljito raziskavo, ki se ukvarja s kompleksno povezavo med psihosocialnim razvojem, starševskimi vzgojnimi stili ter terapevtskim pristopom relacijske zakonske in družinske terapije. Disertacija izhaja iz temeljne teze, da so starševski vzgojni stili eden od ključnih dejavnikov, ki vplivajo na psihosocialni razvoj – pri čemer lahko relacijska družinska terapija predstavlja spodbujevalni kontekst za optimalen razvoj posameznika skozi različna življenjska obdobja. Relacijska družinska terapija je novejši psihoterapevtski pristop, ki posameznika razume v kontekstu sistemskih, medosebnih in intrapsihičnih fenomenov, osrednjo težo pa daje družinskim odnosom ter regulaciji čustev oz. afektov. Kljub temu, da relacijski družinski model velik pomen pripisuje zgodnejšim odnosom med otrokom in skrbniki ter njihovemu spreminjanju, pa do sedaj glede učinka na uspešnost razrešitve razvojnih stadijev ni bil ovrednoten. Andrej Omulec se je v svoji disertaciji osredotočil ravno na to – konkretnije na vrednotenje relacijske družinske terapije glede uspešnosti pri razrešitvi stadijev psihosocialnega razvoja po Eriku Eriksonu oz. izvedbi razvojnih nalog, ki jih posamezen stadij zahteva.

Teoretični del disertacije izčrpno predstavlja osnove Eriksonove teorije o osmih stadijih psihosocialnega razvoja, pri čemer poudarja ključne elemente, kot so identiteta, intimnost, generativnost in modrost. Hkrati sistematično vpeljuje razumevanje starševskih vzgojnih stilov ter opredeljuje pomen analize notranjih konstruktov primarnih odnosov za razumevanje temeljnega afekta posameznika.

Raziskovalni del disertacije obsega dva kvantitativna dela. Prvi, splošnejši, je izveden na kar 502 udeležencih, in uporablja dva kakovostna vprašalnika, ki merita starševske vzgojne sloge ter faze psihosocialnega razvoja. Avtor v tem delu raziskave identificira pomembne povezave med avtoritativnimi, avtoritarnimi in permisivnimi vzgojnimi stili staršev ter prehodom skozi različna razvojna obdobja posameznika. Poglobljena analiza rezultatov kaže na statistično pomembne povezave med vzgojnimi stili in različnimi fazami, pri čemer izstopajo kompleksnosti, povezane z zaupanjem, nezaupanjem, sramom, dvomom ter identiteto v zgodnjem otroštvu in puberteti. Konkretneje avtor na primer izpostavlja trend, da osebe, pri katerih je bil vzgojni stil staršev avtoritarni, posamezne razvojne faze prehajajo nekoliko težje. Zanimive so tudi ugotovitve glede permisivne vzgoje. Ta je povezana z večjim zaupanjem v najzgodnejšem razvojnem obdobju, sicer pa pomeni večinoma slabše izide kasnejših razvojnih faz.

Drugi del raziskave vključuje 86 udeležencev, razdeljenih v dve skupini – s ciljem proučevanja vpliva relacijske zakonske in družinske terapije na psihosocialni razvoj. Ugotovitve kažejo na statistično pomembne izboljšave v psihosocialnem raz-

voju posameznikov, ki so sodelovali v terapevtskem procesu. Avtor je primerjal skupino udeležencev s problemi, ki so jih razreševali z relacijsko družinsko terapijo (eksperimentalna skupina), in skupino udeležencev brez izrazitih problemov – in brez terapije (kontrolna skupina). Na začetku raziskovalnega procesa je imela eksperimentalna skupina glede na kontrolno skupino statistično pomembno bistveno slabše izide posameznih razvojnih stadijev po Eriksonu oz. je v posameznih stadijih naloge osvojila slabše. Na koncu raziskovalnega procesa pa je prišlo v eksperimentalni skupini do izboljšanja in izenačenja s kontrolno skupino skoraj pri vseh merjenih vidikih, razen za fazo mlade odrasle osebe – pri tem je treba upoštevati, da gre za dokaj pozen stadij in tudi, da je bila terapija časovno omejena. Taki pozitivni rezultati relacijske družinske terapije pomenijo pomemben argument za njeno uporabo pri težavah v psihosocialnem razvoju posameznikov.

Pomembnost doktorske disertacije izhaja iz njenega velikega prispevka k razširitvi znanstvenega razumevanja kompleksnih dinamik, ki vplivajo na psihosocialni razvoj posameznikov. S povezovanjem Eriksonove teorije s starševskimi vzgojnimi stili in učinkovitostjo relacijske družinske terapije avtor prispeva k boljšemu razumevanju povezav med temi ključnimi elementi človekovega življenja. Disertacija prav tako odpira pomembna vprašanja o vlogi terapevtskih intervencij in poudarja potencial relacijske družinske terapije za spodbujanje pozitivnega psihosocialnega razvoja. Z izčrпно analizo rezultatov kvantitativnih raziskav, ki podpirajo teoretične koncepte, je ta študija ne le izvirna, temveč tudi praktično usmerjena. Ponuja dragocene smernice za strokovnjake s področja družinske terapije in vzgoje.

Robert Cvetek

Metka Skubic

Doživljanje materinstva in podporni model terapevtske obravnave na prehodu v starševstvo pri ženskah z izkušnjo rojstva otroka s carskim rezom. Doktorska disertacija. Mentorica: Barbara Simonič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2023. XIV, 532 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=145811&lang=slv>

Doktorska disertacija Metke Skubic z naslovom „Doživljanje materinstva in podporni model terapevtske obravnave na prehodu v starševstvo pri ženskah z izkušnjo rojstva otroka s carskim rezom“ je izvirni znanstveni prispevek na področju raziskovanja porodne izkušnje in s tem prehoda v starševstvo. Tega lahko zaznamujejo različne okoliščine ter dinamike z različnimi razsežnostmi vplivanja tako na prehod kot tudi na samega otroka. V tem kontekstu disertacija raziskuje tudi možnosti terapevtskih intervencij pri delu z materami z izkušnjo poroda otroka s carskim rezom.

Rojstvo otroka, še posebej prvega, predstavlja za žensko (prav tako pa tudi za par) velik izziv. Obdobje od spočetja do rojstva in potem, še posebej, če gre za prvega otroka, je velik življenjski dogodek, ki lahko prinese številne izzive. Odvije se kompleksen proces prehoda v starševstvo. Pri ženski prehod iz stanja ‚ne-bitimati‘ v ‚biti-mati‘ spremeni njene odnose, telo, identiteto, vedenje in življenjska pričakovanja – to je izrazito osebna in intenzivna izkušnja. Za večino žensk v zahodni družbi je ta prehod proces, ki pa ne teče vedno gladko, na kar lahko vplivajo različni dejavniki. Eden izmed njih je tudi porodna izkušnja.

Namen doktorske disertacije je raziskati pomen in vidike doživljanja trenutka prihoda otroka v naročje matere in na ta svet. Fokus proučevanja je na porodni izkušnji rojstva otroka s carskim rezom in v povezavi s tem na raziskovanju stresnosti poroda, vzpostavljanja stika z otrokom in povezovanja z njim, sposobnosti čustvene regulacije in doživljanja kompetentnosti ženske kot matere. Rojevanje je zato razumljeno kot proces, ki je za vsako žensko večplastna in izrazito individualna izkušnja – lahko tudi travmatična. Občutek varnosti in nadzora nad dogajanjem, zapleti med porodom, nenačrtovani posegi, bolečina, podpora partnerja in osebja, izkušnje prejšnjih porodov, pričakovanja itd. so namreč tisti, ki lahko to izkušnjo bistveno zaznamujejo in jo naredijo za zelo stresno. Vse to pa posledično vpliva tudi na materino zadovoljstvo – in lahko stisko ob prehodu v starševstvo povečuje, niža njeno materinsko kompetentnost ter slabi zmožnost vzpostavljanja zadovoljujočega stika z otrokom. Na teh premisah je utemeljena tudi potreba po oblikovanju podpornih programov materam ob prehodu v starševstvo, kadar je pričakovati težje obvladljive in vztrajne negativne posledice.

Doktorska disertacija cilj dosega tako s predstavitvijo pomembnih konceptov v teoretičnem delu kakor tudi z zelo kompleksnim in poglobljenim raziskovalnim delom. V teoretičnem delu so celovito in poglobljeno – temelječ na izčrpnem pregledu dosedanjih raziskav – predstavljeni teoretični temelji in koncepti, ki se nanašajo na raziskovalna področja. Celovito je predstavljena psihologija z vso širino

in globino porodne izkušnje in prehoda v starševstvo. Predstavljeni so tudi fiziološki vidiki poroda, različne okoliščine in stopnje v tem procesu, poseben poudarek pa je na okoliščinah poroda s carskim rezom. Tako naravni porod kot porod s carskim rezom lahko ob določenih okoliščinah predstavlja travmatično izkušnjo; ta se lahko razvije tudi v postnatalno posttravmatsko stresno motnjo in negativno odmeva v drugih dimenzijah življenja po porodu: doživljanju sebe, doživljanju odnosov, vzpostavljanju stika z otrokom in skrbi zanj ipd. Zato je pomemben poudarek tudi na zagotavljanju oblik pomoči materam s tako izkušnjo, ki bi jim omogočale psihično predelavo izkušnje in zmanjšale tveganje za razvoj negativnih posledic. Pomemben del doktorske disertacije je tako posvečen tudi temu vprašanju – v okviru njenega nastanka je bil razvit, izveden in raziskan Podporni model terapevtske obravnave z uporabo metod NBO in elementi Relacijske družinske terapije, ki temelji na kombinaciji pristopa *The Nonatal Behavioral Observations System* (NBO) ter temeljnih premis in intervencij modela Relacijske družinske terapije.

Drugi del disertacije je empirične narave in predstavlja nov znanstveni prispevek na področju zakonske in družinske terapije, kakor tudi k raziskavam na področju porodne izkušnje. Temelji na treh medsebojno dopolnjujočih se delih. S kvantitativno in kvalitativno metodologijo je glede na izkušnjo poroda (poudarek je zlasti na izkušnji poroda s carskim rezom) poglobljeno raziskan proces prehoda v starševstvo pri ženskah. Na tem temelju je v nalogi razvit, izveden in evalviran nov model celostne zdravstveno-terapevtske obravnave s pomočjo Podpornega modela terapevtske obravnave z uporabo metode NBO in elementi Relacijske družinske terapije na prehodu v starševstvo pri ženskah z izkušnjo rojstva otroka s carskim rezom.

Celotno doktorsko disertacijo zaznamuje kandidatka sposobnost poglobljenega, strokovnega, natančnega, pa tudi tenkočutnega opisovanja in prepletanja posameznih vsebin. V disertaciji je kandidatka zelo pregledno predstavila bistvene koncepte raziskovanja, obenem pa z znanstveno natančnostjo izvedla kompleksni raziskovalni del doktorske disertacije: tu so rezultati primerno obdelani, predstavljeni, interpretirani in sintetizirani v skupne ugotovitve. Disertacija je v slovenskem prostoru prvo tovrstno delo, saj se osredotoča na tematiko, ki je pri nas obravnavana razmeroma redko, predvsem pa ne tako celostno. Poseben prispevek doktorske disertacije je pri razvoju modela obravnave, ki je bil ovrednoten kot učinkovit – in predstavlja edinstven način za obravnavo žensk v poporodnem obdobju oziroma zdravstveno-terapevtski pristop za delo v Sloveniji, ki bo lahko pripomogel k spodbujanju duševnega zdravja mater, njihovih otrok ter družin.

Barbara Simonič

Ana Šeremet

Posttravmatska stresna motnja in navezanost med hrvaškimi vojnimi veterani in njihovimi ženami. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2023. X, 237, II str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=145653&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom ‚Posttravmatska stresna motnja in navezanost med hrvaškimi vojnimi veterani in njihovimi ženami‘ kandidatke Ane Šeremet je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, v katerem avtorica raziskuje odnos med simptomi posttravmatske stresne motnje (PTSM), kakovostjo zakonskega odnosa in navezanostjo na partnerja pri hrvaških veteranih in njihovih ženah. Disertacija obsega 11 poglavij, od katerih jih 5 predstavlja teoretični del, preostala pa empirično raziskavo.

V uvodnem, teoretičnem delu so predstavljena dosedanja znanstvena spoznanja na področju posttravmatske stresne motnje, sekundarne travmatizacije žena veteranov in odrasle navezanosti, pa tudi teoretična osnova modela relacijske družinske terapije – kot možne oblike pomoči pri razreševanju travmatske izkušnje. Na koncu teoretičnega dela avtorica svoj raziskovalni problem uspešno povezuje z duhovno komponento ter s prikazom travmatskih izkušenj in soočanja z njimi skozi primere iz Svetega pisma.

V empirični del raziskave je bilo vključenih 300 posameznikov. Vzorec sta sestavljali dve skupini: (75) veteranov z diagnozo PTSM in njihove žene ter (2) 75 veteranov brez diagnoze in njihove žene. Udeleženci so reševali serijo psihometričnih lestvic. S t-testom za neodvisne vzorce smo testirali, ali se dve skupini veteranov in njihovih žena v kakovosti zakonske zveze razlikujeta. Z diadično metodologijo smo testirali štiri ločene modele neodvisnosti med akterjem in partnerjem z anksiozno/izogibno navezanostjo kot napovednikom in simptomi PTSM kot merilom. Na koncu smo izvedli osem mediacijskih analiz za testiranje neposrednih in posrednih učinkov anksiozne in izogibajoče navezanosti posameznega partnerja na razmerje med simptomi PTSP žena veteranov ter simptomi PTSM veteranov – in obratno.

Žene veteranov z diagnozo PTSM poročajo o višjih stopnjah simptomov PTSM, višjih stopnjah anksiozne navezanosti ter višjih stopnjah zakonske kohezije kot žene veteranov brez diagnoze PTSM. Veterani z diagnozo PTSM poročajo o višjih stopnjah simptomov PTSM in višjih stopnjah zakonske kohezije kot veterani brez diagnoze PTSM. Ko gre za žene veteranov brez diagnoze PTSM, je bil ugotovljen pomemben ‚*partner effect*‘ med odnosom anksiozne navezanosti in simptomov PTSM. Ali drugače – anksiozna navezanost žensk pomembno pozitivno napoveduje njihovo raven simptomov PTSM ter raven simptomov PTSM pri njihovem partnerju. Razviden je posredni učinek simptomov PTSM veteranov na simptome PTSM pri ženskah – in hkrati posredni učinek simptomov PTSM žena na simptome PTSM veteranov prek anksiozne navezanosti žena.

Izvirnost doktorske disertacije je v njeni poglobljeni in kompleksni predstavitvi ter v razširitvi dosedanjih spoznanj in izhodišč na področju sekundarne travmatizacije in vloge navezanosti. Ta spoznanja in rezultati raziskave dajejo dragocene implikacije za svetovalno in psihoterapevtsko delo s travmatiziranimi posamezniki – pomembno je, da v terapevtsko delo s travmatiziranimi posamezniki vključimo zakonca in obravnavamo tip navezanost na partnerja.

Christian Gostečnik

Stjepan Štivić

Etični status človeškega telesa in meje njegovega izboljšanja v luči kiborgizacije. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Petkovšek; somentor: Štefan Grosek. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. IX, 205 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=144334>

Doktorska disertacija z naslovom „Etični status človeškega telesa in meje njegovega izboljšanja v luči kiborgizacije“, ki jo je pripravil in zagovarjal Stjepan Štivić, je izvirno znanstveno delo, ki obravnava pojav kiborgizacije. Pojem kiborgizacija označuje povezovanje človeškega telesa z različnimi tehničnimi napravami. Avtor predstavlja in raziskuje dejstvo sobivanja tehnike in človeka, ki ga sodobni čas pri- naša. V tej luči je vodilno raziskovalno vprašanje: Ali človek, če njegovo telo od- pravimo, ne bi bil več človek? Z zvezo „odpraviti telo“ mislimo na postopno nado- meščanje delov telesa z umetnimi tehničnimi nadomestki.

V disertaciji avtor pokaže: da je telo nezamenljivi del človeka in je kot tako ele- ment, ki ga pri obravnavi etičnih izzivov ne moremo spregledati; da izboljševati telo in hkrati pozabiti na etično razsežnost posega v telo vodi na etična stranpota; da človek brez telesa – brez povsem konkretnega in osebi inherentnega telesa – ni človek.

Naloga ima uvod, štiri poglavja in zaključek. Naslovi poglavij so usklajeni z gla- vnim naslovom disertacije in sledijo osrednjemu raziskovalnemu vprašanju; po- glavja so med seboj vsebinsko in logično povezana, sistematično predstavljajo razvoj teme in ključne pojme. Avtor se v prvem poglavju metodološko postavlja v razmerje fenomenologijo in etiko, opredeljuje sodobna etična vprašanja ter pou- darja etični potencial fenomenologije. V drugem poglavju obravnava etični status telesa – ob poudarjanju pomembnosti somatološke koncepcije za razumevanje bioetičnih pojmov in mejnih pojavov v medicini. Tretje poglavje se osredotoča na pojav kiborgizacije in opozarja na nevarnosti transhumanističnih interpretacij. V omenjenih poglavjih avtor orisuje različna etična in antropološka stališča, ki mu služijo kot priprava za tematiziranje pojma meje v skladu z vodilnim vprašanjem naloge. V tej perspektivi v četrtem poglavju zagovarja mnenje, da je razvoj etičnih smernic odvisen od razumevanja pojmov ‚meja‘ in ‚izboljšanje‘. Avtor predlaga usmeritev razvoja kiborgoetike, ki bi uvedla pojem telesa na fenomenoloških osno- vah oziroma pojem telesa, ki ni zgolj predmet razpolaganja. Utemeljuje, da ima človeško telo status z inherentno etično razsežnostjo, zato kiborgizacija ne more biti zgolj tehnično vprašanje. Avtor meni, da je meja kiborgizacije meja telesnosti – torej da je kiborgizacija sprejemljiva, dokler opravlja vlogo izboljšanja in ima funkcionalni status.

Doktorska naloga je izjemno aktualna, njen pristop pa izviren. Izvirnost naloge je v tem, da za izhodišče vprašanj jemlje fenomenološko metodo – z namenom izpeljati iz fenomenološkega razumevanja telesa etične smernice za tehnično po- seganje v človeško telo. V disertaciji tako sistematizira različne vidike kiborgizaci- je s poudarkom na izvornem vidiku pojava, na možnih interpretacijah in ideoloških

težnjah obravnavanja te teme. Avtor ponuja različne terminološke rešitve, ki so osnova za nadaljnjo kritično obravnavo teme.

Disertacija obsega 206 strani, vključno z obsežnim seznamom literature, ki kaže na temeljito poznavanje tematike. V slovenskem prostoru doslej sistematične obravnave teme kiborgizacije še ni bilo. Disertacija ponuja relevantne ugotovitve za nadaljnje raziskave področja telesnosti v luči sodobne tehnologije ter odpira prostor za interdisciplinarni razvoj področja, ki bi vključeval strokovnjake s pravnega in medicinskega področja.

Robert Petkovšek in Štefan Grosek

Andreja Tasič

Kakovost odnosov v primarnih družinah odvisnic od alkohola. Doktorska disertacija. Mentor: Stanko Gerjolj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2022. VIII, 327 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=144382&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Kakovost odnosov v primarnih družinah odvisnic od alkohola“, ki jo je pripravila in oddala Andreja Tasič, obsega 324 strani znanstvenega besedila ter 10 strani prilog. Gre za izvirno znanstveno delo, kjer zlasti empirične raziskave predstavljajo velik prispevek k razvoju znanosti in psihoterapevtskih praks.

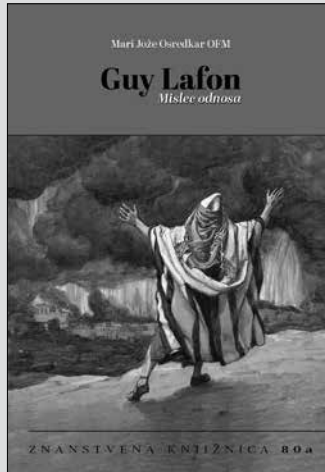
Z metodologijo kvantitativnega empiričnega raziskovanja avtorica preverja, ali in v kolikšni meri obstajajo razlike v starševski emocionalni podpori in regulaciji čustev ter kako ti dejavniki vplivajo na pojav in vzroke alkoholizma pri ženskah. Ob tem v skladu s pričakovanji ugotavlja, kako pomembni so topli in varni odnosi staršev, zlasti matere v zgodnjem otroštvu, do svojih otrok. Čustvena stabilnost in emocionalna podpora staršev je za otroke še posebej pomembna za pridobivanje občutka varnosti in zdrave pripadnosti, to pa jim je v veliko pomoč pri učenju regulacije čustev. Predvsem rezultati avtoričine kvantitativne empirične raziskave so pokazali, da so bile ženske, vpete v problematiko alkohola, te podpore deležne bistveno manj kot ženske kontrolne skupine, ki težav z alkoholom niso imele.

Tudi kvalitativna raziskava, kjer avtorica uporablja fenomenološko-psihološki pristop in ga uresničuje zlasti v obliki polstrukturiranih intervjujev, nakazuje podobne rezultate. Kvalitativni pristop dejansko vsebinsko poglobljeno dopolnjuje in nadgrajuje ugotovitve empiričnega dela, ki uporablja kvantitativno empirično raziskovalno metodologijo. Ključne ugotovitve obeh delov in obeh raziskovalnih metodologij potrjujejo pomanjkanje emocionalne skrbi in podpore staršev otrokom, kar otežuje oz. v številnih primerih onemogoča učenje reguliranja čustev. Te ženske so alkohol večinoma doživljale kot sredstvo, ki jim je pomagalo preživeti – lažje so stopile v stik z njim kot pa v odnos s človekom. Rezultati raziskav seveda ne potrjujejo, da bi pri vsaki odvisnosti od alkohola šlo za vzročno povezanost s pomanjkanjem starševske čustvene topline in podpore, prepričljivo pa nakazujejo pogosto povezanost med navedenimi dejavniki. Zlasti pri ugotovitvah kvalitativne raziskave bolj ali manj vse sogovornice pritrjujejo, da so z alkoholom regulirale svoja čustva – čeprav v lastno škodo so spodbujale pozitivna in umirjale negativna čustva.

Avtorica doktorske disertacije v teoretičnem in obeh empiričnih delih preiščljeno in ciljno postavlja svoje raziskovanje o pojavih in problematiki alkoholizma pri ženskah v kontekst dimenzij in dinamik relacijske zakonske in družinske terapije, kar celotnemu delu daje dodano vrednost tako na polju znanosti kot na področju uveljavljanja sodobnih psihoterapevtskih praks. Avtorica ugotavlja, da so v začetnih fazah odvajanja od odvisnosti od alkoholizma pomembni družinski člani, ki znajo poskrbeti za prvo motivacijo. Ko pa proces odvajanja preide v obdobja abstinenčnih kriz in se pojavljajo občutki pomanjkanja ‚kondicije‘ za vztra-

janje, pridejo na vrsto skupine za samopomoč, ki potrebujejo ustrezno psihoterapevtsko pomoč. Tako disertacija predstavlja pomemben znanstveni prispevek ne le na za razvoj psihoterapevtske pomoči pri osvobajanju žensk odvisnosti od alkohola, temveč tudi za razvoj relacijske družinske terapije, ki bo na podlagi ugotovitev tovrstnih raziskav lahko znanstveno in aplikativno bolj relevantno vključevala zdravilne dimenzije poglobljenih skupinskih dinamik.

Stanko Gerjolj



Mari Jože Osredkar
Guy Lafon – Mislec odnosa

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

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

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

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

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Bogoslovni vestnik 83 (2023)

TEMA / THEME

- Etika in religija v tehnološki (digitalni) dobi** [4: 811–1070]
Ethics and Religion in The Technological (Digital) Age

RAZPRAVE / ARTICLES

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Razvoj metode semantičnih polj ob primeru hebrejskega pojma resnice** [2:339–357]
Development of the Method of Semantic Fields on the Example of the Hebrew Concept of Truth
- Bobič, Pavlina** **Janko Komljanec: obrazi okupacije in eliminacije 1941–1942** [1:87–102]
Janko Komljanec: Faces of Occupation and Elimination 1941–1942
- Brumec, Snežana, in Slavko Krajnc** **Razumevanje simbolov Jakobove školjke in rumene puščice na Caminu v luči Luckmannove teorije simbolov in izpovedi romarjev** [4:1071–1085]
Understanding the Symbols of the Jacob's Shell and the Yellow Arrow on the Camino in the Light of Luckmann's Theory of Symbols and Pilgrims' Testimonies
- Bukalski, Sławomir, and Adam Falewicz** **The Conjugal Communio Amoris as the Path to Holiness: Perspective of the Exhortation "Familiaris Consortio"** [1:155–170]
Zakonska communio amoris kot pot do svetosti: pogled spodbude „Familiaris consortio“
- Celary, Ireneusz, und Henryk Olszar** **Persönliche und musikalische Bindungen des Pfarrers Antoni Hlond (Chlondowski) SDB mit Slowenien** [1:125–135]
*Personal and Musical Ties of the Parish Priest Antoni Hlond (Chlondowski) SDB with Slovenia
 Osebne in glasbene vezi župnika Antona Hlonda (Chlondowskega) SDB s Slovenijo*
- Centa Strahovnik, Mateja** **Čustva in vloga telesa v kontekstu biblijskih zgodb** [3:581–595]
Emotions and the Role of the Body in the Context of Biblical Stories
- **Identiteta in pogovorni sistemi umetne inteligence** [4: 853–864]
Identity and Conversational Artificial Intelligence
- Drnovšek, Jaša** **O vplivu oberammergauskih pasijonskih iger na Pasijon Ksaverja Meška** [3:699–718]
On the Influence of the Oberammergau Passion Plays on the Passion Play of Ksaver Meško
- Erzar, Tomaž** **Pasti spletne pornografije in pasti raziskovanja pornografije** [4:1061–1070]
Traps of Internet Pornography and Traps of Its Researching

| | | |
|---------------------------------------|--|--------------------|
| Frývaldský, Pavel | Carattere dialogico di ragione e fede secondo Joseph Ratzinger - Benedetto XVI <i>The Dialogical Character of Reason and Faith According to Joseph Ratzinger - Benedict XVI</i> <i>Dialoški značaj razuma in vere po Josephu Ratzingerju – Benediktu XVI.</i> | [3:611–622] |
| Globokar, Roman | Razprava o dostojanstveni smrti <i>A Discussion on Death with Dignity</i> | [4:865–882] |
| Godawa, Marcin | Man Uttered by God: Personalistic Essence of Christian Contemplation According to T. Merton <i>Človek, ki ga izreka Bog: personalistično jedro krščanske kontemplacije po T. Mertonu</i> | [3:637–648] |
| Golec, Boris | Slomškov rod in njegova povezanost s Cerkvijo: ob 160. obletnici smrti blaženega Antona Martina Slomška <i>Connections of the Family of the Blessed Bishop Anton Martin Slomšek to the Church: On the 160th Anniversary of the Death of Blessed Anton Martin Slomšek</i> | [1:63–86] |
| Gregorčič, Rok | Tehnološki razvoj v luči Habermasove etike diskurza <i>Technological Progress in Light of Habermas' Discourse Ethics</i> | [4:911–922] |
| Greisch, Jean | « Qui nous sauvera ? » : la sotériologie comme problème herméneutique <i>»Kdo nas bo odrešil?«: soteriologija kot hermenevtični problem</i> <i>“Who Will Save Us?”: Soteriology as a Hermeneutical Problem</i> | [3:523–551] |
| Hlebš, Gregor | Uresničenje suženjstva s strani džihadistov „Islamske Države“ po konceptu sunitskega šeriata <i>The Implementation of Slavery by »Islamic State« Jihadists under the Concept of Sunni Shari'a</i> | [3:683–698] |
| Jasiński, Karol | Tomáš Halík's Concept of Atheism <i>Pojmovanje ateizma pri Tomášu Halíku</i> | [2:293–304] |
| Jeglič, Urška | Širjenje salafizma na Balkanu s pomočjo digitalne tehnologije <i>Spreading Salafism to the Balkans through Digital Technology</i> | [4:945–955] |
| Jerebic, Sara | Evaluation of Educational and Practical Workshops on Developing Positive Parenting “Families in the Centrifuge of Modern Times” <i>Evalvacija izobraževalnih in praktičnih delavnic na temo razvijanja pozitivnega starševstva „Družine v centrifugi sodobnega časa“</i> | [3:749–754] |
| Kim, Ho-woog, and Jun-ki Chung | History of Protestantism in Ukraine <i>Zgodovina protestantizma v Ukrajini</i> | [2:465–478] |
| Kłos Skrzypczak, Aleksandra | The “Quality of Human Life” in the Age of Pandemic – Polish Perspective <i>„Kakovost človeškega življenja“ v času pandemije – poljska perspektiva</i> | [1:183–190] |
| Kocjančič, Matic | »Živeti je dobro, umreti je hudo«: Vitalistično jedro Hribarjeve etike svetosti <i>“Living Is Good, Dying Is Bad”: The Vitalist Core of Hribar's Ethics of Sacredness</i> | [2:269–280] |
| Kocjančič, Klemen | Katoliška Cerkev na Slovenskem in krizno komuniciranje: prvo leto epidemije COVID-19 <i>The Catholic Church in Slovenia and Crisis Communication: The First Year of the COVID-19</i> | [1:171–182] |

| | | |
|--|--|----------------------|
| Kolar, Bogdan | Škof Anton Vovk – prvi častni doktor Teološke fakultete Univerze v Ljubljani | [2:403–414] |
| | <i>Msgr. Anton Vovk - The First Doctor Honoris Causa Conferred by the School of Theology in Ljubljana</i> | |
| Kraner, David | Sodobni učitelj, komunikacija in resonanca v odnosih | [1:227–239] |
| | <i>The Modern Teacher, Communication, and Resonance in Relationships</i> | |
| --- | Osamljenost in raztresenost v mreži socialnih medijev | [4:1003–1022] |
| | <i>Loneliness and Distraction in the Social Media Network</i> | |
| Krašovec, Jože | Vsebine in oblike v koncepcijah, prikazih in razlagah nasprotij in protislovij | [1:249–268] |
| | <i>Contents and Forms in Conceptions, Presentations and Interpretations of Opposites and Contradictions</i> | |
| Machidon, Octavian-Mihai | From Fear to Theosis: Patristic Reflections on Artificial Intelligence | [2:379–389] |
| | <i>Od strahu do teoze: patristična razmišljanja o umetni inteligenci</i> | |
| Malmenvall, Simon | Ruska revolucija in slovensko narodno vprašanje: katoliški (akademski) pogled iz prve polovice 20. stoletja | [4: 957–972] |
| | <i>Russian Revolution and Slovenian National Question: A Catholic (Academic) View from the First Half of the Twentieth Century</i> | |
| Mandarić, Blaženka Valentina, Gordana Barudžija and Denis Barić | Intercultural Competencies and Lifelong Learning of Teachers in the Republic of Croatia | [2:479–489] |
| | <i>Medkulturne kompetence in vseživljensko učenje učiteljev na Hrvaškem</i> | |
| Mikolič, Urška, in Mari Jože Osredkar | Psihološki in teološki vidik odnosa, v katerem so se znašli svoji dvoumno izgubljenega zapornika | [3:755–766] |
| | <i>Psychological and Theological Aspect of the Relationship in Which the Relatives Found Themselves with the Ambiguously Lost Prisoner</i> | |
| Miklavčič, Jonas | Ideal transparentnosti v digitalni dobi | [4:825–838] |
| | <i>The Ideal of Transparency in the Digital Era</i> | |
| Mojzeš, Marcel | From the Reform of the Liturgy through Metamorphosis to Being Conformable to Christ | [1:201–212] |
| | <i>Od reforme liturgije skozi metamorphosis do oblikovanosti po Kristusu</i> | |
| Motnik, Marko | Music in the Dominican Convent of Marenberg: in Search of Sources | [2:449–464] |
| | <i>Odkrivanje glasbenih virov iz marenberškega samostana dominikank</i> | |
| Nežič Glavica, Iva | ,Pedagogika 3.0' ali oris edukacije v digitalni dobi | [4:1049–1060] |
| | <i>"Pedagogy 3.0" or an Outline of Education in the Digital Age</i> | |
| --- | Slovenska religiologija v digitalni dobi | [4:1049–1060] |
| | <i>Slovenian Religiology in the Digital Age</i> | |
| Osredkar, Mari Jože | Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti | [1:9–20] |
| | <i>Prayer as an Expression of Recognition of God's Presence</i> | |
| Oželis, Remigijus | Pelican: a Christian symbol Depicting the Sacrifice of Jesus Christ | [2:391–401] |
| | <i>Pelikan: krščanski simbol, ki upodablja žrtvovanje Jezusa Kristusa</i> | |

- Petkovšek, Robert** **Izzivi za identiteto Misijonske družbe sv. Vincencija Pavelskega v sodobnem evropskem prostoru** [4:985–1002]
Challenges for the Identity of the Congregation of the Mission in the Contemporary European Context
- Pham, Lan Thi, Thanh Viet Nguyen, Hang Thi Nguyen, Huyen Thi Thanh Do, Khoa Ngoc Vo Nguyen and Quyet Thi Nguyen** **Between Communitarianism and Confucianism: Charles Taylor and the Confucian Concept of Self in Comparative Perspective** [3:553–566]
Med komunitarizmom in konfucianizmom: Charles Taylor in konfucijanski koncept jaza v primerjalni perspektivi
- Platovnjak, Ivan, and Arto Mutanen** **On Religious Knowledge** [1:21–32]
O verskem védenju
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj** **Technology as the Elixir of Immortality – Resurgent Philosophical and Spiritual Enigma of Human Imprisonment** [4:973–984]
Tehnologija kot eliksir nesmrtnosti – Obujena filozofska in duhovna uganka človeškega zapora
- Podzielný, Janusz** **Das Recht auf die gerechte Verteidigung nach Janusz Nagórny (1950–2006)** [3:649–658]
The Right to a Legitimate Defense according to Janusz Nagórny (1950–2006)
Pravica do zakonite obrambe po Januszu Nagórnyju (1950–2006)
- Pohar, Borut** **Pomen tehnologije in religije v kontekstu teistične evolucije Teilharda de Chardina** [4:893–910]
Pomen Tehnologije in Religije V Kontekstu Teistične Evolucije Teilharda de Chardina
- Primc, Liza** **Ekumenska pot papeža Frančiška** [1:137–153]
The Ecumenical Journey of Pope Francis
- Riyanto, Armada, Robertus Wijanarko, Yustinus Yustinus, Gregorius Tri Wardoyo, Kusno Bintoro and Wiel Bellemakers** **Memoria Passionis of the Vincentian Missionaries during the Japanese Invasion: A Glimpse of the 100 Years of the Lazarists' Mission in Indonesia** [1:103–124]
Memoria passionis misijonarjev iz vrst lazaristov med japonsko invazijo: utrinek iz stoletnega misijona lazaristov v Indoneziji
- Roszak, Piotr** **Aquinas on the Being in God and in Proper Nature** [3:567–579]
Akvinski o biti v Bogu in lastni naravi
- Salvador-González, José María** **The Created World as a Creator's Vestigium in St. Bonaventure's Aesthetics** [1:33–47]
Ustvarjeni svet kot Stvarnikov vestigium v estetiki sv. Bonaventure
- Słowikowski, Andrzej** **Forgiveness as the Way to Salvation: A Soteriological Account of Forgiveness in the Religious Writings of Kierkegaard and Its Meaning for Immanent Ethics** [2:305–326]
Odpušcanje kot pot do odrešenja: soteriološki prikaz odpušcanja v Kierkegaardovih verskih spisih in njegov pomen za imanentno etiko
- Stegu, Tadej** **Lepota in kerigma v tehnološki dobi** [4:1023–1033]
Beauty and Kerygma in the Technological Age
- Strahovnik, Vojko** **Etični in teološki izzivi velikih jezikovnih modelov** [4:839–852]
Ethical and Theological Challenges of Large Language Models
- Strajnar, Neža** **Zaprte po nedolžnem: redovnice v slovenskih komunističnih zaporih** [2:415–429]
Unjustly Imprisoned: Nuns in Slovenian Communist Prison

| | | |
|--|---|----------------------|
| Šimič, Krešimir | Eco's Lingua Edenica and "Other Languages": A Biblical-Theological Critique of Umberto Eco's Semiotics <i>Ecova Lingua Edenica in ,drugi jeziki': biblično-teološka kritika semiotike Umberta Eca</i> | [2:359–377] |
| Štivič, Stjepan | Kiborgizacija: nastanek in razvoj pojma <i>Cyborgisation: Origin and Evolution of the Concept</i> | [4:883–892] |
| Švab Kavčič, Irena | Percepcija duhovnosti in duhovne oskrbe pri zaposlenih v slovenskih domovih za starejše <i>Perception of Spirituality and Spiritual Care among Employees in Slovenian Homes for the Elderly</i> | [1:191–200] |
| Tanjič, Željko, and Zoran Turza | The Ecclesiology of Pope Francis: A Critical Analysis of the Metaphor of the Church as Polyhedron <i>Ekleziologija papeža Frančiška: Kritična analiza metafore Cerkve kot poliedra</i> | [3:659–671] |
| Tedeško, Alan | Psalma 1 in 2 kot uvod v psalter <i>Psalms 1 and 2 as an Introduction to the Psalter</i> | [1:49–61] |
| Trontelj, Nik | A Possibility of Religious Experience in the Life of a Contemporary Person According to Theology of Franc Rode <i>Možnost verske izkušnje v življenju sodobnega človeka v teološkem nauku Franca Rodeta</i> | [2:327–338] |
| --- | Vera – odgovor na osamljenost sodobnega človeka v luči osnovnega bogoslovja <i>Faith – the Answer to Loneliness of Contemporary Man in the Light of Fundamental Theology</i> | [4:935–943] |
| Turza, Zoran, and Kata Amabilis Jurič | Environmental Engagement in Catechesis: Critical Analysis of the Apprehension of the Relation between Catechesis and the Care for the Environment by the "New Directory for Catechesis" <i>Okoljsko udejstvovanje v katehezi: kritična analiza razumevanja odnosa med katehezo in skrbjo za okolje v "Novem Pravilniku za katehezo"</i> | [1:213–225] |
| Ubiparipović, Srboľjub | Liturgical Perspectives of the Relations between the Church of England and the Serbian Orthodox Church in the 19th–20th Centuries <i>Liturgiološke perspektive odnosov med Anglikansko Cerkvijo in Srbsko pravoslavno Cerkvijo med 19.–20. stoletjem</i> | [3:673–682] |
| Udovič, Boštjan | »Kakó dolgo bo smel tako zaničevavno govoriti o našem mojstru?«: Gregor Rihar in cecilijansko gibanje v prizmi nastajanja slovenskega državnštva <i>"How long will he be allowed to bandy such contemptuous words about our Master?": Gregor Rihar, the Caecilian Movement, and the Beginnings of Slovenian Statehood</i> | [2:431–447] |
| Visočnik, Julijana | ,Anketiranje' v prvi polovici 19. stoletja: vprašalnice nadvojvode Janeza in njihov vpliv na škofa Avguština Gruberja ter Georga Götha <i>"Surveying" in the First Half of the 19th Century: Questionnaires of the Archduke John and Their Impact on the Bishop Augustin Gruber and Georg Göth</i> | [3:719–737] |
| Vodičar, Janez | Avtoriteta v digitalni dobi na področju vzgoje in verovanja <i>Authority in Education and Religion in the Digital Age</i> | [4:1035–1047] |

| | | |
|---|--|----------------------------|
| Wyrostkiewicz, Michał, and Marek Petro | Lie as the Anthropological Destruction <i>Laž kot antropološko uničenje</i> | [2:281–292] |
| Zaluchu, Sonny Eli | Theological Insight of Digital Religion <i>Teološki vpogled v digitalno religijo</i> | [3:597–610] |
| Zjawin, Jacek | Religion Lessons Making Their Exit from Polish Schools Is an Opportunity for “Deschooling” Catechesis <i>Umik pouka verouka iz poljskih šol je priložnost za „razšolano“ katehezo</i> | [3:739–747] |
| Žalec, Bojan | Ali je umetna inteligenca inteligenca v pravem pomenu besede? Vprašanje psihičnih značilnosti in splošnosti <i>Is Artificial Intelligence an Intelligence in the True Sense of the Word? The Issue of Mental Characteristics and Generality</i> | [4:813–823] |
| Žepič, Vid | Pope Benedict XVI’s Critique of Legal Positivism with Special Regards to the Role of Tradition in Contemporary Legal Systems <i>Kritika pravnega pozitivizma papeža Benedikta XVI. s posebnim ozirom na vlogo tradicije v sodobnih pravnih sistemih</i> | [3:623–635] |
| UVODNIK / INTRODUCTION | | |
| Žalec, Bojan | Uvodnik | [4:811] |
| OCENE / REVIEWS | | |
| Linzey, Paul E., in B. Keith Travis | <i>Military Ministry: Chaplains in the Twenty First Century</i> (Klemen Kocjančič) <i>Božja liturgija Janeza Zlatoustega in božja liturgija Bazilija Velikega. Bizantinsko-slovanski obred, rutenska recenzija, slovenski prevod (Simon Malmenvall)</i> | [2:449–502] [2:502–504] |
| Pacek, Dejan, ur. | <i>Ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik: znanstvena monografija (Gašper Mithans)</i> | [3:797–799] |
| Čondić, Alojzije | <i>Bijahu postojani (Dj 2,42) (Andrej Šegula)</i> | [4:1087–1089] |
| POROČILA / REPORTS | | |
| Jean Greisch, častni doktor Univerze v Ljubljani | (Robert Petkovšek) | [3:767–795] |
| Tomaževa proslava: nagovor | (msgr. Stanislav Zore) | [2:505–507] |
| Didacta 2023 | (Janez Vodičar) | [2:508–509] |
| NOVI DOKTORJI IN DOKTORICE ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE | | |
| Avberšek Platiša, Marja | Obravnava telesnih zaznav pri mladostnikih v relacijski družinski terapiji (Robert Cvetek) | [4:1095–1096] |
| Ganc, Damjan | Etični in procesni vidiki terapevtovega samorazkrivanja v relacijski individualni, zakonski in družinski terapiji (Lia Katarina Kompan Erzar) | [4:1097–1098] |
| Kozlovič, Katja | Mrežna soodvisnost med poklicno obremenjenostjo, partnerskim odnosom in vzgojo otrok (Stanko Gerjolj) | [4:1099–1100] |

| | | |
|------------------------------|---|---------------|
| Lipovšek, Jasna Klara | Vloga navezanosti otrok in mladostnikov s sladkorno boleznijo tip 1 pri presnovni urejenosti in telesni odzivnosti na stres (Maja Drobnič Radobuljac) | [4:1101] |
| Muršič Klenar, Matjaž | Razumevanje sekularne dobe pri Charlesu Taylorju kot napetost med imanenco in transcendenco (Anton Jamnik) | [4:1102–1103] |
| Omulec, Andrej | Povezava psihosocialnega razvoja s stili starševske vzgoje ter njegovo spodbujanje v relacijski družinski terapiji (Robert Cvetek) | [4:1104–1105] |
| Skubic, Meta | Doživljanje materinstva in podporni model terapevtske obravnave na prehodu v starševstvo pri ženskah z izkušnjo rojstva otroka s carskim rezom (Barbara Simonič) | [4:1106–1107] |
| Šeremet, Ana | Posttravmatska stresna motnja in navezanost med hrvaškimi vojnimi veterani in njihovimi ženami (Christian Gostečnik) | [4:1108–1109] |
| Štivič, Stjepan | Etični status človeškega telesa in meje njegovega izboljšanja v luči kiborgizacije (Robert Petkovšek in Štefan Grosek) | [4:1110–1111] |
| Tasič, Andreja | Kakovost odnosov v primarnih družinah odvisnic od alkohola (Stanko Gerjolj) | [4:1112–1113] |

Bogoslovni vestnik 83 (2023)

Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. ddr.; znan. svet.
Bahovec, Igor, doc. dr.
Barbo, Matjaž, prof. dr.
Benedik, Metod, zasl. prof. dr.
Celarc, Matjaž, doc. dr.
Centa Strahovnik, Mateja, doc. dr.
Cvetek, Robert, prof. dr.
Erzar, Tomaž, prof. dr.
Florjanc, Ivan, zasl. prof. dr.
Globokar, Roman, izr. prof. dr.
Godawa, Marcin, doc. dr.
Golec, Boris, prof. dr.; znan. svet.
Jamnik, Anton, prof. dr.
Janeš, Luka, doc. dr.
Jerebic, Drago, doc. dr.
Klun, Branko, prof. dr.
Kompan Erzar, Katarina Lia, izr. prof. dr.
Kovács, Gusztáv, prof. dr.
Kovač, Nedjeljka Valerija, izr. prof. dr.
Krajnc, Slavko, prof. dr.
Krašovec, Jože, akad., zasl. prof. dr.
Malmenvall, Simon, doc. dr.
Maver, Aleš, doc. dr.
Morciniec, Piotr, prof. dr.
Nežič Glavica, Iva, doc. dr.
Ogrin, Matija, znan. svet.; dr.
Osredkar, Mari Jože, izr. prof. dr.
Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
Platovnjak, Ivan, doc. dr.
Potrč, Matjaž, prof. dr.
Raguž, Ivica, prof. dr.
Roszak, Piotr, prof. dr.
Rybolt, John, prof. dr.
Simonič, Barbara, prof. dr.
Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
Stegu, Tadej, doc. dr.

Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; viš. znan. sod.

Strehovec, Tadej, doc. dr.

Stres, Anton, prof. dr.

Šegula, Andrej, doc. dr.

Šimac, Miha, doc. dr.

Špelič, Miran, doc. dr.

Šter, Katarina, doc. dr.

Štrukelj, Anton, zasl. prof. dr.

Valčo, Michal, prof. dr.

Valentan, Sebastijan, doc. dr.

Vodičar, Janez, prof. dr.

Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslavne vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslavni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Znanstvena knjižnica

87. **Mateja Centa Strahovnik**, *Čustva, človekova odnosnost in doseganje dobrega življenja*
86. **Bojan Žalec**, *Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike*
85. **Bojan Žalec**, *Personalistična filozofija edukacije: odnosi in etika v vzgoji in izobraževanju*
84. **Christian Gostečnik**, *Prvih 1000 dni*
83. **Janez Vodičar (ur.)**, *Vemo namreč, da ste izvoljeni! : od klerikalizacije do sinodalnosti v pastoralni in katehezi*
82. **ur.: Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj, Miran Špelič**, *Ut bon(aventurian)i fiamus : studies in St. Bonaventure on the occasion of the 800th anniversary of his birth*
81. **Janez Juhant, Lambert Ehrlich**, *Prerok slovenskega naroda*
- 80a. **Mari Jože Osredkar, Guy Lafon** : *mislec odnosa*
80. **Guy Lafon**, *Abraham ali iznajdba vere*
79. **sv. Bonaventura**, *Brevilokvij ali Teologija na kratko = Breviloquium ur. Jan Dominik Bogataj*
77. **Slavko Krajnc**, *Gostoljubnost liturgičnih sodelavcev na Kristusovi gostiji*
76. **Christian Gostečnik**, *Nevroznanost in relacijska družinska terapija*
75. **Marjan Turnšek**, *Slovesni portal v življenje skrivnosti : zakramenti uvajanja v skrivnostno življenje cerkvenega organizma*
74. **Janez Vodičar (ur.)**, *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi : pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab*
73. **Jan Dominik Bogataj**, *Preobraženi : zgodnjekrščanska teologija Kristusovega spremenjenja na gori*
72. **Marjan Turnšek (ur.)**, *Stoletni sadovi : prispevek dogmatične teologije na stoletnem drevesu Teološke fakultete Univerze v Ljubljani*
71. **Ivan Platovnjak (ur.)**, *Pogum in preroška drznost : slovenske vzporednice ukinitvi (1773) in obnovitvi (1814) Družbe Jezusove*
70. **Simon Malmenvall**, *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*
69. **Roman Globokar**, *Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi*
68. **Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)**, *Vračanje religije v postmodernem kontekstu*
67. **Christian Gostečnik**, *Travma in relacijska družinska terapija*
66. **Tanja Pate**, *Kronična bolezen v družini*
65. **Luka Trebežnik**, *Med nihilizmom in mesijanizmom : Derridajeva filozofija religije*
64. **Matjaž Ambrožič (ur.)**, *Janez Evangelist Krek - sto let pozneje (1917-2017)*
63. **Janez Juhant**, *Človek, religija, nasilje in kultura miru : duhovno-psihološka študija človeka*
61. **Christian Gostečnik**, *Psihoanaliza in sakralno izkustvo*
60. **Stanislav Slatinek**, *Velikodušna ljubezen : pot do zakonske sreče*
59. **Andrej Šegula (ur.)**, *Božje oznanilo sodobnemu človeku : zbornik ob 80-letnici prof. Rafka Valenčiča*
58. **Christian Gostečnik**, *Bolečina ločenosti*
57. **Slavko Krajnc (ur.)**, *Svetloba drami našega duha : znanstvene razprave o delih Zdenke Serajnik*
56. **Janez Juhant, Mateja Pevec Rozman (ur.)**, *Evropska Unija in vrednote*
55. **Bojan Žalec, Vojsko Strahovnik (ur.)**, *Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga*
54. **Ciril Sorč**, *Iz ljubezni za ljubezen : prispevki k trinitarični antropologiji (Trinitas 6)*
53. **Christian Gostečnik**, *Družinske terapije in klinična praksa*
52. **Mari Jože Osredkar**, *Božje razodetje v Bibliji in Koranu*
51. **Mari Jože Osredkar**, *Teologija odnosa : in beseda je človek postala*
50. **Rafko Valenčič**, *Beseda in pričevanje : teorija in praksa oznanjevanja evangelija*
49. **Christian Gostečnik**, *Zakaj se te bojim?*
48. **Robert Petkovšek**, *Bog in človek med seboj*

47. **Andraž Arko**, *Pasijon po Gibsonu*
46. **Barbara Simonič (ur.)**, *Relacijska družinska terapija v teoriji in praksi*
45. **Maksimilijan Matjaž**, *Klic v novo življenje : prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom*
44. **Christian Gostečnik**, *Je res vsega kriv partner?*
43. **Janez Juhant, Mateja Centa (ur.)**, *V zvestobi narodu in veri : Lambertu Ehrlichu ob 70-letnici smrti in Filipu Terčelju ob 120-letnici rojstva*
42. **Martin L. Lintner**, *Razstrupiti eros : katoliška spolna morala na življenjski način*
- s.n. **Christian Gostečnik**, *Inovativna relacijska zakonska terapija*
- s.n. **Polona Vesel Mušič**, *Utrip birmanske pastorale v Cerkvi na Slovenskem: ugotovitve in pobude*
41. **Mateja Cvetek**, *Živeti s čustvi : čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj*
- s.n. **Christian Gostečnik**, *So res vsega krivi starši?*
40. **Birger Gerhardsson**, *Z vsem svojim srcem : o svetopisemskem etosu*
39. **Maja Lopert**, *V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti*
38. **Brigita Perše**, *Cerkveni management v luči posvetnega*
37. **Roman Globokar**, *Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo*
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, *Karel Vladimir Truhlar : pesnik, duhovnik, teolog*
35. **Mari Jože Osredkar, Marjana Harcet**, *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*
34. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik**, *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik, Bojan Žalec (ur.)**, *Kako iz kulture strahu?*
32. **Janez Juhant**, *Človek in religija*
31. **Tomáš Halík**, *Blizu oddaljenim*
- s.n. **Christian Gostečnik**, *Govorica telesa v psihoanalizi*
30. **Peter Sloterdijk**, *Navidezna smrt v mišljenju*
29. **Janez Juhant**, *Za človeka gre*
- s.n. **Christian Gostečnik**, *Inovativna relacijska družinska terapija*
28. **Drago Karl Ocvirk**, *Ozemljena nebesa : zakoreninjenost religij v kulturi in družbi*
27. **Ciril Sorč**, *Povabljeni v Božje globine (Trinitas; 5, 2 izdaji)*
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik, Bojan Žalec (ur.)**, *Izvor odpuščanja in sprave : človek ali Bog?*
25. **René Girard**, *Grešni kozel*
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, *Na poti k dialoški človeškosti*
23. **Bojan Žalec**, *Človek, morala, umetnost*
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, *Človek v Božjem okolju*
21. **Bogdan Kolar**, *Mirabilia mundi : potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov*
20. **Janez Juhant**, *Idejni spopad II : Katoličani in revolucija*
19. **Janez Juhant**, *Idejni spopad : Slovenci in moderna*
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, *Odrešenje in sprava, čemu?*
17. **Nadja Furlan**, *Iz poligamije v monogamijo*
16. **Jože Rajhman (ur. Fanika Vrečko)**, *Teologija Primoža Trubarja*
15. **Erika Prijatelj**, *Psihološka dinamika rasti v veri*
14. **Avguštin Lah**, *V znamenju osebe (Trinitas; 4)*
13. **Saša Knežević**, *Božanska ojkonomija z Apokalipso*
12. **Tadej Strehovec**, *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami*
11. **Ciril Sorč**, *Od kod in kam : stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti (Trinitas; 3)*
10. **Anton Štrukelj**, *Trojica in Cerkev (Trinitas; 2)*
9. **Ciril Sorč**, *V prostranstvu Svete Trojice : hermenevtična načela trinitarizacije (Trinitas; 1)*
8. **Drago Ocvirk**, *Misijoni - povezovalci človeštva*
7. **Rafko Valenčič**, *Pastorala na razpotjih časa*
6. **Miran Špelič**, *La poverta' negli apoftegmi dei Padri*
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, *Mislec in kolesja ideologij : filozof Janez janžekovič*
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, *V prelomnih časih : rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000)*
3. **Janez Juhant (ur.)**, *Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije*
2. **Robert Petkovšek**, *Heidegger - Index : (1919-1927)*
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, *Slovensko semenišče v izseljenstvu*
1. **Janez Juhant (ur.)**, *Na poti k resnici in spravi*

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

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*

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupt (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Domen Krvina

Prevodi / *Translations*

Liza Primc

Oblikovanje / *Cover design*

Lucijan Bratuš

Prelom / *Computer typesetting*

Jernej Dolšak

Tisk / *Printed by*

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / *Chief publisher*

Janez Vodičar

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; DOAJ; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

Letna naročnina / *Annual subscription*

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

Transakcijski račun / *Bank account*

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki in reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347