

UDK: 272-732.2-284:39+572
1.01 Izvirni znanstveni članek

Simon Malmenvall

dipl. rusist in zgodovinar, mag. zgodovine,
namestnik urednika *Res novae*

ENCIKLIKA *Laudato si*: KRIZA ZAHODNEGA
INDIVIDUALIZMA V KONTEKSTU POLITIČNE
ANTROPOLOGIJE IN ODPRTOSTI KATOLIŠKEGA
DRUŽBENEGA NAUKA

IZVLEČEK: Avtor članka zagovarja stališče, da enciklika papeža Frančiška *Laudato si* po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka pri reševanju ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja, s čimer odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju. Tovrstno refleksijo je mogoče umestiti v dvojni kontekst: v kontekst klasične evropske politične antropologije, ki jo preučuje in predlaga filozof Eric Voegelin, ter v kontekst odprtosti katoliškega družbenega nauka, o katerem razpravlja filozof in teolog Charles Curran. Ekološko vprašanje se v tem oziru pri Frančišku kaže kot kriza sodobnega zahodnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel in nezaupljivega do pristnosti Boga v javnem diskurzu.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: Z10, Z12

KLJUČNE BESEDE: enciklika *Laudato si*, antropologija, kriza, Eric Voegelin, Charles Curran

ENCYCLICAL *Laudato si*: CRISIS OF WESTERN
INDIVIDUALISM IN THE CONTEXT OF POLITICAL
ANTHROPOLOGY AND OPENNESS OF THE
CATHOLIC SOCIAL TEACHING

ABSTRACT: The author of this article argues that the encyclical *Laudato si* of pope Francis – by both its structure and content – surpasses the merely historically contingent intervention of the Catholic social teaching which may contribute to solving the ecological question standing out at the beginning of the 21st century, enabling the encyclical to encourage a wider reflexion about ideational currents and societal life. This type of reflexion can be placed in a twofold context: in the context of classical European political anthropology studied and proposed by the philosopher Eric Voegelin and in the context of the openness of the Catholic social teaching discussed by the philosopher and theologian Charles Curran. In this regard, the ecological question is perceived by Francis as a crisis of contemporary Western individualism marked by its unwillingness to accept principles which would aim at obtaining an absolute social validity as well as by being reserved towards the presence of God in public discourse.

JEL CLASSIFICATION CODE: Z10, Z12

KEY WORDS: encyclical *Laudato si*, anthropology, crisis, Eric Voegelin, Charles Curran

UVOD

Pričujoči članek temelji na pregledni analizi tematskega in konceptualnega okvira enciklike papeža Frančiška *Laudato si* iz leta 2015, ki omogoča njeno politično antropološko interpretacijo. Frančiškova obravnava ekološkega vprašanja je neposredno odvisna od prepričanja o krizi sodobnega individualizma in potrebnosti kritike družbene stvarnosti s stališča krščanskega oziroma katoliškega pogleda na človeka. V tej zvezi se analizi omenjene enciklike pridružujejo uvidi ameriškega političnega filozofa nemškega rodu Erica Voegelina (1901–1985) z zanj značilnim opozarjanjem pred nevarnostjo postrazsvetljenskega izrivanja transcendentnih moralnih kategorij v intelektualnem in javnem življenju. Kot pomoč pri poglobitvi analize glede pomena in omejitev katoliškega družbenega nauka služijo opažanja ameriškega filozofa in teologa Charlesa E. Currana (1934–).

TEMATSKI IN KONCEPTUALNI OKVIR ENCIKLIKE

Idejno jedro enciklike *Laudato si* je mogoče določiti na podlagi njenega uvodnega poglavja (od paragrafa 1 do 16). Pri tem izstopata naslednji dve misli:

Naš skupni dom [t. j. zemlja] je kakor sestra, s katero si delimo življenje, in dobra kakor mati, ki nas sprejema v svoje naročje. [...] Naše telo sestavljajo prvine planeta, njen zrak nam omogoča dihanje, njena voda nas oživlja in krepča. (Franciscus, 2015, 5)

Izhodišče enciklike tako stoji na predpostavki o človekovi neizogibni, vnaprej dani umeščenosti v stvarstvo, ki je s prisposodbo svetega Frančiška Asiškega opredeljeno kot

»sestra zemlja«. (5; 9–10; 47) Od tod naj bi bila usoda človeštva prepletena z usodo obdajajočega biološkega okolja. Umeščenost človeštva v stvarstvo papež Frančišek utemeljuje s tradicionalno katoliško teološko antropologijo, ki se navezuje na pojem izvirnega greha in njegovih vseskozi aktualnih posledic. (2015, 5; 37–38; O' Callaghan, 2013, 110–111; 128–129; 135–137; Curran, 2002, 21–23; 129–131) V danem primeru naj bi se človeška grešnosti odražala tudi skozi zaskrbljujoče stanje planeta.

Ta sestra se pritožuje zaradi zla, ki ji ga povzročamo z neodgovorno rabo in zlorabo dobrin, s katerimi jo je obdaril Bog. Rastli smo z mislijo, da smo njeni lastniki in gospodarji, da nam je dovoljeno njeno ropanje. Nasilje, ki tli v človeškem srcu, ranjenem zaradi greha, se razodeva tudi v bolezenskih znakih, ki jih opažamo v prsti, vodi, zraku in v živih bitjih. (5)

Frančišek svojo encikliko razume kot izraz nadaljevanja tistega dela katoliškega družbenega nauka, ki se je do ekološke krize doslej že opredeljeval. (12) Vzrok za »ropanje planeta« prepoznava v neuravnoteženem uresničevanju človeških sposobnosti, pri čemer se sklicuje na govor papeža Pavla VI. ob petindvajseti obletnici Svetovne organizacije za prehrano (FAO) leta 1970. V omenjenem govoru je izražena misel o potrebnosti združevanja znanstveno-tehničnega napredka z moralnim, kar bi bilo mogoče doseči s splošnim družbenim upoštevanjem takšne antropološke vizije, ki si prizadeva za celostnost in uravnoteženost človeške osebe. (6) Frančišek se nadalje sklicuje na svojega predhodnika, papeža Benedikta XVI., ki je leta 2009 v encikliki *Caritas in veritate* opozoril,

da sveta ne smemo presojati tako, da osamimo enega izmed njegovih vidikov, kajti »knjiga narave je ena in nedeljiva« ter

obsega okolje, življenje, spolnost, družino, družbene odnose in druge vidike. Skratka, »degradacija narave je namreč tesno povezana s kulturo, ki oblikuje človeško sožitje«. (7)

V tem oziru Frančišek povzema Benediktovo misel, da prizadetost naravnega okolja izhaja iz »ranjenosti« družbenega okolja. Tovrstna ranjenost pa je, sledeč Benediktovemu govoru pred nemškim zveznim parlamentom leta 2011, posledica napačne uporabe svobode.

Vse je v jedru povzročilo isto zlo, to pa je prepričanje, da ni nespornih resnic, ki bi vodile naše življenje, zato človekova svoboda nima meja. Pozabljamo, da »človek ni samo svoboda, ki bi se ustvarjala sama. Človek ne ustvarja samega sebe. Je duh in volja, vendar je tudi narava.« [...] »Uničevanje stvarstva pa se začinja, ko nad seboj ne priznavamo nobene oblasti več, temveč vidimo le sami sebe.« (7–8)

Dejstvo o zaskrbljujočem stanju planeta avtorju enciklike predstavlja »žgoč izziv«, ki zahteva združitev moči vsega človeštva pri iskanju vzdržnega in celostnega razvoja. Začetek učinkovitega reševanja ekološke krize po Frančiškovem prepričanju temelji na dveh zavezah: vzpostavljanju dialoga med najrazličnejšimi družbenimi skupinami in konsenzu o »novi svetovi solidarnosti«. (11–12) V tej zvezi Frančišek veliko pozornosti namenja vprašanju revščine in premisleku o (ne) ustreznosti trenutno prevladujočega ekonomskega modela, kar je mogoče razumeti tudi kot kritiko nekaterih vidikov sodobnega kapitalizma.

Razlogi, zaradi katerih je neki kraj onesnažen, zahtevajo analizo delovanja družbe, njenega gospodarstva, obnašanja njenih načinov dojemanja stvarnosti. [...] Poglavitno je, da iščemo

celostne rešitve, ki upoštevajo vplivanje naravnih sistemov med seboj in z družbenimi sistemi. Ni dveh med seboj ločenih kriz, okoljske na eni strani in družbene na drugi, temveč le ena med seboj prepletena družbeno-okoljska kriza. Smernice za reševanje terjajo celosten pristop v boju proti revščini, pri vračanju dostojanstva izključenim in tudi pri ukvarjanju z naravo. (75–76)

Vprašanje revščine in (ne)ustreznosti ekonomskega modela je v encikliki *Laudato si* presojano predvsem z opiranjem na teološko hermenevitično razlago Prve Mojzesove knjige, ki med drugim pripoveduje tako o grešnosti človeka kot tudi dolžnosti varovanja naravnih dobrin oziroma »božjega stvarstva«. Pri tem Frančišek izpostavlja nujnost prizadevanja za obnovitev sozvočja med Bogom, ljudmi in stvarstvom, kar naj bi okrepilo zlasti krepost zmernosti, usmerjeno k skrbi za naslednje generacije. (37–39; 42; 85; 114) Najboljše sredstvo za »umestitev človeka na pravo mesto« in »ozdravitev njegove domišljavosti« o popolnem gospodstvu nad zemljo je po Frančišku ponovno odkritje Boga kot Očeta, Stvarnika in »edinega vladarja sveta«. Brez priznavanja Boga in njegove vrhovne avtoritete naj bi človek še naprej stremel po tem, da bi stvarnosti vsilil svoje zakone. (42)

To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove. [...] Zato Bog zavrača vsako zahtevo po absolutni lastnini. [...] Tako se zavemo, da Sveto pismo ne daje povoda za gospodovalni antropocentrizem, ki mu ne bi bilo mar za druge stvari. (38–39)

V kontekstu iskanja ustreznega »ekološkega pristopa« avtor obravnavane enciklike bralce opozarja na načelo o »skupnem namenu« naravnih in materialnih dobrin, ki je lastno tradiciji katoliškega družbenega nauka in zadeva upoštevanje »temeljnih pravic najbolj prikrajšanih«. Načelo »skupnega namena« določa podrejenost zasebne lastnine etični oziroma družbeno odgovorni uporabi dobrin, od koder izhaja nepriznavanje absolutne pravice do zasebne lastnine in posledično poudarjanje njene družbene vloge. (2015, 52; Elders, 2005, 250–251; Stres, 1991, 140–148) Nepriljubljenost zavedanja o družbeni vlogi zasebne lastnine in otopelost pred ekološkimi izzivi je po Frančišku povezana z nevzdržnostjo sodobnega individualizma.

Težava z jasnim dojetjem tega izziva je povezana z etičnim in kulturnim poslabšanjem, ki spremlja ekološko. Postmoderni ljudje so v neprestani nevarnosti, da postanejo nepopoljšljivi individualisti in številne sedanje družbene težave je treba povezati s samoljubnim iskanjem takojšnjega zadovoljstva, s krizami družinskih in družbenih vezi, s težavami priznavanja drugega. (86)

Za reševanje ekološke krize Frančišek v petem poglavju enciklike, naslovljenem »Nekaj smernic in oblik delovanja« (od paragrafa 163 do 201), podaja nekatere konkretnije predloge, ki zadevajo zlasti prepoved onesnažujočih gospodarskih dejavnosti in omejevanje tržne zakonitosti dobička oziroma zagotavljanje večje vloge politične regulacije zasebne gospodarske pobude tako na ravni posameznih držav kot tudi celotne mednarodne skupnosti. (87–92; 98–102) Kljub zagovarjanju tovrstnih rešitev Frančišek opozarja, da »znatnejših in trajnejših« učinkov ni mogoče doseči zgolj s pomočjo zunanjih pravnih predpisov, temveč predvsem

z »osebno preobrazbo« in »drobnimi vsakdanjimi dejanji« – denimo zmanjšanjem stanovanjskega gretja –, kar naj bi delovalo kot predpogoj za njihovo splošno družbeno sprejetje. (108–109) Kot poglobljeno mesto za vzgojo v krepostih se v danem primeru kaže družina, ki

neguje prve vzgibe ljubezni in skrbi za življenje, na primer pravilne uporabe stvari, reda in čistoče, spoštovanja krajevnega ekosistema in varstva vseh živih bitij. Družina je prostor celostne vzgoje, kjer se oblikujejo razne ravni, ki so med seboj tesno povezane. V družini se učimo prositi za dovoljenje brez postavljanja pogojev, iskreno in spoštljivo reči »hvala« za prejete stvari, brzdati napadalnost ali lakomnost in se opravičiti, kadar storimo kaj narobe. Te drobne poteze iskrene vljudnosti nam pomagajo tkati kulturo vzajemnega življenja in spoštovanja do okolice. (10)

Zgornja analiza tematskega in konceptualnega okvira enciklike *Laudato si* omogoča izpostavitve dveh opazanj. Prvič, omenjeno Frančiškovo encikliko opredeljuje izrazit holizem, ki se kaže kot skrb za poglobljeno reševanje okoljske krize, pri čemer je filozofsko-teološkim uvidom skupaj s pozivanjem k povečani etični občutljivosti in priznavanju avtoritete Stvarnika dodeljena prednost pred oprijemljivimi ekonomsko-političnimi ukrepi. Drugič, *Laudato si* temelji na zavezanosti odprtemu iskanju široko zasnovanih rešitev, ki želi upoštevati predloge in potrebe različnih družbenih skupin. Navedeni opazanja lahko vodita do naslednjega sklepa: obravnavana enciklika po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka pri reševanju ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja, s čimer odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju. Ekološko vprašanje tako pri Frančišku

izhaja iz (katoliške) antropološke vizije, razkriva pa se predvsem v luči nevzdržnosti sodobnega zahodnega filozofskega in eksistencialnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel in nezaupljivega do pristnosti Boga v javnem diskurzu.

VOEGELIN IN *Laudato si* – ISKANJE REDA
IN PRIZNAVANJE STVARNIKA

Eric Voegelin je pri svojem akademskem preučevanju zgodovine političnih idej in institucij dosledno izhajal iz antropoloških temeljev. Pri tem je povzel Platonovo prepričanje, da je država »človek v velikem« in da vsaka družba odseva prevladujoč psihološko-etični tip ljudi, ki jo sestavljajo. V tem oziru je zagovarjal stališče o koristnosti takšne družbene teorije in kritike, ki se pogloblja v pomen človeškega obstoja z razlago vsebine določenih zgodovinsko zaznamovanih etičnih izkustev. (Voegelin, 2013, 69–72) Njegovo poglavitno zanimanje je bilo usmerjeno v odprto oziroma nedoktrinarno filozofsko iskanje resnice o človeški naravi, povezano z iskanjem tako intelektualnega kot političnega reda, rastočega iz transcendentne avtoritete. Voegelinovo iskanje resnice je vselej vključevalo zgodovinske zglede in odpor proti uveljavljenim postrazsvetljenskim (totalitarnim) ideologijam 19. in 20. stoletja, kot denimo liberalizmu, marksizmu in nacionalizmu. (Federici, 2002, XXI–XXII; XXX) Čeprav so se njegovi somišljeniki in posnemovalci pretežno izrekli za krščansko konservativne mislece, je Voegelinovo politično filozofijo zaradi njene historične naravnosti in izrazitega intelektualizma težko umestiti v določeno prepoznavno filozofsko smer, ki bi za določen zgodovinski kontekst ponujala konkretne politične rešitve. (XXV)

Poglavitna kritika postrazsvetljenske družbe in kulture se pri Voegelinu nanaša na izgubo občutka za stvarnost in spoštovanja intelektualno-političnega izročila, kakor ga posredujejo miti, verska razodetja, zgodovinske pripovedi različnih ljudstev in filozofski uvidi klasičnih mislecev, denimo Platona, Aristotela, Avguština in Tomaža Akvinskega. Tovrstna izguba naj bi na jezikovni ravni povzročila zmedo pri razumevanju izvirnega pomena določenih filozofskih konceptov in posledično filozofijo iz izkustveno utemeljenega iskanja smisla spremenila v ideologijo, to je gnostično sekularizirano religioznost, ki se s pozivanjem k uresničenju utopično nedosegljivega »zemeljskega raja« za vsako ceno bori proti stvarnosti. (XXVI–XXVII; 6–7; 14; 50) Splošni cilj Voegelinove politične filozofije je bila obuditev zavesti o redu kot bistveni spodbudi za uresničitev človekovih najplemenitejših notranjih teženj in temelju sleherne, zlasti pa zahodne civilizacije. S svojim filozofskim okvirom je poskušal premostiti ideološke ovire, ki so preprečevale iskanje reda in vračanje k transcendentni zavesti. Obuditev reda naj bi zahtevala ponovno prepoznanje njegovega božjega vira, kar bi nadalje pokazalo, da resnica zgodovinsko izkušene stvarnosti ni dokončno zamrla, temveč še vedno tli v zahodnem umu, čakajočem na svojo ustvarjalno vrnitev po zaslugi »duhovno občutljive duše«. Obuditev reda bi bilo tako mogoče doseči z »duhovnim prebujenjem« na podlagi ustvarjalnega posnemanja preteklih izkušenj – te naj bi namreč v sebi zaobjemale »duhovno substanco«, ki ureja dušo, ne da bi jo poskušala nasilno preoblikovati s pomočjo zunanjih radikalnih družbenih sprememb. (XXXII; 28) Splošni cilj Voegelinove politične filozofije je v tej zvezi povsem skladen s teološko antropološko rdečo nitjo Frančiškove enciklike *Laudato si*. Kakor prvi, tudi drugi zagovarja stališče, da je za prepoznavanje in uveljavljanje skupnega dobrega v smeri

uravnoveženega in celostnega načina življenja potrebno ponovno priznanje človeške omejenosti oziroma grešnosti in posledično nujnosti »absolutnega zakona«, ki prihaja od Stvarnika in ni podvržen relativističnim sodbam.

Frančiškova kritika sodobnega individualizma in moralnega relativizma se povezuje z Voegelinovim preučevanjem zgodovinskih korenin zavračanja transcendentnega reda. Začetek krize zahodne družbe, zgrajene na temeljih liberalizma, Voegelin prepoznava v politični antropologiji Thomasa Hobbesa (1588–1679). Hobbes se mu namreč razkriva kot zgled kasnejših postrazsvetljenskih mislecev, za katere je značilno prizadevanje za uveljavitev družbenega reda brez etične razsežnosti objektivnega skupnega dobrega. Pristno skupno dobro je, sledeč Voegelinu, mogoče razbirati zgolj preko udeležnosti v spoznanju skupnega smisla, ki se napaja iz sklicevanja na absolutno transcendentno avtoriteto. Postrazsvetljenska politična antropologija v tem oziru predpostavlja družbeni red kot skupek med seboj ločenih posameznikov, usmerjenih k zadovoljevanju lastnih strasti. Od tod je po Hobbesu gonilna sila družbenopolitičnega reda strah pred drugim, to je strah pred ogrožanjem individualne svobode s strani ostalih svobode in užitka prav tako željnih posameznikov. Skupno dobro v klasičnem smislu je tako zamenjano s skupnim zlom. (50–51) Bistvena posledica krize zahodne družbe oziroma družbe skupnega zla se po Voegelinu skriva v utilitarizmu, ki je dolgoročno spodbudil nastanek različnih totalitarnih režimov. Ob tem za »očeta« utilitarizma in »duhovnega diktatorja človeštva« razglašata pozitivista Augusta Comta (1798–1857), katerega filozofske izpeljave naj bi »do nerazpoznavnosti izmaličile« predhodno razumevanje človeške osebe in jo s tem ponižale na raven utilitarne eksistence. (19) Poglavitna nevarnost pozitivizma naj bi bila v kopičenju spoznavanja vsakovrstnih in pogosto

neuporabnih dejstev, od koder naj bi sledilo zanemarjanje pozornosti do njihovega pomena, to je vpliva na življenje družbe in posameznikovo moralno stanje. Znanost, zlasti politična, ki se ne posveča pomenom, ki skupaj z ugotovljenimi dejstvi ne posreduje vrednot in ki je brezbrizna do življenja (politične) skupnosti, potemtakem po Voegelinu ne služi dobrobiti človeštva, temveč odpira vrata relativizmu, z njim pa preko oslabiljene etične občutljivosti omogoča lažje prodiranje totalitarnih idej in praks. (2013, 7–10; 16–18; 22–23)

Krepitev odražanja družbene neuravnovešenosti sodobnega človeka – kot denimo širitve kriminala, odvisnosti od mamil, visoke stopnje razvez, prevlade materialističnega nazora, po analogiji tudi onesnaževanja okolja – je po Voegelinu odvisna predvsem od splošnega zmotnega prepričanja, da je osebno in družbeno srečo mogoče doseči brez podrejanja avtoriteti, ki presega partikularne človeške želje in strasti. (Federici, 2002, 16) Kriza zahodne družbe se v tej luči izkaže za duhovno krizo, o kateri postrazsvetljenske (totalitarne) ideologije molčijo, saj duhovno življenje razumejo kot izključno osebno vprašanje, ki ne sme zasedati mesta v javnosti, kar pomeni, da na sprotne izzive odgovarjajo z istimi ideološkimi postavkami, ki so to krizo tudi povzročile. Voegelin zato trdi, da v kontekstu zahodne krize dejanska idejna razmejitev pristašev liberalizma ne ločuje od pristašev avtoritarizma, temveč poteka med zagovorniki religiozno-filozofskega transcendentalizma na eni strani in zagovorniki imanentizma na drugi. (16–17) Prevlada imanentnega pogleda na svet je po Voegelinu razlog, da celoto postrazsvetljenskih političnih podvigov osmišlja reakcija zoper krščansko antropološko vizijo, od koder sledi, da postrazsvetljenski miselni okvir ne more obstajati brez navzočnosti krščanstva, na katerem temelji kot njegovo zanikanje. Ko pa je krščanstvo v kontekstu iskanja ateistične utopične družbe ali uveljavitve

(post)modernega relativizma izgnano iz javnega življenja, se tudi sama postrazsvetljenska paradigma vključno z relativizmom zruši vase, saj izgubi smisel svojega obstoja, to je krščanstvo, ki ga je potrebno vseskozi preganjati ali vsaj postavljati pod vprašaj. To pa nadalje pomeni, da ateizem in relativizem za seboj puščata prazen prostor, ki ga lahko zapolnijo takšne ali drugačne ideologije. (2013, 136–140; 143; 147–150; 186–187)

Pri tem Voegelin poudarja, da kriznega stanja ne morejo odpraviti posamezni politični ukrepi, ki jih ne zanima rešnica o duhovni razsežnosti človeške narave. Tovrstna kriza namreč po njegovem prepričanju ne prinaša nič drugega, kakor izgubo »prvobitnega reda«, ki vodi do izgube zavesti o stvarnosti, ta pa nadalje predstavlja odlično sredstvo za totalitarno »množično ubijanje in eksistencialno uničenje«. Hitenje z iskanjem takojšnjih političnih rešitev je tako del same »zahodne bolezni«. Za obnovitev zahodne civilizacije naj bi namreč obstajali »intelektualni in filozofski predpogoji« v obliki poglobljenega teoretskega raziskovanja, ki naj se začne z razumevanjem konkretne zgodovinske situacije neke dobe. (Federici, 2002, 17–18; Voegelin, 2013, 2–3) Podoben pogled v prihodnost je mogoče zaslediti tudi pri papežu Frančišku, ki prav tako ne želi ponujati hitrih političnih rešitev, temveč celotno človeštvo poziva k premisleku in spremembi mišljenja (»spreobrnjenju«) kot temelju vseh nadaljnjih na zunaj vidnih sprememb. Po Voegelinu namreč v vsaki družbi obstajajo določeni razmeroma široko sprejeti simboli in vrednote, ki sploh omogočajo uveljavljanje specifičnih političnih teorij in zgodovinsko pogojenih družbenih ureditev. (2013, 31–36) Frančišek s svojo encikliko meri prav na to temeljno razsežnost družbe – na simbole in vrednote oziroma splošno držo do življenja in sveta v skladu s (katoliško) teološko antropologijo, izogibajoč se predlogom o specifični politični teoriji ali družbeni ureditvi.

Primerjava med encikliko *Laudato si* in bistvenimi postavkami politične antropologije Erica Voegelina vodi k ugotovitvi, da oba avtorja povezuje tako odločitev za družbeno kritiko lastnega časa kot tudi zavezanost etični odgovornosti za izboljšanje kriznega družbenega stanja v smeri iskanja splošno veljavnega reda. Kakor Voegelin s preučevanjem zgodovine političnih idej in institucij opozarja pred nevarnostmi postrazsvetljenskih (totalitarnih) ideologij, tako Frančišek s pozivanjem k širokemu dialogu in vnovičnemu javnemu priznanju avtoritete Stvarnika opozarja pred nevarnostmi postmoderne redukcije človeške osebe na raven od skupnosti odtujenega individuum, ki jo dodatno pospešuje splošno uveljavljanje intelektualnega in vrednostnega relativizma. V luči velikega vpliva sodobne individualistične oziroma relativistične antropologije Frančišek med drugim izpostavlja potrebnost »humane ekologije«, to je ohranjanja zavesti o ključnem pomenu komplementarnosti moške in ženske identitete, posledično pa o neizogibni soodvisnosti med skrbjo za zunanje naravno okolje in upoštevanjem razsežnosti človeške narave, katere sestavni del naj bi bila tudi vnaprej dana in obenem družbeno koristna dvojnost med moškim in ženskim spolom, sicer povsem nasprotna politično vse močnejši relativistični teoriji genderizma. (2015, 83; Contreras, Poole, 2015, 57–62; 92–96; 128–134; 179–183; 202–211)

ŠIRŠA REFLEKSIJA IN ODPRTOST KATOLIŠKEGA DRUŽBENEGA NAUKA

Frančiškova želja po širokemu dialogu med najrazličnejšimi družbenimi skupinami, pospremljena z nekaterimi konkretnjšimi predlogi, ni ostala neuresničena. Enciklika *Laudato si* je bila namreč od svoje objave deležna nemalo komentarjev, tako navdušujočih kot tudi kritičnih. Najbolj zadržano je

bila sprejeta med tistim delom (ameriške) katoliške javnosti, ki prisega na zagovor svobodnega tržnega gospodarstva in pretežno sledi politiki Republikanske stranke. Glavni očitek kritikov enciklike se nanaša na papeževo nepoznavanje tržnih ekonomskih zakonitosti in od tod izhajajoče naivno zaupanje v učinkovitost državne regulacije pri vzpostavljanju pravične oziroma solidarne družbe. (Chafuen, 2016; Oddie, 2015) Drugi upoštevanja vreden očitek zadeva izrekanje katoliške Cerkve o vzrokih za svetovno segrevanje ozračja, s čimer naj bi Francišek v tretjem poglavju svoje enciklike z nedvoumno in enostransko podporo stališča o izključno človeški krivdi za podnebne spremembe neupravičeno posegel na področje znanosti, kjer dokončnega odgovora na to vprašanje še ni mogoče zaslediti. Očitek o preseganju pristojnosti Cerkve je nadalje tesno povezan z opozarjanjem na nesmotrnost kakršnekoli legitimacije politično levih smeri ekološkega gibanja (t. i. ekologizem), ki ne poudarjajo le človeške krivde za segrevanje ozračja, temveč obstoj človeške vrste kot take razglašajo za naravno motnjo oziroma škodo celotnemu ekosistemu. Na tak način naj bi Francišek v protislovju s samim seboj spodkopaval temelje, na katerih sloni njegova lastna antropološka vizija, izhajajoča iz prepričanja o edinstvenosti in vodilni odgovornosti človeka kot »krone stvarstva« s posebno človeško naravo. (Byrne, 2015; Oddie, 2015)

Preplet Franciškovega poziva k dialogu in zadržanosti do obravnavane enciklike omogoča razmislek o smotru in temeljnih značilnostih katoliškega družbenega nauka v celoti. Kljub jasnim načelnim stališčem o določenih družbenih pojavih katoliški družbeni nauk tako po svojem zgodovinskem razvoju kot tudi doktrinarni (ne)moči ne ponuja niti stvarnih niti dokončnih političnih ali ekonomskih rešitev, temveč prinaša zgolj splošno vrednostno usmeritev oziroma

moralni navdih za krepostno ravnanje članov in voditeljev političnih skupnosti. (Stres, 1991, 11–12) Omenjeno dejstvo priča o odprtosti katoliškega družbenega nauka, ki zato ne preprečuje možnosti razumsko utemeljenega nestrinjanja s posameznimi vidiki ali izpeljavami določenih cerkvenih dokumentov, ki se posvečajo družbenopolitičnim temam. V luči tovrstne odprtosti kritik enciklike *Laudato si* ni primerno vnaprej izločiti kot neupravičene oziroma »proticerkvene«, temveč jih je mogoče razumeti kot poskus razvijanja dialoga v smeri nadaljnje preveritve ali izostritve posameznih segmentov katoliškega družbenega nauka. Tovrstna odprtost med drugim ponuja razmislek o dobršni meri vsebinske nedoločenosti in praktične omejenosti tega dela katoliške doktrinarne tradicije, s katero se je ukvarjal filozof in teolog Charles Curran.

Curran poudarja nujnost zavedanja, da posamezne rešitve, ki zadevajo vsakdanjo zemeljsko stvarnost, za katoliški družbeni nauk niso nikoli zgolj pravne, politične in ekonomske v ožjem pomenu, temveč tudi moralne in posledično po svoji vrednosti skladne ali neskladne s katoliškimi načeli. Številni družbeni pojavi – kot denimo brezposelnost ali proizvodnja jedrskega orožja – na prvi pogled niso v ničemer povezani niti s katolištvom niti z religijo nasploh, saj se zdi, da naj bi bili zanje odgovorni lastniki kapitala, strokovnjaki znotraj specifičnih znanstvenih disciplin ali državni uradniki. V tej zvezi Curran zatrjuje, da vse, kar vpliva na človeško osebo, človeške skupnosti in naravno okolje, neizogibno postane tema celotnega človeštva, s tem pa tudi predmet moralnega in verskega presojanja. Katoliška vera namreč po lastnem samorazumevanju zajema in usmerja vse vidike življenja svojih vernikov. Na tej podlagi si katoliški družbeni nauk zastavlja vprašanje o družbeni koristnosti politike in ekonomije oziroma o tem, kaj politika in ekonomija delata

za ljudi, kako na njih vplivata in kakšne možnosti nudita za nadaljnje iskanje skupnega dobrega. Katoliški družbeni nauk se pri zastavljanju vprašanj in nudenju odgovorov zaveda dvojega: tako trajne veljavnosti verskih in moralnih načel kot tudi zapletenosti in specifičnosti posameznih zgodovinsko pogojenih družbenih razmer, ki po svoji naravi ne morejo vselej zahtevati obvezujočih »katoliških« odgovorov. (2002, 110–111)

Napetost med splošno človeškim in krščanskim pomenom specifičnih družbenih vprašanj na eni strani ter njihovo zgodovinsko prigradnostjo – kar omogoča legitimno različnost glede konkretnih rešitev – na drugi po Curranu razrešuje načelo mediativnosti oziroma posredništva. Načelo mediativnosti predpostavlja, da je božje posredovano v človeškem in preko človeškega. Evangelij, verske resnice, moralni nauk in božja milost se namreč posredujejo skozi vse vidike človeškega znanja in delovanja od najširših do najbolj specifičnih vprašanj. Pojav brezposelnosti tako v duhu načela mediativnosti predstavlja splošno človeško in moralno temo, saj odločilno vpliva na posameznike, skupnosti in naravno okolje. Odpravljanje pojava brezposelnosti sicer zahteva dobro strokovno znanje, ugotovitev zanesljivih ekonomskih podatkov in opravljanje analiz, vendar ekonomijo hkrati presega. V tem primeru so človeške in krščanske vrednote po načelu mediativnosti posredovane preko poznavanja določenih disciplin in analiz stvarnosti, ki želijo prodreti do globine problema in ponuditi rešitve v duhu katoliškega nauka. Ker so krščanske vrednote posredovane preko empiričnih podatkov in znanstvenih analiz, se ljudje, ki jih združujejo ista vera in ista načela, glede pristopa k reševanju določenega družbenega vprašanja pogosto znajdejo na legitimno nasprotnih bregovih. V drugi polovici 20. stoletja je denimo ameriško katoliško javnost delila razprava o (ne)upraviče-

nosti vietnamske vojne. Nasprotniki vojne so izpostavljali nemoralnost podpiranja neučinkovitega in koruptivnega protikomunističnega režima Južnega Vietnama, medtem ko so njeni podporniki izpostavljali nujnost zaustavitve širjenja komunistične ideologije, ki bi v nasprotnem primeru lahko prizadela tudi ostale okoliške države in posledično ogrozila temeljne (ekonomske, politične, verske) svoboščine. Pripadniki iste vere so do zelo različnih zaključkov o določeni pomembni družbeni temi na podlagi istih katoliških moralnih načel prišli zato, ker so empirična oziroma zgodovinsko prigodna dejstva prepoznavali in razlagali drugače. Evangelij, verske resnice, moralni nauk in božja milost namreč niso in nikoli ne bi mogli ponuditi natančnega odgovora, ali je južnovietnamski režim dejansko koruptiven oziroma ali se bo komunizem resnično razširil v okoliške države. (111)

Curran izpostavlja misel, da mora biti družbeni nauk katoliške Cerkve, ki zavezuje vse vernike, že po svoji naravi splošno oblikovan. Bolj ko je določeno družbeno vprašanje zapleteno in specifično, večja ko je potreba po empiričnih podatkih in znanstvenih analizah, manj naj bi bilo možnosti za obstoj enega in edinega »katoliškega« pristopa ali odgovora. Prav zato, ker dokumenti katoliškega družbenega nauka izhajajo iz hierarhičnega cerkvenega učiteljstva, ostajajo vsebinsko razmeroma splošni in se tako izogibajo specifičnim sodbam o specifičnih vprašanjih. V tem duhu tovrstni cerkveni dokumenti vse od konca 19. stoletja ne zapovedujejo točno določenega političnega ali ekonomskega modela, ki bi presegel skrajnost individualizma na eni strani in kolektivizma na drugi. Namesto tega ponujajo načela in vrednote, ki naj vodijo človeška dejanja in prepoznavajo zmote posameznega zgodovinskega trenutka. (112) Od tod je mogoče izpeljati sklep, da konkretnejši Frančiškovi predlogi za reševanje okoljske krize iz enciklike *Laudato si* ne

predstavljajo uradno zavezujočega stališča katoliške Cerkve, temveč delujejo kot spodbuda za nadaljnje interpretacije okoljske krize in iskanje rešitev v skladu s splošnimi katoliškimi verskimi in moralnimi načeli.

ZAKLJUČEK

Encikliko *Laudato si* opredeljuje izrazit holizem v službi reševanja okoljske krize, pri čemer je filozofsko-teološkim uvidom dodeljena prednost pred oprijemljivimi ekonomsko-političnimi ukrepi. Enciklika papeža Frančiška temelji na zavezanosti odprtemu iskanju široko zasnovanih rešitev, ki želi upoštevati predloge različnih družbenih skupin. Obravnavana enciklika po svoji zasnovi in sporočilu presega zgodovinsko prigoden poseg katoliškega družbenega nauka v ožji kontekst reševanja ekološkega vprašanja z začetka 21. stoletja. Obravnava ekološkega vprašanja pri Frančišku izhaja iz (katoliške) antropološke vizije, razkriva pa se predvsem v luči prepričanja o nevzdržnosti sodobnega zahodnega filozofskega in eksistencialnega individualizma, nepripravljenega na sprejetje absolutnih družbeno veljavnih načel, ter s tem povezanega nezaupanja do pristnosti Boga v javnem diskurzu. Na podlagi omenjenega enciklika odpira širšo refleksijo o idejnih tokovih in družbenem življenju, ki jo je mogoče navezati na intelektualno dediščino političnega filozofa Erica Voegelina. Primerjava med Frančiškom in Voegelinom vodi k ugotovitvi, da oba povezuje tako družbenokritična ost kot tudi skrb za izboljšanje kriznega družbenega stanja v smeri iskanja splošno veljavnega transcendentnega reda, ki naj bi omogočal polno uresničitev človeške narave. Po drugi strani pa dialoška naravnost enciklike, pospremljena z nekaterimi konkretnjšimi predlogi, ki so povzročili nemalo kritičnih odzivov, ponuja razmislek o odprtosti

katoliškega družbenega nauka v celoti. Ta veja cerkvenega učiteljstva, sledeč filozofu in teologu Charlesu Curranu, namreč ne predvideva zgolj možnosti utemeljene kritike s strani intelektualno in družbeno angažiranih katoliških vernikov, temveč celo spodbuja raznovrstno iskanje specifičnih odgovorov za čim učinkovitejše praktično uresničevanje zavezujočih splošnih katoliških načel.

REFERENCE

Byrne, William F. 2015. The Tragedy of *Laudato si'*. Crisis Magazine, 24. junija. <http://www.crisismagazine.com/2015/the-tragedy-of-laudato-si> (9. marca 2016).

Chafuen, Alexander (intervjujanec). 2016. Dr. Alex Chafuen o *Laudato si'*, Argentini, ZDA... Spoprijem s pajdaštvom. Slovenski čas, št. 70: 4–5.

Contreras, Jose F.; Poole, Diego. 2015. Nova levica in krščanstvo. Prev. Alenka Vrečar. Ljubljana: Družina.

Curran, Charles E. 2002. Catholic Social Teaching. 1891–present: a Historical, Theological, and Ethical Analysis. Washington D. C.: Georgetown University Press.

Elders, Leo J. 2005. The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law and the Virtues. Frankfurt am Main: P. Lang.

Federici, Michael P. 2002. Eric Voegelin: The Restoration of Order. Washington D. C.: Isi Books.

Franciscus. 2015. Hvaljen moj Gospod=Laudato si': okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter Bratina, Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

O' Callaghan, Paul. 2013. I figli di Dio nel mondo. Trattato di Antropologia Teologica. Roma: Edusc.

Oddie, William. 2015. Environmentalism that Harms the Poor. Crisis Magazine, 26. junija. <http://www.crisismagazine.com/2015/environmentalism-that-harms-the-poor> (1. marca 2016).

Stres, Anton. 1991. Oseba in družba: pregled katoliškega družbenega nauka. Celje: Mohorjeva družba.

Voegelin, Eric. 2013. Nova politična znanost. Uvod. Prev. Niki Naubauer. Ljubljana: Inštitut Nove revije.