

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Etika vojne in miru

- Nigel Biggar** *In Defence of Just War*
Zorica Maros *Vpliv kolektivnega spomina na nasilje*
Robert Petkovšek *Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike
in mimetične teorije*
Ivan Janez Štuhec *Etična utemeljitev in upravičenost
slovenske osamosvojitvene vojne*
Jože Dežman *Preseganje travmatskih bremen titoizma*

Razprave

- Gregory J. Semeniuk** *The Soteriology of Hans Urs von Balthasar*
Anton Štrukelj *Marijanska pripravljenost*
Andrej Šegula *Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih
redovnikov (minoritov)*
Andrej Naglič *Svoboda izražanja vere*
Andreja Benko *Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve
Martina Lutra v Murski Soboti*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimír Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkveni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

ETIKA VOJNE IN MIRU

THE ETHICS OF WAR AND PEACE

- 551 Nigel Biggar, In Defence of Just War: Christian tradition, Controversies, and Cases**
V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri
- 565 Zorica Maros, Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti**
Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past
- 575 Robert Petkovšek, Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije**
Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory
- 593 Ivan Janez Štuhec, Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne**
Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence
- 611 Jože Dežman, Preseganje travmatskih bremen titoizma**
Overcoming Traumatizations Caused by Titoism

RAZPRAVE / ARTICLES

- 639 Gregory J. Semeniuk, The Soteriology of Hans Urs von Balthasar**
Soteriologija Hansa Ursa von Balthasarja
- 661 Anton Štrukelj, Die marianische Bereitschaft**
Marijanska pripravljenost
The Readiness of Virgin Mary
- 671 Andrej Šegula, Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov)**
Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)
- 681 Andrej Naglič, Svoboda izražanja vere**
Freedom of Expression of Religion
- 689 Andreja Benko, Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti**
Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota

OCENA / REVIEW

701 Birger Gerhardsson, Z vsem svojim srcem (**Maksimilijan Matjaž**)

POROČILO / REPORT

705 Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259 (**Janez Juhant**)

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

709 Jože Dežman, Etično-personalistični pristop k popravi krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic (**Bojan Žalec**)

711 Barbara Novak, Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo (**Katarina Kompan Erzar**)

712 Simon Onušič, Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve (**Ciril Sorč**)

713 Klelija Štrancar, Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (**Branko Klun**)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

715 Letno kazalo

SEZNAM RECENZENTOV (2014) / LIST OF CRITICS (2014)

720 Seznam recenzentov

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Andreja BENKO

doktorandka UL, mlada raziskovalka, arhitektura Doctoral Student, Junior Researcher, Architecture
 Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of Architecture, University of Ljubljana
 Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
andreja.benko@fa.uni-lj.si

Nigel BIGGAR

prof. dr., za moralno in pastoralno teologijo PhD, Regius professor, Moral and Pastoral Theology
 Faculty of Theology and Religion, University of Oxford 34 St Giles, UK – Oxford OX1 3LD
nigel.biggar@theology.ox.ac.uk

Jože DEŽMAN

dr., muzejski svetnik, zgodovina PhD, Museum Councillor, History
 Gorenjski muzej Gorenjska Museum
 Tomšičeva 42, SI – 4000 Kranj
jdmemores@gmail.com

Janez JUHANT

akad. prof. dr., za filozofijo Acad., PhD, Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Katarina KOMPAN ERZAR

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

Zorica MAROS

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
 Katoliški bogoslovni fakultet Faculty of Catholic Theology
 M. Krleže 20, BiH – 72290 Novi Travnik
maroszorica@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof., za biblični študij Nove zaveze PhD, Assoc. Prof., Biblical Studies – New Testament
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Andrej NAGLIČ

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
 Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.naglic@rkc.si

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Gregory J. SEMENIUK

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
 St. John's Seminary
 5012 Seminary Rd, Camarillo, California 93012 – USA
gsem@stjohnsem.edu

Ciril SORČ

prof. emer. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof. emer., Dogmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ciril.sorc@guest.arnes.si

Andrej ŠEGULA

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

Anton ŠTRUKELJ

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Bojan ŽALEC

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Razprave na temo Etika vojne in miru*

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 551—563

UDK: 27-42:355.01

Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 12/2014

*Nigel Biggar***In Defence of Just War:
Christian tradition, Controversies, and Cases**

Abstract: Drawing on the author's recent book, *In Defence of War* (Oxford University Press, 2014), this essay begins by observing that the Christian tradition of thinking about the justification of war is stronger in certain respects than Michael Walzer's philosophical version. It then proceeds to consider four controversial features of Christian 'just war' reasoning: that the form of just war is basically punitive; that the authority of international law is only penultimate; that national interest need not be immoral and can be morally legitimate; and that the requirement of proportionality is elastic. Finally, it deploys 'just war' criteria to analyse three cases: Britain's belligerency against Germany in 1914, the rebellion in Syria in 2011, and Israel's Operation 'Protective Edge' against Hamas in Gaza in 2014.

Key words: just war, Christian tradition, international law, Michael Walzer, proportionality, national interest

Povzetek: **V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri**

Avtor izhaja iz svoje pred kratkim objavljene knjige *In Defence of War* (Oxford University Press, 2014) in na začetku članka ugotavlja, da je krščansko izročilo glede upravičenosti vojne v nekaterih vidikih močnejše kot filozofska različica Michaela Walzerja. V nadaljevanju govori o štirih spornih značilnostih krščanskega razmišljanja o »pravični vojni«: da je oblika pravične vojne v osnovi kaznovalna; da je avtoriteta mednarodnega prava samo predzadnja; da nacionalni interes ni nujno nemoralen in je lahko moralno legitim; in da je zahteva po proporcionalnosti raztegljiva. Na koncu ob uporabi kriterijev »pravične vojne« razčlenjuje tri primere: britansko bojevitost do Nemčije leta 1914, upor v Siriji leta 2011 in izraelsko operacijo »Zaščitni rob« proti Hamasu leta 2014.

Ključne besede: pravična vojna, krščansko izročilo, mednarodno pravo, Michael Walzer, proporcionalnost, nacionalni interes

* Tematski prispevki so razširjene razprave z mednarodnega simpozija *The Ethics of War and Peace*, ki je potekal v Mariboru od 21. do 24. avgusta 2014 v organizaciji Societas Ethica in v soorganizaciji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Zavoda Antona Martina Slomška. Tematski sklop je uredil prof. dr. Ivan Janez Štuhec.

1. Just war thinking: why Christian?

What I write below about just war thinking will operate primarily in terms of the Christian tradition. Why? Will this not limit the appeal of what I have to say, attracting only the interest of Christians and excluding others? Why do I not talk about just war in secular terms, which are universally intelligible and accessible? Why must I be religious, confessional, sectarian?

I have two reasons. First, I do not believe in the possibility of secular language. That is to say, I do not believe that there is a set of terms that is neutral between rival worldviews, which members of a plural society should adopt when communicating with each other about public affairs. Nor do I believe that religious worldviews are irrational *per se*, and that public discourse must be non-religious in order to be rational. There is no view from nowhere; there are only diverse confessions. What is more, non-religious views—Aristotelian, Hobbesian, Kantian, Marxist, Nietzschean, etc.—are quite as plural and quite as conflicting as religious ones.

How, then, can we communicate, perchance agree? By setting out as candidly and clearly what we think and why; by inviting others to do the same; by engaging in the give-and-take of conversation; by identifying points of agreement; by reasoning together about points of disagreement; and by learning from one another.¹ I do not doubt that non-Christians will be puzzled by some things that I say, and that they will disagree with others. But I am equally confident that many of them will find much to which they can consent. After all, the common world that we inhabit does rein in the divergence of our construals. What is more, different traditions are seldom *absolutely* strange to one another: certain strands of Christianity and Islam incorporate Aristotle, for example, and both Locke and Kant are more theological than atheist moral philosophers usually care to remember.

In brief, my view of secularity is not that of Habermas or Rawls; it is that of Augustine. In this Augustinian view, secularity is the public space where plural voices put their differences on the table, negotiate, and compromise. That's my first reason for specifying my view of just war thinking as Christian.

My second reason is that there is a variety of ways of construing the justification of war, and some are better than others. It might be assumed that Christian thought is *passé* and that it's been surpassed by modern philosophical versions. In fact, however, I think that David Rodin's critique of Michael Walzer's just war thinking is pretty damning and that, ironically, it inadvertently illuminates the strengths of the Christian tradition.²

Further, Christian thinking differs from contemporary moral philosophy on just war in one fundamental respect: it conceives of just war as basically punitive in form. This brings us to the first of the controversies that I have chosen to discuss.

¹ I have written about this at some length in *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics* and in Chapter 7 and the Conclusion of *Religious Voices in Public Places*.

² See my discussion of David Rodin, *War and Self-Defense* (Oxford: Clarendon Press, 2002) in Chapter 5 of *In Defence of War*.

2. Controversies

2.1 Just war as punitive

As I see it, one respect in which Christian thinking about just war is ethically superior to Walzerian moral philosophy is that it does not take national self-defence as its paradigm. To make national self-defence *simply* the model of justified war issues in some counter-intuitive judgements: for example, that as soon as the Allies invaded the borders of Nazi Germany, Hitler's belligerency became self-defensive and so justified and the Allies' war-making became aggressive and so unjustified. This conclusion reveals, I think, that to identify justified war with national self-defence is morally simplistic, ignoring questions of motive, intention, cause, and proportion. In contrast, Christian thinking holds that justified war is always a response to a grave injustice that aims to rectify it. This response may take defensive *or* aggressive forms. It may move seamlessly from defence to aggression or it may begin with aggression. Justified aggression is what so-called 'humanitarian intervention' is about. The doctrine of the Responsibility to Protect is, in effect, a reassertion of the classic Christian paradigm of justified war.

This paradigm involves a claim about justified war that is very controversial and arouses quite some alarm: namely, the claim that the basic form of justified war is punitive—even, I would say, retributive. This view is characteristic of Christian thinking at least up to Grotius in the 17th century, and since then in the cases of Jean Bethke Elshtain and Oliver O'Donovan. Therefore, it is also a major reason why many believe that just war thinking should cut itself loose from its Christian moorings. Why is this? Two main reasons are given. First, that to allow just warriors to think of themselves as punishing the enemy is to encourage them to loosen the constraints on how they wage war. And second, that many, perhaps most, fighting on the unjustified side will not be morally culpable and will therefore not be liable for punishment.

My response to the first objection is this. If justified defence is only and always defence against an injustice, it necessarily has the form of retribution. Let me make clear that by 'retribution' I do not mean 'retributivism': I do not mean the ethic that prescribes an eye for an eye, a wasteland of equal suffering. Rather, my meaning derives from the etymology of the Latin verb *retribuere*, that is, a handing or paying back of what is due. So by 'retribution' I mean simply a hostile reaction to an injustice. All punishment has this basically retributive form.

The question of what purposes one wants to achieve through one's hostile, retributive reaction remains open and is yet to be determined. It could be one or more of several ends: defence, deterrence, or ultimately reform and reconciliation. In Christian eyes, the end or goal of punishment should never be the suffering of the unjust perpetrator *for its own sake*. Justified war, therefore, is retributive in its basic form, but not retributivist in substance. It is a hostile reaction to injustice, but it does not aim simply to make the perpetrator suffer for its own sake.

The difficulty that many people have in describing justified war as retributive is, I think, an expression of a general cultural tendency to equate punishment and

retribution with retributivism, and to see it therefore as a form of vengeance meted out by the self-righteous. In Christian eyes, however, punishment and retribution should only ever be meted out by one group of self-conscious sinners upon another, and if it is to be just punishment, it cannot be vengefully retributivist but must aim at defence, deterrence, and eventual reconciliation. Accordingly, it *must* be proportioned to those ends, and it *must* suffer such constraints as that proportion imposes.

What about the issue raised by the second objection, namely, the liability of soldiers fighting in an unjust cause? The first thing I want to say is that, while an element of tragic fate often characterises the predicament of a soldier fighting in an unjust cause, that does not relieve him of responsibility or excuse him from culpability. Take this example. At the *Deutscher Soldatenfriedhof* at Maleme in Crete there is a permanent exhibition (or at least there was ten years ago). This tells the story of the three von Bluecher brothers, the youngest still in his teens, who were all killed in the same place on the same day in May 1941. How did they all end up there? The two younger ones hero-worshipped the oldest—as younger brothers often do—and when he joined the parachute regiment, they followed. In the past I have used this to illustrate the element of tragedy that attends even the actions of unjust warriors, in the course of arguing that we should regard them with a measure of sympathy. One does not have to agree with what these three young men were doing falling out of the sky onto Crete in 1941, in order to share a sense of sadness at their untimely deaths and a sense of common human fate-dness. Nevertheless, a friend of mine who fought with the Royal Ulster Constabulary against the I.R.A. during the most violent phase of the ‘Troubles’ in Northern Ireland, is less inclined to be sentimental and has challenged me not to assume the three brothers’ innocence. It is, after all, quite possible that they were convinced Nazis and that they had participated in atrocities elsewhere in Europe. Certainly, after landing on Crete the *Fallschirmjaeger* were involved in some brutal reprisals against civilians.

My second comment on the issue of the liability of unjust soldiers is to say that, in the absence of the possibility of more precise discrimination, it seems to me reasonable for the just warrior not to give benefit of doubt and to presume guilt. This does make war *rough* justice—but even civil courts have been known to punish the innocent.

Third, I’m not convinced that someone has to know subjectively that they’ve done wrong to be liable for punishment. Indeed, many of those who are rightly punished refuse to accept that they are guilty.

And fourth, the fact that just warriors understand themselves to be punishing unjust warriors does not mean that just warriors cannot submit themselves to *in bello* conventions that bind just and unjust alike, for the pragmatic purpose of limiting violence.

3. International law as penultimate authority

On the one hand, respect for the authority of international law is important. In the opening pages of the chapter on law and morality in my book, I quote with explicit approval a passage from Robert Bolt's play, *A Man for all Seasons*, where Sir Thomas More presents a powerful argument for affording the benefit of law even to the Devil himself—in other words, that the good of political order is often worth the toleration of a measure of injustice. The dramatic context is that More is urged by his daughter, Margaret, and his future son-in-law, Nicholas Roper, to arrest Richard Rich, an informer. The subsequent argument rises to this climax:

Margaret (exasperated, pointing to Rich): While you talk, he's gone!

More: And go he should if he was the Devil himself until he broke the law!

Roper: So now you'd give the Devil benefit of law!

More: Yes. What would you do? Cut a great road through the law to get after the Devil?

Roper: I'd cut down every law in England to do that!

More: Oh? And when the last law was down, and the Devil turned round on you—where would you hide, Roper, the laws all being flat? This country's planted thick with laws from coast to coast—Man's law's, not God's—and if you cut them down—and you're just the man to do it—d'you really think you could stand upright in the winds that would blow then? Yes, I'd give the Devil benefit of law, for my own safety's sake. (Bolt 1960, 38–9.)

I do think, then, that sometimes one should tolerate a measure of injustice out of respect for the law. I also think that respect for the authority of law is very important for international trust, and that any state proposing to bend (or, less likely, break) the law should still show it the respect of making a case before the U.N. For that reason, I think that the Blair government's attempt to secure a second U.N. Resolution on Iraq in March 2003 was absolutely right, and far better than the Bush government's barely concealed contempt for the U.N. So in the absence (probably fortunate) of a global state, and in order to stave off international anarchy, I certainly and explicitly affirm the authority of international law.

Notwithstanding that, the question of what actually *constitutes* international law is a controversial one. Is it simply what is written in treaties or does it also embrace customary law as expressed in state-practice? And how should different bodies of law relate to one another? Should the battlefield be governed by the Laws of War or by International Humanitarian Law? When lawyers pronounce, »International law says this« or »Under international law that is illegal«, we ought not to be over-impressed. They're behaving as advocates, behaving politically, pushing a particular point of view. If they were more honest and less political—or more academic and less lawyerly—they would claim, »International law says this or that, *according to my interpretation of it*«. There is more than one reasonable view of what international law is and what it says.

What is more, a Christian monotheist is bound to acknowledge that positive international law, whatever it is, cannot have the last word. This is because, like any moral realist, he assumes that there is a universal moral order that transcends national legal systems and applies to international relations even in the absence of positive international law. He believes that there are human goods and moral obligations that exist in and with the nature of things, and which exercise a guiding and constraining moral authority long before human beings articulate them in statutes or treaties. He holds that the principles of moral law are given or created before positive laws are made. Legal statutes and social contracts are therefore not crafted in a primordial moral vacuum. They are born accountable to a higher, natural law, and their word is neither first nor last. If that were not so, then Nuremberg was nothing but victors' vengeance dressed up in a fiction of 'justice', and today's high-blown rhetoric of universal human rights is just so much wind.

One thing that this implies is that military action can sometimes be morally justified in the absence of, and even in spite of, positive international law. Therefore, Christian just warriors cannot join those who believe that the 'legitimacy' of military intervention to prevent or halt grave injustice is decided simply by the presence or absence of authorisation by the United Nations Security Council. Loath though lawyers are to admit the penultimate nature of the authority of positive law, they do, when pressed. Writing of NATO's 1999 intervention in Kosovo, Martti Koskenniemi has admitted that »most lawyers—including myself—have taken the ambivalent position that it was both formally illegal and morally necessary« (Koskenniemi 2002, 162).

It seems to me that it is possible to break the treaty-letter of international law, while making a serious case that one is acting within its spirit; and that, insofar as other nations are persuaded, the authority of the law will not be damaged. What is vital is to assure the international community that one remains bound by common norms, even when one's reading of them is controversial. If the manner of literal transgression is respectful, the law's authority can be saved and international trust maintained.

4. The morality of national interest

In the popular Kantian view of ethics, self-interest is regarded as an immoral motive.³ According to this view, therefore, where national interests motivate military intervention, they vitiate it. There is, however, an alternative and, I think, superior eudaemonist tradition, which found classic expression in Thomas Aquinas.

³ The ethics of Immanuel Kant are usually held to be simply 'deontological', viewing the only truly moral act as one that is done out of a pure sense of duty or reverence for the moral law. So conceived, the truly moral act stands in stark contrast to a merely prudential one, which seeks to promote the agent's interests. Whether this common, deontological view of Kant fully captures his thought I doubt. I think that a better reading has him argue that truly moral acts are those where the duty of justice as fairness disciplines—rather than excludes—the pursuit of interest.

nas. Combining the Book of Genesis' affirmation of the goodness of creation with Aristotle, Thomist thought does not view all self-interest as selfish and immoral. Indeed, it holds that there is such a thing as morally obligatory self-love. The human individual has a duty to care for himself properly, to seek what is genuinely his own good. As with an individual, so with a national community and the organ of its cohesion and decision, namely, its government: a national government has a moral duty to look after the well-being of its own people—and in that sense to advance its genuine interests. As Yves Simon wrote, »What should we think, truly, about a government that would leave out of its preoccupations the interests of the nation that it governs?« (Simon 2009, 55) This duty is not unlimited, of course. There cannot be a moral obligation to pursue the interests of one's own nation by riding roughshod over the rights of others. Still, not every pursuit of national interest does involve the committing of injustice; so the fact that national interests are among the motives for military intervention does not by itself vitiate the latter's moral justification.

This is politically important, because some kind of national interest needs to be involved if military intervention is to attract popular support; and because without such support intervention is hard, eventually impossible, to sustain. One such interest can be moral integrity. Nations usually care about more than just being safe and fat. Usually they want to believe that they are doing the right or the noble thing, and they will tolerate the costs of war—up to a point—in a just cause that looks set to succeed. I have yet to meet a Briton who is not proud of what British troops achieved in Sierra Leone in the year 2000, even though Britain had no material stake in the outcome of that country's civil war, and even though intervention there cost British taxpayers money and British families casualties.⁴ Citizens care that their country should do the right thing.

The nation's interest in its own moral integrity and nobility alone, however, will probably not underwrite military intervention that incurs very heavy costs. So other interests—such as national security—are needed to stiffen popular support for a major intervention. But even a nation's interest in its own security is not simply selfish. After all, it amounts to a national government's concern for the security of millions of fellow-countrymen. Nor need it be private; for one nation's security is often bound up with others'. As Gareth Evans puts it: »these days, good international citizenship is a matter of national self-interest.« (Evans 2008, 144)

So national interest need not vitiate the motivation for military intervention. Indeed, some kind of interest will be necessary to make it politically possible and sustainable. It is not unreasonable for a national people to ask why they should bear the burdens of military intervention, especially in remote parts of the world. It is not unreasonable for them to ask why *they* should bear the burdens *rather than* others. It is not unreasonable for them to ask why *their* sons and daughters should suffer and die. And the answer to those reasonable questions will have to

⁴ The British casualties were very light: one dead, one seriously injured, and twelve wounded (<http://www.eliteukforces.info/special-air-service/sas-operations/operation-barras/>, as at 24 November 2009).

present itself in terms of the nation's own interests. And it could and ought to present itself in terms of the nation's own morally legitimate interests.

5. The elasticity of proportionality

One of the most controversial features of my version of Christian just war thinking is my understanding of the proportionality of military action. This is the requirement that war, to be justified, must be 'proportionate'—both before it is launched and in the waging of it. The best sense that I can make of proportionality is elastic and permissive. This permissiveness troubles me, but I can see no rational way of tightening it. One conceivable way of tightening it is to think of proportionality as a state of affairs that can be seen to obtain when a cost-benefit analysis shows an excess of goods over evils. My problem with this is that, while it may be conceivable, it is not possible. This is because such cost-benefit analysis falls prey to the incommensurability of the relevant goods and evils. That is, the relevant goods and evils are so radically different in kind that this is no common currency in which to measure them: they are *incommensurable*. So, for example, how does one weigh against each other, on the one hand, the goods of regime-change in Berlin in 1945, the liberation of Europe from fascism, and the ending of the Final Solution against, on the other hand, the evils of 60–80 million dead and the surrender of eastern Europe to the tender mercies of Stalin?

Some years ago, the BBC dramatised the memoirs of a Battle of Britain pilot, Geoffrey Wellum. At the end of the dramatisation, the real, ninety-year old Wellum appeared, looking out over the iconic white cliffs of the southern English coastline. And as he gazed out to sea, he said, »Was it worth it? Was it worth it? All those young men I fought and flew with? All those chaps who are no longer with us? I suppose it must have been. I am still struggling with that.« Now, did Wellum mean that he doubted that Britain should have fought against Hitler in 1940? I don't think so. Rather, I think he was giving voice to the truth that the loss of each life is an absolute loss, for which there is no compensation. I think that »Was it worth it?« is the wrong question, because there is no sensible way of answering it. Such a 'weighing up' of goods and evils cannot be done. Were it possible, proportionality could be determined with some precision. Since it isn't possible, proportionality is more elastic.

Nevertheless, there are other concepts of proportionality that do make sense to me. One such concept is the aptness of means to ends—or, in the case of disproportion, the inaptness. Thus for NATO to have gone to war against Russia in 1956 to save the Hungarians, or in 1968 to save the Czechs, or even in 2014 to save the Ukrainians, and to risk world-destroying nuclear war, would have been to undercut its goal—a free and flourishing Hungary, Czechoslovakia, or Ukraine. Thus, too, to engage in military operations that result in large-scale civilian deaths, when a vital part of the counter-insurgency strategy is to win civilian hearts and minds, would be self-subverting and in *that* sense disproportionate.

In addition to the aptness of means to ends, there is also the concept of proportionality as the efficiency of means to ends. Thus, Field-Marshal Douglas Haig's over-ambitious strategy at the Somme in 1916 was more expensive of his own troops' lives than a less ambitious strategy would have been. In that sense, British casualties on the Somme were disproportionate, because inefficient.

Finally, proportionality makes sense in terms of sufficient resources of men, materiel, and political support to sustain successful belligerency: when one ceases to have sufficient of these to wage war successfully, to persist is disproportionate.

6. Cases

From discussing some of the controversial issues raised by my understanding of just war I move now to present some topical and illustrative instances of its application. These instances do not pretend to be comprehensive: they are snapshots, not panorama. Their purpose is to show the theory at work, and in the second and third cases, to show it developing. Until I came to consider the 2011 rebellion against the Assad regime in Syria and the 2014 conflict between Israel and Hamas in Gaza, the importance, respectively, of the systemic nature of grave injustice and of the political dimension of *in bello* proportionality had not occurred to me.

6.1 Britain's belligerency against Germany, 1914: 'just cause' and the injustice of preventative war

If you had been reading British newspapers in the last year or so, you would have picked up that historians disagree about who to blame most for the escalation of war from its Balkan beginnings into a continental and then global conflagration. Until very recently, a dominant consensus endorsed the thesis of Fritz Fischer that Berlin was primarily responsible. This view prevailed, I believe, even among German historians. In the past twelve months, however, Christopher Clark's, *The Sleepwalkers*, has challenged this consensus. Clark concludes his account of the outbreak and escalation of the war by saying that »[t]here is no smoking gun in this story; or, rather, there is one in the hand of every major character.... the outbreak of war was a tragedy, not a crime« (Clark 2013, 561). »The crisis that brought war in 1914«, he tells us, »was the fruit of a shared political culture«, which rendered Europe's leaders »sleepwalkers, watchful but unseeing, haunted by dreams, yet blind to the reality of the horror they were about to bring into the world« (562).

I am not persuaded by Clark's argument, not because of its history, but because of its ethics. I think he draws too sharp a distinction between tragedy and crime, as if they are always mutually exclusive alternatives. Crime often has a tragic dimension. Human beings do make free moral choices, but our freedom is often somewhat fated by forces beyond our control. In addition, Clark assumes that

because blame was widespread, it was shared equally. I disagree. The fact that blame's spread is wide does not make it even.

With regard to the particular issue of whether Britain's entry into the war on 4 August 1914 had just cause, which is the most basic of the justifying criteria, a moral judgement has to be made about Germany's decision to invade Belgium, Luxembourg, and France, because without that invasion Britain would not have fought.

So why did Germany invade? She invaded because she feared that France would attack in support of Russia. According to just war reasoning, however, the mere threat of attack is no just cause for war. Only if there is substantial evidence that a threat is *actually in the process of being realised* would the launching of *pre-emptive* war be justified. It is not justified to launch a *preventative* war simply because one fears that an enemy *might* attack. In August 1914 France was not intending to attack Germany (and nor, of course, was Belgium). Indeed, France deliberately kept one step behind Germany in her military preparations so as to make her defensive posture unmistakable, and as late as 1 August she reaffirmed the order for her troops to stay ten kilometres back from the Franco-Belgian border (Strachan 2001, 91; Stevenson 2004, 30). Notwithstanding this, Germany declared war on France on 3 August on the trumped-up pretext that French troops had crossed the border and French aircraft had bombed Nuremberg.

It was the German government, dominated by its military leadership, that launched a preventative war against France and Belgium in August 1914. Why did they do it? Because, as social Darwinists they took it for granted that war is the natural way of deciding the balance of international power; because they foresaw that the longer the next war was delayed, the longer would be the odds against Germany's victory; and because (to quote David Stevenson) »the memory of 1870 [the Franco-Prussian War], still nurtured through annual commemorations and the cult of Bismarck, had addicted the German leaders to sabre-rattling and to military gambles, which had paid off before and might do so again« (Stevenson 2004, 596).

Clark's metaphor of the 'sleepwalker' is a powerful one, which picks out important features of the situation in the run-up to the outbreak of world war. But a metaphor is, by definition, always both like and unlike the reality it depicts, and shouldn't be taken literally. Germany's leaders were not actually sleepwalkers, but fully conscious moral agents, making decisions according to their best lights in a volatile situation of limited visibility. In such circumstances, which are not at all unusual, error was forgivable. Not so forgivable, however, was their subscription to the creed of a Darwinist *Realpolitik*, whose cynicism about human motives owes more to Thomas Hobbes's anthropology than to Charles Darwin's science, and which robbed their political and military calculating of any moral bottom line beyond that of national survival through dominance.

It is perfectly natural for a nation not to want to see diminished its power to realize its intentions in the world. But if social Darwinism thinks it natural for a

nation to launch a preventative war simply to forestall the loss of its dominance, just war reasoning does not think it right. Just cause must consist of an injury, be it actualised or actualising, and Germany had suffered none.

6.2 Rebellion in Syria, 2011: from 'just cause' via the systemic character of injustice to 'last resort'

Under Bashar al-Assad's father, Hafiz, the Syrian regime was populated largely by members of the Alawite minority, dominated by the military and security forces, and secured and enriched itself through the patronage of business. It was also fiercely repressive of dissent, holding that it alone stood between peaceful order and anarchy—not least that which would ensue, if Islamists such as the Muslim Brotherhood were ever to get their hands on the levers of power. Upon Hafiz al-Assad's death and his son's election to the presidency in 2000, there was some hope that Bashar would pioneer both economic and political reform, and indeed he gave some early signals that these hopes would be met.

However, when in 2011 symptoms of the 'Arab Spring' began to blossom in Syria, the regime reflexively reverted to its customary, repressive mode. In the first week of March 2011 ten children in Deraa, aged between nine and fifteen, wrote an anti-regime slogan (probably more anti-corruption than pro-democracy) on the wall of their school. For this misdemeanour the Syrian authorities had them arrested, sent to Damascus, interrogated, and apparently even tortured (Lesch 2013, 55–56).⁵ On 15 March a few hundred protesters, many of them relatives of the detained children, began protesting in downtown Deraa. Their ranks swelled to several thousand. Syrian security forces, attempting to disperse the crowd, opened fire and killed four people. The next day the crowd ballooned to about 20,000. On 23 March, according to reports, the security forces killed at least a further fifteen civilians and wounded hundreds of others. President Assad subsequently refused to punish the governor of Deraa, his cousin.

I have described the evolution of events in some detail, in order to make clear that the Syrian rebellion was originally an act of non-violent protest against arbitrary and ruthless state coercion. Only when it became clear that the state was unrepentant, and that its very centre was prepared to *own* the arbitrary repression by refusing to repudiate it, did peaceful protest develop into armed rebellion. David Lesch reports that »most opposition elements, if convinced that Bashar was serious about reform, would have been willing to give him one more chance« (85). As it was, Assad's refusal to dismiss the governor of Deraa and his blaming the unrest on external interference, meant that the »[t]he reckless nature of this act [of arresting the Deraa children] became a potent symbol of the decades of arbitrary oppression« (93). It also made it clear that this oppression was essential, not

⁵ Most of what I know about the modern history of Syria and its current politics I owe to Lesch's book. Is Lesch a reliable guide? Judging by the plaudits extracted from reviews in the *Financial Times*, *International Affairs*, and the *Times Literary Supplement*, it would seem so. By his own account he met regularly with Bashar al-Assad from 2004-8 and had meetings with high-level Syrian officials until well into 2013 (Lesch 2013, vii).

accidental, to the regime. Since March 2011, of course, the regime has confirmed and deepened the indiscriminate ruthlessness of determination to eliminate opposition by the probable use of chemical weapons against rebels in the Ghouta suburb of Damascus on 21 August 2013, and possibly on several earlier occasions.⁶

Given this history, it seems to me that the armed uprising in Syria did have just cause as an act of self-defence against injustice that was not merely grave, but systemic and persistent. Why is this significant? Because the systemic commitment of the regime to the grave injustice implies the improbability of peaceful, political reform and confers on the resort to armed rebellion the status of 'last resort'.

6.3 Israel's Operation 'Protective Edge' against Hamas in Gaza: the political dimension of military proportionality

It is clear, both in morality and in international law, that Israel has a right to defend her citizens against indiscriminate killing by Hamas's rockets. It is not so clear that her recent self-defence has been proportionate, either in the sense of 'strictly necessary' or in the sense of 'instrumentally apt to the end'.

Provided that Israel targets enemy combatants and that such targeting is necessary, there is no upper limit to the number of civilian casualties that may be incurred, tragically, as 'collateral damage'. Let me make the point by reference to another case. When the Allies invaded Normandy seventy years ago, their bombers killed 20,000 French civilians. This was undoubtedly terrible and tragic. But if we think that Allied success was worth 20,000 civilian deaths, can we say that it wouldn't have been worth 40,000 or 100,000? If we are judging simply by numbers, I do not think that we can. Provided that the military means chosen are necessary, there is no absolute maximum to the collateral damage that may be incurred.

However, we should interrogate the claim of necessity by asking about its end: To what end are the chosen military means necessary? If it is to fend off of harm to Israeli civilians, then it seems that Israel's 'Iron Dome' missile system already achieves that with, according to her own officials, ninety per cent efficiency. It is arguable, of course, that complete defence must extend beyond deflecting the harmful effects to uprooting their cause. This would justify military action against Hamas.

Still, if the end is to uproot the cause of attacks on Israel, then military means alone do not suffice. Military means alone, then, are not apt. While the bombard-

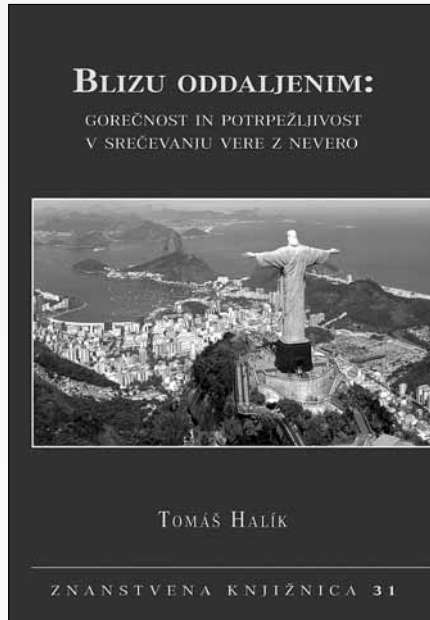
⁶ The Assad regime, backed by its ally, Russia, does not deny that chemical weapons were used, but pins culpability on the rebels. At the time of writing (September 2013) there is no proof positive either way. Nevertheless, there are strong circumstantial reasons for attributing the use to the state—including the requisite delivery systems. Indeed, according to the London *Times* (13 September 2013), United Nations inspectors are expected to report that munitions casings found at the scene of the crime point to an origin in the state's forces. Moreover, notwithstanding his manifest reluctance to intervene in Syria, and his consequent interest in giving Assad benefit of whatever plausible doubt, President Obama appears quite convinced that the regime is responsible. So is the French government, which is not famous for being Washington's poodle. For a summary of earlier occasions of the use of chemical weapons, in which the Syrian regime might be implicated, see: www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-22557347.

ment of Gaza has weakened Hamas's military power, it has not uprooted it. Without a political solution, it will simply revive to fight again.

It is within Israel's power to take diplomatic, confidence-building initiatives without waiting for reliable Palestinian interlocutors. Unilaterally, she can end the illegal settlements in the West Bank. Since she does not do so, her military assaults on Gaza are inapt and therefore disproportionate.

References

- Biggar, Nigel, and Linda Hogan.** 2009. *Religious Voices in Public Places*. Oxford: Oxford University Press.
- Biggar, Nigel.** 2011. *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2013. *In Defence of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Bolt, Robert.** 1960. *A Man for All Seasons*. London: Heinemann.
- Clark, Christopher.** 2013. *Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914*. London: Penguin.
- Evans, Gareth.** 2008. *The Responsibility to Protect: Ending Mass Atrocity Crimes Once and for All*. Washington, DC: Brookings Institute.
- Koskenniemi, Martti.** 2002. 'The Lady Doth Protest Too Much': Kosovo and the Turn to Ethics in International Law. *The Modern Law Review* 65, 2 (March): 159–175.
- Lesch, David W.** 2013. *Syria: The Fall of the House of Assad*. New Haven, CT: Yale.
- Simon, Yves R.** 2009. *The Ethiopian Campaign and French Political Thought*. Ed. Anthony O. Simon, trans. Robert Royal. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Stevenson, David.** 2004. *1914–1918: The History of the First World War*. London: Penguin.
- Strachan, Hew.** 2001. *The First World War*. Vol. 1: *To Arms*. Oxford: Oxford University Press.



Tomáš Halík
Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdružljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvoimi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J.Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 565—573
 UDK: 27-42:323.1
 Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Zorica Maros

Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popravljanje preteklosti

Povzetek: Ko analiziramo nekatere mehanizme nasilja, ki so privedli do uničujočega dogajanja med vojno v Bosni in Hercegovini (BiH), vidimo: ta prispevek poudarja trditev, da ima moralna obveznost spominjanja, izražena tudi z zgodovinskim imperativom Nikoli več!, tragične posledice, če se spomin uporabi za filtriranje zgodovine namesto za kritični pristop do nje. Prispevek govori o »etosu konflikta«, ki ga pomeni sklop družbenih prepričanj, s katerim lahko vsaj delno pojasnimo, s kakšno navidezno lahkoto se »normalni ljudje« pridružijo nasilju. Avtorica pokaže, kako se ta prepričanja kontekstualizirajo prek fenomenov kolektivnega spomina, viktimizacije, predsodkov, etnične identitete, torej prek fenomenov, ki so vplivali na nasilje v BiH in ki so potem zaživel kot neka socialnopsihološka struktura današnje bosansko-hercegovske družbe. Kolektivni spomin vpliva na nastanek viktimizacije, ki po svoje krepi in ohranja predsodke in oblikuje etnično identiteto, to pa se lahko v kriznih situacijah izkaže kot odločilno za podpiranje nasilja.

Ključne besede: etnični spopadi, etos konflikta, socialnopsihološka struktura, viktimizacija, predsodki, spomin

Abstract: **Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past**

The paper analyzes some of the violence mechanisms that led to the devastating actions during the war in Bosnia and Herzegovina. It advances the thesis how the moral obligation of remembering, also expressed by the historical imperative »Never again!«, has tragic consequences if it brings about a memory filtering the history instead of becoming a critical application of memory. Thus, the paper speaks about the "ethos of conflict", which makes up a configuration of societal beliefs partially explaining the apparent ease with which "normal people" consider the engagement in violence. The author shows how these beliefs are contextualized by the phenomena of collective memory, victimization, prejudices, ethnic identity, which phenomena influenced the violence in Bosnia and Herzegovina and have subsequently resurrected as the socio-psychological infrastructure of the present society of Bosnia and Herzegovina as well. The collective memory influences the development of victimization, which in its turn reinforces the maintaining of prejudices as well as the formation of an ethnic identity. In critical social situations this may turn out to be of crucial importance in perpetrating violence.

Key words: ethnic conflicts, ethos of conflict, socio-psychological infrastructure, victimization, prejudices, memory

Etnični spopadi so zaznamovali našo epoho. Moralno-pravni imperativ, svečano razglašen po drugi svetovni vojni, zlasti zaradi izkušnje Auschwitza, se je izkazal za krilatico brez kakršnegakoli pomena in vrednosti, ker so neizgovorljive okrutnosti v spopadih skupin, ki so stoletja živele skupaj, pokazale, da imperativ spominjanja zaradi učenja, ne pa zaradi ponavljanja nehumanosti – to bi moralo biti vsebina tistega »nikoli več« – ni vzdržal preizkusa stvarnosti nastanka novih nacionalizmov in s tem novih vojn. Te vojne so velik izziv akademskemu krogu, ne samo zaradi okrutnosti, s katero se dogajajo, temveč tudi zaradi njihovega potenciala za ponavljanje, glede na to, da se najpogosteje predstavljajo kot »popravljanje preteklosti«. Popravljanje preteklosti je eden od razlogov, zakaj v zadnjih desetletjih v krogu različnih znanstvenih disciplin (sociologije, filozofije, teologije) raste zanimanje za strokovni izraz »kolektivni spomin«. Kajti če je ena od vsebin današnjih etničnih spopadov spominjanje na krivice, eden od ciljev pa popravljanje takšnih krivic, ali je sploh mogoče in kako prekiniti to tragično in tajno povezavo med sencami preteklosti in njihovim zrcaljenjem v nasilju?

Kljub razlikam v poteku in s tem v opredelitvi etničnih spopadov sta jim skupna okrutnost in preobčutljivost tudi za najmanjše razlike med skupinami, ki so bile do tedaj tesno povezane s skupno zgodovino, kulturo, življenjskim prostorom. Skupinam v spopadu postanejo nekateri dejavniki, kakor so etnična pripadnost, narodnost, jezik in celo barva kože ter zgradba telesa (kakor v Ruandi), moralno upravičenje in državljska dolžnost, da najprej moralno, potem pa skoraj nujno tudi fizično izključijo drugega. Pri tem uporabljamo dvoje izrazov: moralno opravičilo, ker je človek odvisen od cele vrste posameznih psihokognitivnih sposobnosti, ki mu olajšujejo nasilje, in državljska dolžnost, ker se te sposobnosti – zaradi nekaterih družbenih dejavnikov – predstavljajo kot legitimna obramba in zaščita pred zgodovinskim in trajno grozečim sovražnikom. Kadar pa se ideja blagoslovi z moralnim upravičenjem in utemelji z državljsko dolžnostjo, ne glede na to, da obstajajo jasni in očitni, eksperimentalno preverljivi podatki, ki pričajo proti njeni veljavnosti in tehtnosti, posamezniki laže in raje posumijo v to, kar vidijo, kakor pa podvomijo o ideologiji, v katero verjamejo.

1. Etos konflikta

V uvodu nedavno objavljene raziskave o dinamiki spopadov v BiH je zapisano, kako se med potekom te raziskave (leta 2002) država še dalje bori, da bi dosegla minimalno stopnjo politične in ekonomske stabilnosti, in da so možnosti za socialne nemire in etnično nasilje več kakor stvarne. Navedeni so tudi trije razlogi, trije potencialni motivi za novo etnično nasilje. Prvi od njih so sence preteklosti ali pritožbe o zgodovinskih krivicah ali viktimizacija, ki jo vsak od treh vpletenih narodov pripisuje samemu sebi (tako Bošnjaki kakor Srbi in Hrvatje), zato bi se kot posledica nerešenih zgodovinskih krivic lahko razvilo nasilje, ki bi ga povzročila trajna zasidranost v status žrtve. Druga možnost za nasilje je nezadovoljstvo, ki bi ga izzvali brezposelnost, korupcija in kriminal, zato bi nefunkcionalna vlada povzročila nasilje zaradi gospodarske nestabilnosti. Zadnja spodbuda za izbruh nove-

ga etničnega nasilja pa bi bilo lahko kriminalizirano gospodarstvo, katerega cilj sta dobiček in neizpolnjevanje zakonov. (Kivimäki, Kramer in Pasch 2012, 12)

Izhajajoč iz takšnega stanja v BiH, želimo s tem prispevkom pokazati, da je sedanja družbenopolitična mentaliteta bistveno odvisna od socialnopsihološke infrastrukture, ki ni le omogočila vojnega razdejanja v devetdesetih letih, temveč prevladuje tudi dandanašnji, saj ni pomembno samo to, da je sedanost bistveno zaznamovana s preteklostjo, temveč je tudi preteklost prenarajena glede na sedanje stanje: »Mi smo zaklenjeni v preteklost, ne po lastni volji, temveč po volji tistih, ki v strogo etnično razmejenih in nadzorovanih pogojih in s spretno doziranimi polresnicami ter prikritimi dejstvi poustvarjajo strahove preteklosti kot preverjena orodja ohranjanja politične oblasti in razporeditve gospodarske moči.« (Tokača 2012, 21).

Izkustvo vojn, posebno tistih, ki so opredeljene kot etnični spopadi, kot državljske ali verske vojne, govori proti antropološki postavki o dozdevni psihološki teži ubijanja. Trditev o psihološki teži ubijanja potrjuje tudi psihološki fenomen »šok prvega zločina«; to je psihološka reakcija, travma, ki jo preživlja večina ljudi, ko ubijajo prvič. Po Baumeistru umor za večino ljudi ni samo moralno nesprejemljiv, temveč tudi psihološko zahteven, zato avtor trdi, da se človek samo s ponavljanjem nekaterih dejanj privadi in sprejme tisto, kar psiha drugače zavrača (Baumeister 1996, 285–287). Prav etnični spopadi kažejo, kako ljudje bodisi so ali postanejo izjemno okrutni, neprepoznavni, zastrašujoče nasilni in sposobni nečloveških monstroznosti, zato Sofsky morda upravičeno trdi, da človek ni samo žival, ki ubija, temveč žival, ki je zaradi svojega razuma in domišljije najnevarnejša in najokrutnejša od vseh (Sofsky 2001, 6–11). Trditev, da se ljudje rodijo zli in da samo posamezniki delajo zlo, ni samo znanstveno nevzdržna, temveč je nadvse nevarna, ker dopušča »antropomorfiziranje zla«, s tem pa je onemogočen pravi uvid in zlo.

Dokaz, da se ljudje ne rodijo zli, temveč to postanejo v ustrezni situaciji, sta dva svetovno znana eksperimenta socialne psihologije, ki sta ju v šestdesetih in sedemdesetih letih izvedla Stanly Milgram in Philip G. Zimbardo. Oba eksperimenta sta pokazala, kako v posebnih razmerah in v posebnih okoliščinah »normalni« in »običajni« ljudje, ljudje visokih moralnih načel, postanejo izrazito zli in izrazito okrutni. Milgram je med drugim povedal, kako je lažje sodelovati pri nasilju, če obstaja avtoriteta, ki ga ukazuje, medtem ko je Zimbardo potrdil, kako situacija, v kateri se ljudje znajdejo, bistveno spremeni njihova dotakratna prevzeta stališča in moralna prepričanja. (Milgram 1974; 2007)

1.1 Socialnopsihološka infrastruktura spopadov

Daniel Bar-Tal pravi: obstaja vrsta družbenih prepričanj, ki je od njih odvisen nastanek mentalnega stanja, v katerem je sodelovanje pri nasilju lažje in do neke mere utemeljena navidezna lahkota, da civilizirani in sodobni človek postane absolutna negacija človečnosti. Po avtorju se v situacijah »trdovratnih spopadov« ljudje udejanjajo in razvijejo nekatere psihološke sposobnosti ali mehanizme, s katerimi se lažje soočajo z novonastalim stanjem. Trdovratni spopadi se po Danielu Bar-Talu imenujejo tisti spopadi, ki imajo kljub vsem razlikam med etničnimi

spopadi nekatere skupne lastnosti. Obstajajo tri temeljne skupne značilnosti: dolgotrajni so (trajajo vsaj eno generacijo), izrazito nasilni (zato veljajo za nerešljive) in radikalni (kompromisov ni, ker vsaka stran vztraja na pravilnosti svojih stališč). Kljub temu da se za tovrstne spopade najpogosteje navajata spopad med Izraelom in Palestino ter spopad katolikov in protestantov na Severnem Irskem, imajo tudi številne druge nove vojne nekatere od teh značilnosti; zato se bosansko-hercegovska vojna, ki na primer časovno (in fizično?) ni zajela celotne generacije, zaradi okrutnosti, zaradi nasilja in zaradi dejstva, da se je po koncu spopadov ta vojna samo premestila na politično področje, vendarle uvršča v to kategorijo. »Socialnopsihološko« infrastrukturo, ki se oblikuje in/ali sproži med takšnimi spopadi, omogoča cela vrsta družbenih prepričanj, ki delujejo kot prizma, skozi katero ljudje zbirajo informacije, razlagajo nove izkušnje in ustrezno ukrepajo. Ta družbena prepričanja so zasidrana v samih temeljih kolektivnega spomina in »etosa konflikta«, ki poleg tega, da omogočajo spopad, postanejo tudi del javnega mnenja; ker ga aktivno podpira in spodbuja vrsta družbenih institucij, lahko celo določajo prihodnost družbe. (Bar-Tal 2007, 1432–1433)

Ta družbena prepričanja so po avtorjevem mnenju psihološko-mentalna priprava na ubijanje, razvrščena pa so v osem socialnopsiholoških kategorij: prepričanje o pravilnosti svojih lastnih dejanj, o svoji lastni varnosti, potem pozitivna slika samega sebe, viktimizacija, razčlovečenje in odvzem legitimnosti drugega, patriotizem, občutek pripadnosti neki določeni skupini, na koncu pa še prepričanje, da je cilj nasilja samo mir. Demagogi se sklicujejo na te kategorije, da bi lažje pritegnili ljudi in manipulirali z njimi, saj predstavljajo nasilje kot edini odgovor, medtem ko posameznikovi neodvisnosti in možnosti izbire pripisujejo manjši pomen in ju podredijo »višjim razlogom« in »upravičenim dejanjem«. Na psihološki ravni je ustvarjanje takšnih družbenih prepričanj funkcionalno, saj v situacijah, zaznamovanih s strahom, z negotovostjo in z ranljivostjo, ljudje čutijo naravno potrebo po tem, da bi dobili ustrezno razlago in razumeli, v čem je bistvo. (Bar-Tal 1998, 22–50; Bar-Tal, Halperin in Rivera 2007, 441–460)

Med konfliktom ta socialnopsihološka infrastruktura pomaga ljudem pri soočanju s situacijo, po koncu spopadov pa prevzame vlogo prizme, prek katere družba ustvarja svoje lastno okolje, tolmači izkušnje in sprejema odločitve. Na podlagi te strukture politiki sprejemajo odločitve in jo vnašajo v izobraževalna gradiva, zato postane temeljno sredstvo socializacije. Ko se oblikuje takšno mentalno stanje, ta socialnopsihološka struktura postane »obstojna in navzoča, celo kadar so na voljo informacije, ki ji nasprotujejo. Nasprotujoča informacija se zavrne, družba pa uporabi kontrolne mehanizme, s katerimi zagotovi, da se socialno-psihološki repertoar, ki je nastal med spopadi, ne spremeni.« (Bar-Tal 2007, 1445; 2000, 351–365)

2. Kolektivni spomin kot filtriranje preteklosti

Kakor smo opazili, je kolektivni spomin tisti, na katerem temeljijo vsa Bar-Talova družbena prepričanja. S pojmom kolektivni spomin mislimo na družbeni ali etnični spomin, ki se razume kot pripoved ali mit o zgodovini, pri tem pa sta pripoved in mit tukaj uporabljena kot sinonima. Z vprašanjem pozabe in spominjanja se namreč ukvarjajo različne akademske discipline, tako da se v teh disciplinah podobni procesi opredeljujejo z različnimi pojmi. Tisto na primer, kar sociologija imenuje »kolektivni spomin«, je za družbeno sociologijo »družbeni spomin«, medtem ko antropologija uporablja izraz »mit«. (Devine-Wright 2003, 9–33)

Ugo Fabietti trdi, da je etnični spomin samo okrepljena oblika kolektivnega in da oba pripadata isti razsežnosti, ker v nobenem od teh primerov ni govora o dokumentirani zgodovini, ki je »strukturirana na podlagi metode kritičnega raziskovanja« (Dogliotti in Rosiello 1997, 1054; 1774), temveč o spominu, ki filtrira zgodovinsko stvarnost in ponuja različico, uporabno za zahteve sedanosti. To pomeni, da je kolektivni spomin selektivni proces, katerega izbor je odvisen od družbe, ki ga vodi in ohranja (Fabietti 1998, 68–72). To je spomin, ki filtrira izkušnje preteklosti. Obenem ponuja zgodbo, ki ni več resnična. Vendar pa kljub temu da ni niti resnica niti dokumentirana zgodovina, ne izgublja svoje družbene vrednosti. Opredeljen kot sklop spominov na neko skupno preteklost, ponuja ta spomin skupinam kognitivni zemljevid, ki jim pomaga pri orientaciji, kdo sploh so, postane kažipot za identiteto skupine, oporna točka sedanosti, ki ni podlaga samo za legitimiranje identitete, temveč tudi za njeno ustvarjanje, oblikovanje ali ponovno vzpostavitev (Eyerman 2007, 60–72). Čeprav je kolektivni spomin vrsta pripovedi, zgodbe ali mita o preteklosti, je za pripadnike posamezne skupine resnična in zvesta rekonstrukcija preteklosti, saj je njegov prvotni namen, pojasniti obstoj te skupine. Poleg tega ta spomin določa meje identitete, zato je ekskluziven. Kot takšnega ga lahko tudi izkoristimo za svoje namene, saj opravičuje politične in družbene odločitve preteklosti in sedanosti in pomaga pri razvoju nacionalnega ponosa s ciljem kolektivne mobilizacije (Bar-Tal 2005, 76). Avishai Margalit ga imenuje *preneseni* spomin; po vsebini je blizu tradiciji, ker med drugim zahteva komunikacijo. Z uporabo te komunikacije ljudje stopajo v stik z dogodki, pri katerih niso osebno sodelovali, s tem pa se čustveno povezujejo z izkušnjami tistih, ki so te dogodke preživeli; tako ta spomin ne postane samo konzerviranje pomena preteklosti, temveč tudi samih čustev, ker presega izkušnje tistih, ki so doživeli posamezne dogodke. Zato ta spomin ni samo del samega dogodka, temveč del zgodbe o njem. (Margalit 2006, 49–55)

Ta spomin igra osrednjo vlogo pri gradnji identitete te individualne in kolektivne zavesti; ker pa je vselej obtežen z bremenom čustvenosti, vrednot in simbolov, ga je mogoče zlorabiti. Eden od načinov izkoriščanja spomina je sklicevanje na neka dejstva iz preteklosti, da bi zakrili in opravičili svoja lastna agresivna dejanja proti drugim. »Če želimo, da bi se uresničila agresivna strategija proti drugemu, sosednjemu narodu, če želimo doseči, da vsi pripadniki določene skupine verjamejo v pravičnost nasilnega obnašanja proti drugim članom iste vrste, čeprav so

nekoliko drugačni, je nujno potrebno, da se na vso moč sklicujemo na skupno identiteto, ki jo potrjuje nesporna preteklost, kakor se moramo na vso moč sklicovati tudi na tveganje, ki ga drugi, torej sovražniki predstavljajo za prihodnost lastne skupine.« (Fabietti in Matera 1999, 180)

Tu pride do izraza, kako Bar-Talovo prepričanje o pravilnosti svojih lastnih dejanj, potreba po varnosti in zaščiti svoje lastne skupine in močan občutek patriotizma izvirajo in črpajo svoje vrednote prav iz kolektivnega spomina. Povratek nekega zgodovinskega spomina potrjuje neodtujljive pravice in svete vrednote, pritegne ljudi in se s tem, ko predstavlja narod kot žrtev preteklosti, vsiljuje kot moralna zahteva za ukrepanje v sedanosti. Ker je kolektivni spomin zaradi selektivnosti pogosto zastrupljen, maščevalen in trpeč, ustvarja močne mednarodne, medetnične in medverske napetosti. Preteklost postane politika spomina, ki je usmerjena k uresničitvi jasno določenih ciljev, kakor sta krepitev etnične identitete in načrtovanje jasne razmejitve med »mi« in »oni«. (Buttino in Rutto 1997, 11–12)

2.1 Viktimizacija, predsodki in etnična identiteta

Vzpostavljanje razlike med »mi« in »oni« olajšujejo fenomeni, povezani s kolektivnim spominom, kakor so viktimizacija, predsodki in krepitev etnične identitete. Da bi nasilno vedenje do druge skupine prikazali kot pravično, je treba drugega demonizirati ali pa prevzeti vlogo žrtve. Skupine, nagnjene k temu, da vidijo svojo lastno zgodovino na ravni viktimizacije in krivičnosti, so nagnjene tudi k nasilnemu ukrepanju v prihodnosti. Zgodbe, ki jih pripovedujejo otrokom, ohranjajo spomin pri življenju, tako da postane oporna točka viktimizacije (Baumeister 1996, 36–37; Redekop 2002, 20). Individualno izkustvo pretrpljenega nasilja povzroči občutek manjvrednosti, nemoči, samooboževanja, samopomilovanja, občutke, ki postanejo temeljni del žrtvine identitete. Viktimizacija potegne člane družbe v posebno stanje zavesti: predstavlja togo sliko same sebe in svojih izkušenj, ki je skoraj ni mogoče spremeniti, ker pa postane del identitete družbe, deluje kot prizma, skozi katero pripadniki skupine razlagajo kontekst spopadov. Status žrtve moralno opravičuje nasilna dejanja proti drugemu, s tem pa se pravzaprav legitimizira, ustvarja občutek razlikovanja in superiornosti v odnosu do sovražnika, ki se navadno opisuje z negativnimi izrazi in obtožuje za vse zlo. Status žrtve krepí občutek solidarnosti, saj deluje kot lepilo družbe za povezovanje članov in kot motiviranje občutka patriotizma, ki jih potem pritegne k ukrepanju (Bar-Tal 2009, 231–247).

Ta mehanizem viktimizacije hvali razlikovanje med skupinami in ustvarja občutek superiornosti ter s tem neizogibno vpliva na ustvarjanje in ohranjanje predsodkov in stereotipov. Kakor pravi Željko Mardešić, ni pomembno samo, da predsodki spodbujajo k nasilju, temveč tudi to, da v ozračju nasilja nastajajo novi predsodki, ki zatem odprejo usodni krog tragedij in spopadov med ljudmi. Avtor trdi, so lahko učinki predsodkov zelo obsežni in dolgotrajni, in takšni tudi so. Zalezejo se v skupino kot strah, kot grožnja in kot nevarnost za njeno preživetje in se razvijajo kot egoizem, nasilje, konflikt, vojna in kot smrt. Vsa človeška zgodovina je polna žrtve predsodkov, svojih lastnih in tujih, ker predsodki spodbujajo k sovra-

štvu, izzivajo napetosti, podpirajo poniževanje svoje lastne skupine in stimulirajo spopade na različnih ravneh, zato so nesporni vir nasilja. (Mardešić 2007, 81–83)

Ker v etničnih spopadih psihološka komponenta igra pomembno vlogo, predsodki postanejo eden od glavnih dejavnikov pri sprožitvi nasilja. Posamezniki delujejo na podlagi slik, občutkov in poznavanja spopada. Ukrepajo na podlagi svoje lastne preteklosti, sedanjega trenutka in tudi predpostavljene prihodnosti, na podlagi vsega tistega, kar se utegne zgoditi. V takšnem psihološko povzročinem spopadu predstavljanje druge skupine pridobi poseben pomen, saj ta pogled na drugega določa raven sovražnosti, sovraštva in nezaupanja med skupinama. Mentalne slike, ki si jo nekdo ustvari o drugi osebi in še zlasti o drugi skupini, ni mogoče z lahkoto spremeniti niti takrat, ko razpolagamo z nasprotnimi informacijami, zato je rigidnost v stališčih ena od temeljnih posledic ustvarjanja predsodkov. To pomeni, da se vse informacije o neki določeni skupini obdelajo prek avtomatskega in ustaljenega sklopa; tako se vse nove informacije izbirajo in organizirajo v skladu s tem že obstoječim afektivnim okvirom. (Bar-Tal in Teichman 2005, 1–5; 24)

Ob upoštevanju, da je predsodek anticipacija stvarnosti, to je, vnaprej izraženo mnenje brez ovrednotenja dejstev, pa takšen predsodek predisponira ljudi za racionalizacijo in interpretacijo in jih na koncu spodbudi, da legitimirajo nasilna in inherentno napačna dejanja. V etničnih spopadih predsodki delujejo na ravni delitve na »mi« in »oni« (*in group* in *out group*). Poistovetenje z ustrezno skupino nujno potegne za seboj povečevanje svoje lastne skupine, hkrati pa tudi demoniziranje nasprotne, to pa povzroči antropomorfizem zla. Nagnjenje k antropomorfizmu oziroma prepričanje, da je zlo drugi in v drugem, privede do nujnega in naravnega aktiviranja zaščite pred zlom, sledi pa uničenje njegovega vzroka ali nosilca. Ob takšnem sklepanju odstranitev neke osebe ne velja več za diskriminacijo ali agresijo, temveč za dejanje obrambe, ki je zato upravičeno (Allport 1958, 170; Jervis 1993, 771–776; Boileau 1987, 1572–1587).

Delitev na »mi« in »oni« je pravzaprav krepitev, oblikovanje in ponovno definiranje tistega, kar avtorji imenujejo »etnična identiteta«. S tem izrazom se sklicujemo na identiteto neke skupine, ki je povezana z različnimi dejavniki, kakor so: kultura, zgodovina, izvor, religija, jezik. Identiteta je vir ponosa, moči in zaupanja v svoja lastna sredstva. Identiteta je pravzaprav močan in ekskluziven občutek pripadnosti neki skupini, ki v številnih primerih s seboj prinaša dojemanje oddaljenosti in različnosti od drugih skupin (Sen 2006, 3). Odločilni dejavnik v gradnji etnične identitete je uporaba spomina, ker spomin prek procesa selekcije ustvari različne kombinacije; pri tem se nekaterih stvari spominja, druge pa pozabi. Spominjanje in pozaba sta torej v samem bistvu vsake oblike spomina in vsake oblike identitete. Spomin vzpostavlja povezanost med preteklostjo in sedanjostjo, zagotavlja prostor, znotraj katerega se posamezniki razvrščajo v skupine, in daje skupini vizijo naravne pripadnosti. Kdor vidi samega sebe kot pripadnika etnične skupine, s katero si deli isti jezik, zgodovino in kulturo, je mnenja, da si s to skupino deli dediščino prednikov, kri ali ozemlje. Prav zato velja etnična identiteta za nespremenljivo: ne torej samo zaradi njene vsebine, ki jo je pravzaprav mogoče spremeniti, temveč zaradi občutka pripadnosti, zaradi potrebe, da se prepoznamo

kot del skupnosti, potrebe, ki se prenaša leta in leta in z generacije na generacijo. (Buttino in Rutto 1997, 14–16).

V zvezi z razpadom nekdanje Jugoslavije se številni avtorji strinjajo vsaj glede vpliva kolektivnega spomina na vojno dogajanje. Med komunizmom so namreč spomin naroda sistematično zatirali in prepovedovali, zato se je, potem ko je bil leta in leta potlačen, po razpadu komunizma v polni moči vrnil na površje, usmerjen k političnim ciljem (Jukić 1997, 283–309). Janigro Nicole govori o »historizaciji sedanjosti«, v skladu s katero se sedanjost hrani z bolj ali manj zmanipuliranim zgodovinskim, osebnim, družinskim in kolektivnim spominom, da bi se upravičili poboji na začetku devetdesetih let. S sklicevanjem na grozodejstva druge svetovne vojne se *post festum* zagovarjajo poboji devetdesetih let (Nicole 1999, 26). Kakor trdi John Bowen, sta med vzroki teh spopadov zloraba zgodovinskega spomina in sposobnost političnih voditeljev, prepričati narod, da na drugi strani niso prijatelji in sosedje, temveč osebe, ki so sposobne ubijati. Politični voditelji, kakor sta Franjo Tuđman in Slobodan Milošević, so izkoristili zgodovinski spomin za svoje cilje s prepričevanjem svojega naroda, da bodo izgubili svoje pravice, če se ne bodo uprli. »Milošević je moral prepričati Srbe, da so vsi Hrvati kriptonacistični ustaši, Tuđman pa naj bi prepričal Hrvate, da so Srbi etnični morilci. Oba, še zlasti pa Milošević, sta izjavila, da so bosanski muslimani predhodnica nove islamske grožnje. Vsaka vlada je posredno pomagala drugi.« (Bowen 2005, 135–136)

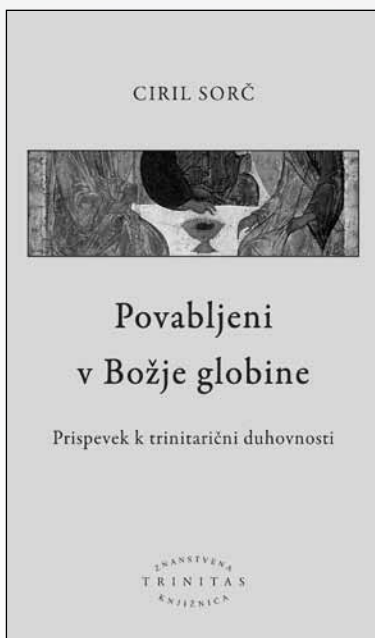
3. Sklep

Ekperimentalno dokazana teorija, da se ljudje ne rodijo zli, temveč takšni šele postanejo, in to zaradi dane situacije in zaradi dovzetnosti človeškega uma, je različnim teoretikom omogočila resnejše preučevanje človekovega nasilnega vedenja. Videli smo, kako cela vrsta odvisnosti od psihosocialnih dejavnikov olajšuje človekovo sodelovanje pri nasilju. Ko ljudje te odvisnosti prevzamejo, se tudi po prenehanju neposrednih spopadov kažejo kot dominirajoče psihosocialno vedenje, zato je posamezna družba odvisna od njih in vplivajo na samo njeno prihodnost. Ta prispevek ne vsebuje izčrpane in zaokrožene teorije etničnih spopadov, ki je zaradi zahtevnosti tega fenomena tako ali tako ne bi bilo mogoče predstaviti v enem samem članku, vendar pa poudarja bistvene značilnosti in opozarja na nevarnost kolektivnega spomina. Kolektivni spomin kot filtriranje, mitsko in selektivno prikazovanje preteklosti ima močan vpliv na vzpostavljanje razlike med »mi« in »oni«, razlike, ki je odločilna, ko je najprej (z viktimizacijo in s predsodki) mentalno, potem pa še fizično odstranjena nasprotna stran.

Prevod:
Barbara Hočevar Balon

Reference

- Allport, Gordon W.** 1958. *The Nature of Prejudice*. New York: Doubleday.
- Bar-Tal, Daniel.** 1998. Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict: The Israeli Case. <http://www.tau.ac.il/~daniel/pdf/29.DOC> (pridobljeno 1. 8. 2014).
- . 2000. From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis. *Political Psychology* 21:351–365.
- . 2005. Collective Memory, Intractable Conflict, Education and Reconciliation. V: *Caritas Italiana*, ur. *Dal conflitto alla riconciliazione: Dieci parole per costruire la pace*. Bologna: EDB.
- . 2007. Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts. *American Behavioral Scientist* 50:1430–1453.
- . 2009. A sense of self-perceived collective victimhood in intractable conflicts. *International Review of The Red Cross* 91:229–258.
- Bar-Tal, Daniel, Eran Halperin in Joseph de Rivera.** 2007. Collective Emotions in Conflict Situations: Societal Implications. *Journal of Social Issues* 63:441–460.
- Bar-Tal, Daniel, in Yona Teichman.** 2005. *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*. New York: Cambridge University Press.
- Baumeister, Roy.** 1996. *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Boileau, Anna M.** 1987. Pregiudizi. V: Franco Demarch, ur. *Nuovo Dizionario di Sociologia*, 1572–1587. Milano: Edizioni Paoline.
- Bowen, John R.** 2005. Il mito del conflitto etnico globale. V: Fabio Dei, ur. *Antropologia della violenza*, 125–144. Rim: Meltemi.
- Buttino, Marco, in Giuseppe Rutto.** 1997. *Nazionalismi e conflitti etnici nell'Europa orientale*. Milano: Feltrinelli.
- Devine-Wright, Patrick.** 2003. A Theoretical Overview of Memory and Conflict. V: Ed Cairns, ur. *The Role of Memory in Ethnic Conflict*, 9–33. New York: Palgrave Macmillan.
- Dogliotti, Miro, in Rosiello Luigi.** 1997. *Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli*. Bologna: Zanichelli.
- Eyerman, Ronald.** 2007. Il passato nel presente: cultura e trasmissione della memoria. V: Marita Rampazi in Anna Lisa Tota, ur. *La memoria pubblica: Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, 60–72. Milano: UTET.
- Fabietti, Ugo.** 1998. *L'identità etnica*. Rim: Carocci Editore.
- Fabietti, Ugo, in Vincenzo Matera.** 1999. *Memorie e identità: Simboli e strategie del ricordo*. Rim: Meltemi.
- Jervis, Giovanni.** 1993. Pregiudizio. V: *Enciclopedia delle scienze sociali*. Zv. 6, 771–776. Istituto della Enciclopedia Italiana. Rim: Marchesi Grafiche Editoriali.
- Jukić, Jakov.** 1997. *Lica i maske svetog: Ogledi iz društvene religiozije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kivimäki, Timo, Marina Kramer in Paul Pash.** 2012. *Dinamika konflikta u multietničkoj državi Bosni i Hercegovini: Studija analize konflikta u pojedinim zemljama*. Sarajevo: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Mardešić, Željko.** 2007. *Rascjep u svetom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Margalit, Avishai.** 2006. *L'etica della memoria*. Bologna: Il Mulino.
- Milgram, Stanley.** 1974. *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- Nicole, Janigro.** 1999. *L'esplosione delle nazioni: Le guerre balcaniche di fine secolo*. Milano: Feltrinelli.
- Redekop, Vern N.** 2002. *From Violence to Blessing: How an Understanding of Deep-Rooted Conflict can Open Paths to Reconciliation*. Canada: Novalis.
- Sen, Amartya.** 2006. *Identità e violenza*. Rim: Editori Laterza.
- Sofsky, Wolfgang.** 2001. *Il paradiso della crudeltà: Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo*. Torino: Einaudi.
- Todorov, Tzvetan.** 2001. *Gli abusi della memoria*. Napoli: Ipermedium libri.
- Tokača, Mirsad.** 2012. *Bosanska knjiga mrtvih: Ljudski gubici u Bosni i Hercegovini 1991–1995*. Sarajevo: Istraživačko dokumentacioni centar Sarajevo.
- Vlaisavljević, Ugo.** 2007. *Rat kao najveći kulturni događaj: Ka semiotici etnonacionalizma*. Sarajevo: Mauna.
- . 2012. *Avetinska stvarnost narativne politike*. Sarajevo: Rabic.
- Vlaisavljević, Ugo.** 2013. *Etnopolitika i građanstvo*. Sarajevo: Dijalog.
- Zimbardo, Philip.** 2007. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 575—592

UDK: 14:27-185.36

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Robert Petkovšek

Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije

Povzetek: Namen prispevka je, prikazati, kako Martin Heidegger z vidika svoje eksistencialne analitike in mišljenja biti in René Girard z vidika svoje mimetične teorije razumeta genezo zgodovinskega nasilja in v čem vidita izhod iz nasilja. Človek sam je v svoji biti in v svoji naravi kontroverzen. Sam v sebi je prvo žarišče konfliktov in spopadov. Namesto da bi se spoprijel s »strašnim« v sebi, samovoljno beži pred sabo v brezimni svet, si ustvarja lažne utvare o sebi in se pusti voditi volji po moči. V tem je izvor zgodovinskega nasilja. Po Heideggerju in po Girardu je rešitev v tem, da se človek v sebi odpove volji po moči. Paradigmo te odpovedi oba vidita v znamenju križa, na katerem se je Kristus odpovedal svoji volji po moči.

Ključne besede: Martin Heidegger, René Girard, Sofokles, eksistencialna analitika, mimetična teorija, Gelassenheit, odpoved, etika križa, nasilje

Abstract: **Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory**

The paper intends to show how Martin Heidegger on the basis of his existential analytics and thinking of being and René Girard on the basis of his mimetic theory understand the genesis of historical violence and where they see a way out of it. The man himself in his being and nature is rather controversial. In himself he finds the basic focus of conflicts and collisions. Instead of fighting against the "terrible" within himself, he runs away from himself into an anonymous world, creates false illusions about himself and lets himself be led by his will to power. This is the origin of historical violence. Heidegger and Girard see a solution in that man gives up his will to power. Both see the paradigm of this renunciation in the sign of the Cross, on which Jesus Christ renounced his will to power.

Key words: Martin Heidegger, René Girard, Sophocles, existential analytics, mimetic theory, Gelassenheit (letting-be), renunciation, ethics of the Cross, violence

»Mnogo je strašnih stvari, ničesar pa ni, kar bi bilo strašnejše od človeka (Polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei),« je v *Antigoni* (vv. 332–333) izpovedal starogrški dramatik Sofokles. To »strašno« se od samih začetkov človeštva kaže na vseh ravneh življenja: v nasilju med posamezniki, v družini, v širši skupnosti, vse do vojne med plemeni, narodi, državami ali drugimi transna-

cionalnimi zvezami. Danes pa se je za realno pokazala tudi možnost apokalipse, to je možnost samouničenja človeštva.

Človeško nasilje se bistveno razlikuje od živalske napadalnosti. Avstrijski zoolog in etolog ter Nobelov nagrajenec Konrad Lorenz je v knjigi z naslovom *Tako imenovano zlo: k naravni zgodovini napadalnosti (Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression, 1963)* zapisal, da se od živalskih vrst razlikuje človek predvsem po tem, da je zmožen uničiti samega sebe. »Sad, ki sta ga z drevesa spoznanja utrgala Adam in Eva, ni bil zrel.« (1966, 230) Razlog za to, da je človek zmožen uničiti samega sebe, vidi Lorenz v zmožnosti spoznavanja, ki človeka dela simbolno, duhovno bitje in ga s tem dvigujejo nad živalsko naravo. Védenje pa človeka ne napravi samo ustvarjalnega, ampak tudi uničevalnega; védenje je kakor ogenj, ki ustvarja in uničuje hkrati. To misel je Lorenz osvetlil z odkritjem pekinškega pračloveka iz vrste *homo erectus*, starega okoli pol milijona let: »Pekinški človek, Prometej, ki se je naučil ohranjati ogenj, je tega uporabil za sežiganje svojih bratov; ob prvih sledovih običajne uporabe ognja ležijo pohabljeni in sežgane kosti pekinškega sinantropa samega.« (231) Človek se od živalskega sveta razlikuje tudi po tem, da je med duhovnim razvojem izgubil instinktivne kontrolne mehanizme, ki živalskim vrstam onemogočajo ubijanje znotraj vrste. Drugače od živali je človek zmožen sovražnost obrniti nase in se uničiti.

To »strašno« v človeku, ki ga je izpovedal Sofokles, bomo poskušali osvetliti v ontološki in v antropološki luči. Po Martinu Heideggerju, ki velja za očeta eksistencialne analitike in ga poznamo kot misleca biti, »strašno« izraža srečanje človeka z ničem, ki ga odkriva v svoji lastni biti. René Girard, oče mimetične teorije, po kateri človek svoj nastanek dolguje svoji nezaustavljivi želji po posnemanju (mimetična želja), pa vidi »strašno« v nasilju, ki ga mimetična želja ustvarja istočasno, ko omogoča človeku kulturni napredek. Posnemanje – mimetizem – vodi v tekmovalnost in k napredovanju; vodi pa tudi v izključevanje in h konfliktom. Heideggerjeva razlaga »strašnega« je torej ontološko-eksistencialna, ker izhaja iz pojma biti, Girardova je antropološka, ker izhaja iz človekove želje po posnemanju. Oba pa imata pred očmi isto vprašanje: možnost ničā. Bit človeka je torej »strašna« v svojem bistvu; nenehno je v možnosti samoizničanja, smrti, pogubljenja. Naravni odziv ali – z Girardovim izrazom – »naravni elementarni zakon« je, da si tega človek ne prizna, ampak beži v laž, v slepilo, v iluzijo o samem sebi. Temu nasprotna je možnost, da človek izkušnjo ničā in nevarnost samouničenja, apokalipse, sprejme kot spodbudo k streznitvi in spreobrnjenju. Nič in apokalipsa sta pred človekom kakor opomin, naj se odpove lažni podobi o sebi, kakršno sta o sebi ustvarila že prva človeka, Adam in Eva, in z njo sprožila plaz zla nad vse svoje potomstvo. Odpoved lažni podobi o sebi je Heidegger videl v odpovedi volji po moči, po tem torej, da bi se človek »prepustil« biti, in to je označil s pojmom *Gelassenheit*, sposojenim pri Mojstru Eckhartu. Za Girarda odpoved pomeni odpoved mimetični želji (fr. *renoncement*), ki je v svojem bistvu hotenje, »biti kakor Bog«. Heidegger in Girard sta tako vsak po svoji poti – prvi po poti mišljenja tubiti in biti (eksistencialna analitika in ontologija), drugi po poti analize mimetične želje (antropologija) – prišla do prepričanja, da človek »strašnega« v sebi ni zmožen obvladati sam od sebe in ga narediti nena-

silnega. Na meji ontologije in antropologije ugotavljata, da se racionalnost, ki izhaja zgolj iz biti ali iz človekove narave, slej ko prej izčrpa, ne da bi ustvarila zdravilo proti nasilju. Človeška racionalnost nima odgovora na »strašno«. Zato se mora človek odreči volji po moči, to je: prepričanju, da se je zmožen iz nasilja rešiti sam. Po Heideggerju odrešuje bit, ki se ji človek brezskrbno prepusti (*Gelassenheit*), po Girardu pa odrešuje križ, na katerem je Jezus Očeta prosil za odpuščanje.

Girard je jasen: odrešenje – odpoved mimetični želji – pomeni, odločiti se za Jezusa Kristusa, ki se je na križu odpovedal svoji volji in sprejel Očetovo. Prav tako pa idejna in zgodovinska analiza pojma »*Gelassenheit*«, ki vodi Heideggerja v mišljenju biti, kaže, da ta pojem označuje duhovno držo izročnosti in odpovedi; Heidegger je pojem, kakor že rečeno, našel pri Mojstru Eckhartu, ki je z njim na mistično-filozofski način tematiziral skrivnost Jezusove izročnosti na križu in ponižnost božje Matere Marije (*humilitas*) (Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Skrivnost križa torej nosi v sebi odgovor na vprašanje, na katero niti ontologija niti antropologija nista več zmožni odgovoriti. Nanj odgovarja teologija: njen predmet je skrivnost križa, ki pa se najprej kaže kot »moč nemočnosti« (*power of the powerlessness*), to je kot šibkost, kot ljubezen, ki premaguje svet.

Kako naj torej razumemo »strašno«, ki je o njem spregovoril Sofokles? »Strašno« je nasilje, ki se kaže v raznih zgodovinskih oblikah. A to nasilje, ki ga je človeška zgodovina polna, ni le posledica človekovih dejanj. Korenine tega nasilja in zla so globlje in gredo k samemu bistvu človeka. »Strašno« je človek sam v sebi, v svoji biti, v svoji naravi. To je hotel reči Sofokles in to za njim ponavljata Heidegger in Girard. Temeljna zmožnost človeka je ustvarjanje novega; ta ustvarjalnost pa je istočasno tudi že rušilna. Ko človek ustvarja novo, ruši staro. Človek sam v sebi je ustvarjalnost in je rušilnost; naravno stanje človeka je boj. »Boj je oče vsega,« je bil prepričan Heraklit. Tu, v samem bistvu človeka, je treba tudi iskati odgovor na to, kaj je »strašno«. Že samo s tem, *da je*, je človek nekaj strašnega in nasilnega. Od tod se nasilja razteka čez vso človeško zgodovino. A prav od tod tudi prihaja izziv človeku, naj se spreobrne, preseže samega sebe, se odpove nasilju in naredi prostor novemu človeku, pripravljenemu, da sprejme vase rešilno. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*).« Tej paradoksnosti Hölderlinovi misli iz himne *Patmos* sta se v svojih razmišljanjih o nasilju pustila voditi Heidegger in Girard. Hölderlinova misel le izrazi spoznanje, da zdravilo nastaja znotraj bolezni. To spoznanje so Grki shranili v besedi *pharmakon*, ki istočasno pomeni strup in zdravilo. Heidegger in Girard poskušata v svoji misli najti odgovor na to, kje in kako znotraj človeškega nasilja raste odrešilno.

1. Strašno kot ne-domačnost v eksistencialni analitiki

Če je torej človek zmožen nasilja, je možnost za to treba iskati v ontološko-eksistencialnem ustroju človeškega bitja, v tem, da je sam v sebi nekaj »strašnega«. Misel iz Sofoklove *Antigone* (vv. 332–333) je Heidegger prevedel z naslednjimi besedami:

»Raznih vrst je *nedomačno* [deinon], a nič se
vzdigujoč nad človeka ne pne *bolj nedomačnega* [deinoteron].«
(Heidegger 1995, 148 [112])

Besedo »deinon«, s katero grščina označuje »strašno«, prevaja nemščina z besedo »das Unheimliche«, ki izhaja iz sestavljenke »un-Heim«, to je: »ne-domače«. Heidegger iz tega sklepa, da je »strašno« v človeku nekaj tujega, nedomačega. To misel Heidegger vključi v svojo eksistencialno analitiko in človekovo bit, ki jo opiše z besedo »tubit« (*Dasein*), opredeli kot nekaj nedomačnega. »Strašno« v tubiti ustvarja tisto temeljno razpoloženje nedomačnosti in tujosti, okoli katerega se ustvarja vsa dinamika tubiti: pred to nedomačnostjo je tubit nenehno na begu v brezimno množico, da bi tam našla domačnost in gotovost; obenem pa se zaveda, da se mora sprejeti v tej tujosti, če naj postane resnična in pristna. A tu je treba vložiti napor, ki ga tubit ni zmožna. Toliko bolj je to zahtevno, ker človek v tej tujosti vidi nasprotje samemu sebi – smrt. Heidegger je človeka opisal s sestavljenko »biti-za-smrt«, že Sofokles pa ga je označil kot bitje, ki so mu vse poti odprte (gr. *pantoporos*), le iz smrti izhoda ni več (gr. *aporos*). »Vedno izhod si poišče, nikdar ne zaide v zadrego, le sredstva, da smrti bi utekel, ne najde.« (*Antigona*, vv. 359–360 [prev. K. Gantar])

Niča, ki mu prihaja naproti v smrti, človek ni zmožen sprejeti. Tu se začne tragedija, beg v laž, v nasilje in v morijo. Na to je mislil Lorenz, ko je zapisal, da sad, utrgan z drevesa spoznanja, še ni bil zrel. Namesto da bi človek nič v sebi sprejel kot izziv, si ga prilastil in naredil za svojega, samega sebe zanika, zataji, si ustvari o sebi lažno podobo in beži v brezimni svet. Človekova eksistenca je odslej beg pred samim seboj, pred ne-domačnostjo, pred negotovim in »strašnim«, ki ju nosi v svoji biti. Temu je podrejena misel, ki v svetu išče domačnost, trdnost in prijetnost. Nezmožnost, sprejeti sebe v svoji lastni tujosti, je Heidegger opisal v *Uvodu v fenomenološko raziskovanje* (1923/1924), v katerem pravi, da je »branje pred samo seboj« »bistvo biti tubiti«. Tubit, katere najbolj bistvena možnost je, da se spozna – ker je »skozividna« –, beži pred spoznanjem same sebe. Ta beg je način njene biti. Grožnja, pred katero beži, prihaja prav iz tega, *da je* – ta »*da je*« namreč nosi v sebi tudi »nič« in »nikjer«. Namesto tega hoče tubit gotovost.

»Skrb za gotovost beži pred tubitjo, kolikor je ta v možnosti, da postane spoznana. Beg spoznavanja pred tubitjo samo je beg spoznanja pred tubitjo s karakterjem njene možne *skozividnosti*, *razloženosti*, *odkritosti* (die Flucht vor dem Dasein im Character seiner möglichen *Durchsichtigkeit*, *Ausgelegtheit*, *Entdecktheit*). Tubit je v karakterju odkritosti; je biti v svetu. Ta fenomen ima bitni karakter bivajočega, ki je na način biti-v-nekem-svetu kot biti v tu. /.../ Če si поблиže ogledamo fenomen bega tubiti pred njo samo na način *zakrivanja*, se pokaže, da je tubit na takšen način, da *se brani same sebe*. To branjenje-pred-samo-seboj za tubit ni nekaj slučajnega, ampak je bistvo njene biti. To, pred čemer se brani, *grožnja* (*Bedrohung*), leži v tubiti sami. Grožnja, pred katero se tubit brani, je v tem, da *je*. To, *da je*, je grožnja tubiti same. /.../ Skrb za gotovost označuje bit tubiti kot takšno, kateri gre za to, da bi dosegla *pomirjenje* (*Beruhigung*). /.../ Spoznanju gre za to, da bi v *bivajočem postalo domače*.

/.../ To, pred čemer tubiti beži na način skrbi za gotovost, je negotovost. /.../ Nedomačnost je resnična grožnja, ki preti tubiti. Nedomačnost je grožnja, ki je v tubiti sama na sebi. /.../ Nedomačnost je, če kdo vpraša: kaj je?, nič; če vpraša: kje je?, nikjer.» (Heidegger 1994, 288–290)

V središču tega odlomka je izraz »ne-domačnost« (*das Unheimliche*), izraz, ki ga je Heidegger uporabil za prevod besede »to deinon« (*Uvod v metafiziko*, 1935), s katero je Sofokles opisal »strašno« v človeku.

Nemoč tubiti je v tem, da ne more sprejeti sebe v svoji tujosti, in zato beži sama pred seboj (Heidegger 1997, 255 [184]). Ta nemoč ustvarja neresnico, laž, slepilo. Beg žene človeka iz pristne v nepristno življenjsko držo: na osebni ravni se to slepilo kaže kot narcisoidno samooboževanje, na ravni širše skupnosti pa ustvarja mitologije in ideologije. Nezmožnost, da bi nekdo sprejel drugačnost v sebi, je tudi nezmožnost, sprejeti druge v njihovi drugačnosti. V samem bistvu slepila, iluzije, ki jo beg ustvarja, je izključevanje drugačnosti in s tem vsega novega; kultura bega je zato kultura večnega vračanja istega. To je po Heideggerju v jedru zahodne kulture, ki je kultura bega iz nedomačnosti v domačnost, iz negotovosti v trdnost, iz »strašnega« v udobno, iz končnega v ne-končnost. Zahod je tako izgubil stik z življenjem.

Po Heideggerjevem prepričanju je tudi tek zahodne filozofije takšen beg: privedel jo je v sodobni nihilizem. Miselni lok, ki sega od njenih začetkov pri Platonu do današnjih dni, označi Heidegger z besedama »platonizem« in »metafizika«. Po prepričanju mnogih je filozofija po svoji zasnovi platonizem. »Filozofija je platonizem.« (Cohen 1912, 245) »Zahodna filozofija je le vrsta opomb k platonizmu.« (Whitehead 1960, 63) Tako je razmišljal Heidegger: »Skozi vso zgodovino filozofije je bilo Platonovo mišljenje merodajno – spreminjalo je le svoje podobe. Metafizika je platonizem.« (1969, 63; prim. 1961, 222) V predavanju z naslovom Kaj je to: filozofija? (Was ist das – die Philosophie?) odgovarja: »Filozofija danes govori grško.« (1956, 12)

Filozofija je miselni koncentrat temeljnih prepričanj posameznega časa. Ta prepričanja se spreminjajo iz obdobja v obdobje in to se kaže v spreminjanju filozofskih pogledov samih, ki so zato heterogeni in si velikokrat tudi nasprotujejo. Nad vsemi različnostmi pa Jacques Derrida vidi platonizem kot gibanje, ki vsa nasprotja povezuje v en sam tok. »Platonizem ni samo en primer tega gibanja [tj. filozofije, op. av.], prvega v vsej zgodovini. Platonizem ga vodi; vodi vso to zgodovino. Celota te zgodovine pa je konfliktna, heterogena.« (Derrida 1993, 84)

Po Derridaju platonizem ni samo manifestacija duha nekega časa, ampak je nadzgodovinska stalnica, ki je zaznamovala vso zgodovino filozofije in ustvarila duha Zahoda. Korenine tega duha pa vidi Heidegger v biti tubiti same: njeno bistvo je beg pred samo seboj, pred končnostjo njene biti. Namesto da bi to končnost, ki zanika njeno voljo po neskončnosti, sprejela, beži pred njo v nadčasni svet idej. »Beg v ideje« (gr. *eis tous logous fugē*; Fajdon, 99 E 5) je program platonizma. To je »izvirni greh« misli, njen prvi padec: beg pred realnim v idealno. Platonizem je po Heideggerju slep za faktno, za tubiti, za dramo konkretnega časa in pristo-

ra; faktično je zamenjal za idealne, nadčasovne, nespremenljive, vedno veljavne, popredmetene oblike resnice, ki pa so le slaba sled in usedlina žive resničnosti. A žive resničnosti platonizem ne zmore sprejeti, ker vidi v njej negotovost v primerjavi z nadčasovnimi miselnimi oblikami in vsebinami, v katerih se čuti varnega in gotovega.

Ta beg, imenovan »platonizem«, je torej beg tubiti pred svojo lastno bitjo, pred izvornim dejstvom, *da sem* (*Daß-Sein*), ki je nenehni »je«, nenehno izvrševanje, dogajanje. To resnico platonizem nadomešča s sedimentiranimi, usedlimi, ne več spremenljivimi oblikami biti (*So-Sein*), ki jih je prava, živa bit že davno odvrгла in pustila za seboj. V volji po trdnosti in varnosti se kaže volja po moči, ki sebe postavlja nad biti, idealno nad realno, univerzalno veljavnost nad negotovost, večno nad časno. Tu se nasprotje med hoteti-biti in prepuščati-se-biti pokaže v zaostreni obliki. Hotenje, ki postavlja »idealno nad realno«, imenuje Heidegger psihologizem (1976, 61). V tem hotenju človek sebi zapira pot do resnice o sebi in do svoje biti v njeni »strašni« odprtosti, ki drugačnosti, tujosti, niču in ne nazadnje smrti odpira vrata v tubit.

Beg je z eksistencialnega vidika beg v brezimno, v kulturo mase, ki človeku odvzema zanj značilno zmožnost, biti on sam v njegovi samolastnosti. V brezimnosti mase človek misli, kar se misli, govori, kar se govori, dela, kar se dela, in končno umira, ker se umira. To brezimno obliko bivanja izraža nemščina z neosebim zaimekom »*das Man*«, kakor na primer: »Man spricht«, »Man denkt« ipd. Slovenski prevod *Biti in časa* uporabi za »*das Man*« povratni osebni zaimek »se«, vzet iz stavčne brezosebne rabe »govori se«, »misli se« ipd. O tem »se« Heidegger tako le razmišlja: »Prepuščanje ›se‹-ju in priskrbovanemu ›svetu‹ razodeva *beg* tubiti pred samo seboj kot samolastno zmožnostjo biti-ona-sama.« (Heidegger 1997, 255 [184]). Beg je torej nemoč človeka, da bi sprejel nase svojo eksistenco v njeni izvornosti, enkratnosti, individualnosti. Človek sebe noče videti v samolastnosti. Tubit je torej odtujena sama sebi v svoji biti, zato se skriva v nepristnost in brezimnost, tako da končno samo sebe razume kot »nihče«. »Vsakdo je drugi in nihče on sam. /.../ ›Se‹ je nekaj takega kot ›splošni subjekt‹, ki lebdi nad mnogimi.« (182–183 [128]) »›Se‹ je prav tisti nekdo, ki je vsi in nihče, tista bit, za katero je vedno mogoče reči: Nihče to ni bil.« (Heidegger 1979, 340)

Vprašanje pa je, kaj je človek, še preden beži v brezimnost. Sofokles odgovarja: nekaj »strašnega«, »strašnejšega« od vseh drugih bitij. Heidegger ta uvid še zaostri in človeka v njegovi biti označi kot »najstrašnejše«. Človek je sam v sebi »nasilna krotitev silnega,« ki se lahko obrne ali »v zmago ali v poraz« (Heidegger 1995, 162 [123]). Še preden je kakršnakoli določena forma, je človek v svojem izvoru to, »*da je*« (*Daß-Sein*), čisto in preprosto pradejstvo bivanja, ki ga od nič ni nič ne loči in je torej potopljen v sredo nič. »Strašno« je to, da si človek svojo bit, svoj »*da je*«, prilašča sredi nič. »Biti« nikakor ni nekaj samoumevnega; »biti« je dogodek in je čudež; izvršuje se namreč sredi nič. Zato »biti človek« pomeni biti heroj in bojevnik, ki si svoje bivanje vsakokrat *na-silno* izbora. Človek je »*na-silni*, ustvarja joči, ki se vrže v ne-upovedano, ki vdre v ne-mišljeno, ki izsili ne-zgodeno in ki stori, da se ne-ugledano prikaže – ta *na-silni* vselej stoji v drznosti (*tolma*). S tem

ko si drzne obvladovati bit, mora pustiti, da pride do navala ne-bivajočega ...« (163 [123]) To pomeni »biti človek«: svojo bit si človek izbori, iztrže iz še ne-zgodenega, iz ne-ugledanega, iz ne-rečenega. Izboriti in prilastiti si svojo bit pomeni, ustvarjati samega sebe – samega sebe torej človek ustvarja *na-silno* –, to je tisto »strašno«, nedomače v biti človeka. »Vemo pa: ta nasilnost (*Gewalttätigkeit*) je tisto najnedomačnejše (*das Unheimliche*). Zavaljo *tolma*, drznosti, človeka nujno zade- ne slabo, a pride tudi do vrlega in plemenitega.« (173 [132]) Brez *na-silja* človek sebe ne more ustvariti, se ne more izboriti, ne more si prilastiti svoje lastne biti. Če človek tega *na-silja* ne zmore zdržati, zadržati sam v sebi in si ga prilastiti, se razteče na okolico v obliki bega, tam pa se spreminja v najraznovrstnejše oblike nasilja. Če mu ga uspe zadržati, lahko to *na-silje* preraste v nekaj plemenitega in pozitivnega – v ustvarjalnost.

Heidegger torej tematizira nasprotje med pristno in nepristno eksistenco. Pristna eksistenca pomeni odgovoren spoprijem z ničem, ki ga tubit srečuje v svoji biti. Nepristna eksistenca pa pred njim beži v brezimno maso, ki ji tudi prepušča svojo izvorno ustvarjalnost, da jo množica enodušno uporabi v različnih oblikah množič- nega nasilja. To je torej napetost med posameznikom in množico, med samolastno- stjo in brezimnostjo, med ne-domačnostjo tubiti same v sebi in domačnostjo sve- ta. Pomirjenost, varnost in gotovost, ki jih človek najde v zavetju brezimne množič- ce, so diametralno nasprotne izvornemu nemiru, v katerem si človek tesnobno prilašča svojo enkratno, samolastno bit. »Pomirjena-domača bit-v-svetu je modus nedomačnosti tubiti, ne obratno. *Ne-udomovljenost mora biti eksistencialno-on- tološko pojmovana kot izvornejši fenomen.*« (Heidegger 1997, 262 [182])

Na-silno, izvorno prilaščanje biti je tudi »možnost zgrešiti eksistenco« (Heide- gger 1992, 26). Tubit v njeni biti, potopljeni v nič, navdaja tesnoba, v tesnobi pa spoznava »prostost za svobodo izbire in zajetja same sebe /.../, prostost za samo- lastnost njene biti kot možnosti, ki zmeraj že je« (Heidegger 1997, 260 [188]). Tes- noba je goli klic k pravi izbiri; tesnoba je brez predmeta; pred njo je zgolj nič; tesnoba varuje tubit pred ničem (Heidegger 1979, 401). Nedomačnost torej kliče tubit k pristnosti biti, k izvornemu »*da je*«; »njeno bit-v-svetu postavlja pred nič sveta, pred katerim ji je tesno v tesnobi za svojo najlastnejšo zmožnost biti« (Hei- degger 1997, 377 [276]). Odgovora na vprašanje: kdo sem? človek ne bo našel v svetu, ampak v srečanju z ničem, ki ga očiščuje vsega nepristnega, nelastnega. V svojem bistvu je človek ta, ki je, ko svet odmislimo. Za Angelom Silezijem ponavlja Heidegger: »Človek, postani bistven!« (Heidegger 1987, 5) Tesnoba tubit reducira na bistveno, na to, kar človek je v »goloti« svojega »*da je*«, še preden karkoli je. »»Pred-čim« in »čemu« tesnobe sta oba tubit sama, natančneje, dejstvo, da sem; sem namreč v smislu gole biti-v-svetu.« (Heidegger 1979, 402)

Nasprotno pa tubit, potopljena v brezimno množico, v »se«, ne umira. »Ta »se« ne umrje nikoli.« (Heidegger 1997, 572 [424]) V tem je skrivnost platonizma. »Se« ne more umreti, ker je prazen življenje (*Entleben*); v brezimni množici življenja ni več, zato ne umira. Tubit, ki jo brezimnost povleče vase, postane slepa za svoje možnosti. Sebe ne vidi več v luči možnosti, ki ji omogočajo, da se uresničuje na ve- dno nove načine; svojo preteklost čuti le še kot usodo, katere ujetnica je, ne da bi

jo zmogla na novo osmisлити, se iz nje učiti in iz nje zajemati navdihe za novo prihodnost; prihodnost vidi zgolj kot podaljševanje sedanosti in ne kot vstopanje nečesa novega v njeno življenje. »Slep za možnosti ni zmožen ponoviti bivšega, temveč zajema in zaobjema le preostalo ›dejansko‹ bivšega svetno-zgodovinskega, preostanek in navzoča poročila o njem.« (528 [391]) Ker brezimni »se« preteklosti ne more zajeti v novi luči, ne more odpuščati – odpuščanje namreč pomeni prav zmožnost, zajeti preteklost v luči nove prihodnosti, pomeni zmožnost, iti naprej. Zmožnost odpuščanja človeku jemljeta potopljenost v brezimno množico in potopljenost v domačnost sveta, ki ga zadržuje v starih zamerah in v maščevalnosti.

Za našo analizo sta pomembni dve temeljni spoznanji eksistencialne analitike in osnovne ontologije: 1) pristno bit si tubit prilajča v drznem soočenju s svojo končnostjo, z ničem, ki ji v njeni biti prihaja naproti in se kaže v tesnobi kot nekaj »strašnega«, drzen spoprijem tubiti s »strašnim« v njej sami pa prinaša rast v plemenitosti (Petkovšek 2004, 410–438); 2) beg pred soočenjem tubiti s svojo lastno bitjo je bistvena značilnosti tubiti; v begu pred samo seboj si onemogoča, da bi na novo razumela preteklost, s tem pa si onemogoči, da bi odpuščala; nemožnost odpuščanja je osrednji generator zgodovinskega nasilja (467–482). Heidegger je prepričan, da prav nezmožnost tubiti, slediti svoji biti, vodi v voluntarizem, v uveljavljanje volje do moči, ki je zahodnemu izročilu »izpilo« življenje in ga preusmerilo v nihilizem. Nihilizem pa prinaša nasilje in smrt.

2. Strašno kot absolutno iracionalna resničnost v mimetični teoriji

Način, ki z njim Heidegger v svojem eksistencialno-analitičnem modelu razloži dinamiko tubiti v funkciji njene biti in tesnobe pred ničem v njej, je podoben načinu, kako René Girard v svojem mimetično-teoretičnem modelu razlaga nasilje v funkciji mimetične želje. Kontroverzna, škandalozna narave želje je vprašanje, h kateremu se Girard nenehno vrača. Želja je kontroverzna, ker deluje posnemovalno; to je želja po »biti kakor ...«. Kakor se po Heideggerju tubit v svoji biti srečuje s končnostjo, z ničem, s smrtjo, pred katero beži v brezimnost in vsakdanost, tako se po Girardu tudi želja ne sprijazni s svojo končnostjo, ampak v želji, »biti kakor Bog« (1 Mz 3), beži v utvaro o svoji neskončnosti. Ta nezmožnost, ki se spreminja v beg, je izvor nasilja. Izvor nasilja je za Heideggerja in za Girarda človekova nezmožnost, da bi sprejel sebe v svoji končnosti. Ta nezmožnost ustvarja iluzije, ki si jih človek dela o sebi in ga vodijo v nesrečo. Na to meri biblijska prišpodboda o kači iz edenskega vrta. Izvorni pomen hebrejske besede »*nāḥāš*«, s katero 1 Mz (3,1) označi kačo, je »sijati«, ustvarjati videz, ki pa ni resničen. Kača torej ustvarja privid, utvaro.

Vprašanja »strašnega« se je Girard dotaknil v enem svojih zadnjih del z naslovom *Dokončati Clausewitza* (*Achever Clausewitz*, 2007). Delo je komentar h knjigi pruskega generala in vojnega teoretika Karla von Clausewitza (1780–1831) z naslovom *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), »morda največji knjigi o vojni, ki je bila kdaj-

koli napisana« (Girard 2007, 13). Vojna je na videz kaos in nerazumljivi nered, Clausewitz pa dokazuje, da je v resnici podrejena neizprosni logiki. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) To logiko je poskušal Clausewitz razkriti v svoji teoriji. Vojno je analiziral z vidika treh, v eno dejanje povezanih elementov: namen, cilji in sredstva. Namene izbira politika, cilje strategija, sredstva pa taktika. Med tremi elementi prvenstvo pripiše politiki in vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,24) Po tej opredelitvi je Clausewitz tudi najbolj poznan.

Girard pa meni, da je pravi genij Clausewitza drugje, v njegovem »bliskovitem uvidu«, brez katerega ni mogoče razumeti sodobnega sveta – a tega uvida se je Clausewitz ustrašil in se mu je izmaknil, kakor da ga »noče videti« (Girard 2007, 14). V tem uvidu vojne ni videl kot funkcijo politike, ampak kot samostojno, »absolutno iracionalno resničnost« (14), kot »neomejeno rabo sile« (32). Po svojem bistvu je torej vojna antropološka resničnost, ki more uiti izpod političnega ali moralnega nadzora.

Vojna je »dejanje nasilja z namenom prisiliti nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,2]). To dejanje nima izvora v političnih, taktičnih ali strateških odločitvah, ampak v samem bistvu človeka, v njegovi mimetični naravi. Prava prvina vojne je dvoboj. »Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30) Vojna je torej dvoboj »na širši ravni« (*ein erweiterter Zweikampf*).

Tu želimo pokazati povezavo, ki jo Girard ob branju Clausewitza vidi med možnostjo apokalipse kot skrajne oblike vojne in dvobojem, bistveno značilnostjo vsakega vzajemnega odnosa med dvema posameznikoma. Dvoboj, ki ga človek nosi v sebi na mikroravni kot elementarno antropološko značilnost, se lahko razširi do stopnje samouničenja človeštva na makroravni.

V razvoju oblik vojne je bil po Clausewitzu in Girardu čas Napoleonovih vojn prelomen. Pred Napoleonom je imela vojna institucionalno funkcijo: uporabljala se je za obvladovanje in usmerjanje nasilja. Podrejena pa je bila etiki časti in taktičnemu preračunavanju v kabinetih, ki je imelo svoja pravila, monarhi pa so drug drugemu odvzemali teritorije, ne da bi drug drugega odstavljali s prestolov – med njimi je obstajala tiha zaveza. (Girard 2007, 31)

Napoleonove vojne so tej regulatorni instituciji, ki je z manjšim vojnim nasiljem odvrčala absolutno, dokončno obliko nasilja, odvzele moč. Z Napoleonom je vojna postala zadeva »ljudstva pri orožju« oziroma »armade državljanov«, ki je v tistem času štela trideset milijonov. S tem se je ustvarila do takrat nepredstavljiva vojaška sila. Odtlej ne bodo odločilne vloge več imeli kabinetno vodenje vojne in za bojevanje pripravljene enote, ampak masa državljanov, ki so v vojno vstopali brez vojaškega etosa prednapoleonskih vojska. Nevarnost za nasprotnika je s tem postala veliko večja. (Clausewitz 2000, knj. 8,3B)

Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so bile zunanje, zgodovinske. V resnici pa se je v njih le jasneje izrazilo to, kar je vojna po svojem idealnem bistvu. Že v času Napoleona se je pokazalo, da vojna teži k absolutnemu, nezaustavljivemu nasilju. Po Clausewitzu vojni »pripada absolutno bistvo. /.../ Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (knj. 8,2; 8,3A)

Vojna presega politične in druge razumske cilje. To pomeni, da »mora razum služiti sili« (Girard 2007, 31) in da »... politika teče za vojno« (39). Vojna je usmerjena k popolnemu izničenju nasprotnika – v tem sta njena absolutno bistvo in popolnost. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To pa ni zakon, ki bi začel veljati šele na makroravni vojne, ampak velja že na mikroravni, v še tako neznatnem dvoboju med dvema posameznikoma. Dogajanje na makroravni ima svoj izvor na mikroravni. Uničevanje na najvišji in najširši ravni, kakor je »uničevanje sovražne borbene moči«, ima svoje korenine v »naravnem elementarnem zakonu« (knj. 3,16), ki usmerja mimetično željo. Nemir in vojna torej nista posledici nerazumevanja v odnosih med državami, narodi, plemeni, verstvi in drugimi skupinami, ampak imata svoje korenine že v najbolj elementarnem odnosu – v vzajemnosti med posameznikoma. Stopiti v odnos vzajemnosti – nemogoče je, vanj ne vstopiti – pomeni, postati posnemovalec in tekmeč, to pa vodi v izključevanje. Že na elementarni ravni vzajemnosti vladata dvoboj in izključevanje kot »naravni elementarni zakon«.

Iz tega Clausewitz izpelje temeljno spoznanje o naravi človeka. Vojne razkrivajo dejstvo, da je mir v nasprotju s človekovo naravo. Po svoji najgloblji naravi je človek bojevnik, vpleten v dvoboj in v vojno. Naravno stanje človeka ni mir – naravno stanje človeka je vojna. »[Mirovanje je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da druga drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (knj. 3,16)

Nagnjenje k dvoboju, k tekmovalnosti in k izključevanju je v samem bistvu človekove narave kot možnost. A že sama možnost nasilja tudi je nasilje. Že možnost, da tok podre jez, pomeni, da ga bo slej ko prej tudi podrl. Ni mogoče, da se ta

možnost ne bi uresničila. To pa pomeni še več – že samo nagnjenje k dvoboju je nagnjenje k skrajnostim, k eskalaciji, to je, k temu, da dvoboja ne bo mogoče zastaviti, da bo vedno širši in močnejši, dokler nekoč, ko bodo možnosti ustvarjene, ne bo dosegel čiste in popolne stopnje nasilja in apokalipse. Možnost apokalipse torej nosi človek v sebi od začetka svoje zgodovine. To je Clausewitz imenoval »absolutno bistvo« vojne, ki nima višje nadzorne instance in zato kakor Damoklejev meč lebdi nas človeštvom skozi vso njegovo zgodovino. Če je v človekovi naravi navzoče kot možnost, to tudi že pomeni nujnost. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje Girard (2007, 53). Zato je zgodovina napredovanje v smeri vedno večjega nasilja. Dvoboja ni mogoče zamenjati z mirom; zamenja ga lahko le nov, močnejši dvoboj. Mir, ki ga v dvoboju nasprotnika dosegata, je rezultat njunega medsebojnega tekmovanja, njunega prehitevanja v večanju moči; človek se iz strahu, da je nasprotnik močnejši od njega, umiri za čas, dokler sam ne postane močnejši od njega. V nasprotju z elementarnim naravnim zakonom bi bilo, da bi se eden od tekmecev odrekel prizadevanju, premagati nasprotnika, in bi se mu predal.

Clausewitzev »bliskoviti uvid« je torej uvid v absolutno bistvo vojne, ki je nasilje v čisti obliki. Girard ugotavlja, da se je Clausewitz pred tem strašnim uvidom tolažil z mislijo, kako je vojno mogoče obvladati s političnimi sredstvi. Girard pa, nasprotno, v uvidu prepozna Clausewitzovo slutnjo, da apokalipsa ni nemogoča in da je »nujna možnost«, ki ji sledi tok človeške zgodovine. »Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne opredelitve vojne; da ljudje resnične vojne na neki način še niso zmožni združiti z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (34)

Ko torej izrekamo pojem »vojna«, izrekamo nekaj, kar je v svojem bistvu absolutno nasilje, totalno izničenje nasprotnika. To je resnica tega pojma, ki nam jo razkriva »logična fantazija« (33); to je zmožnost logike, da neki pojem dosledno misli do njegovih skrajnosti – resničnost pa nikoli ni daleč od pojmov. Spremembe, ki jih je prinesel Napoleonov način vojskovanja, so Clausewitzu omogočile uvid v absolutno bistvo vojne, obenem pa so pri njem tudi že sprožile slutnjo, da se resničnost lahko kmalu pridruži pojmu in človeštvo potopi v apokaliptičnem nasilju. S korenitimi spremembami v načinu vojskovanja je Napoleon ustvaril možnost, da pojem vojne postane zgodovinska resničnost.

Na naravni ravni je torej »naravni elementarni zakon«, ki se kaže v dvoboju, temeljni zakon, neizprosna sila, ki je ne more zaježiti nobena druga. Tudi če je dvoboj stvar možnosti in odločitve, je vnaprej znano, da se nasilju ni mogoče izogniti; nasilje rojeva vedno večje nasilje in to neizprosno vodi k uničenju. Ne izbrati dvoboja bi pomenilo, žrtvovati sebe sredi vojnega stanja – to pa je v nasprotju s človekovo naravo.

S tem sta Clausewitz in Girard teoretično osvetlila točko, ki je generator dvoboja: vzajemnost. »Razmerje je doma v srcu vzajemnosti (fr. *réciprocité*) – sprava

pa *razkriva* to, kar bi pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se namreč prihodnost razrešuje v srcu sedanosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22) Vzajemnost, ki temelji na mimični želji, ustvarja razmerje, to razmerje pa generira tudi izključevanje in nasilje. Nasilje, dvoboj in vojna so antropološke prvine in stalnice. Če nam jih uspe preprečiti, govorimo o odsotnosti vojne, o spravi. K temu, da to stanje ocenita in se z njim spoprime, sta poklicana dva: prerok in strateg: strateg, da bi zavaroval sebe in svoje; prerok, da napove odrešenika, tistega, ki bo pokazal izhod iz zla, pred katerim je človek nemočen. Strateg nasilje rojevajočo vzajemnost obrača sebi v prid, prerok – oznanjevalec upanja – pa napoveduje rešitev iz spon vzajemnosti.

Vzajemnost je torej generator skrajnosti, ki deluje po »načelu polarnosti« (*das Prinzip der Polarität*) (Clausewitz 2009, knj. 1,1,15) in je kakor »igra z rezultatom nič«. V njej je zmaga zmagovalca izničenje poraženca. Zato je vzajemnost – medsebojno posnemanje – strast, ki vodi v vedno večjo tekmovalnost. Nasprotnikov si ni mogoče predstavljati, da mirujeta, kakor si ni mogoče predstavljati dveh »borcev, ki bi ure in ure dolgo bila objeta, ne da bi se premaknila«. Izključevanje in dvoboj sta bistvo vzajemnosti: merita k »brezpogojni elementarni stopnji moči« (knj. 3,16), k skrajnosti, ki je: »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh« (knj. 1.1,11).

3. Križ: vrhunec nasilja in zdravilo za nasilje

Naloga temeljnih družbenih ustanov, institucij, ki jih je človek ustvarjal v svoji zgodovini, je bila, odvracati iz skupnosti nasilje, ki samo v sebi meri k skrajnostim, k eskalaciji, in je zato brezmejno. Z manjšim nasiljem ustanove odvracajo večje nasilje in tako zaustavljajo nevarnost eskalacije nasilja. Za to se je izvorno uporabljal mehanizem grešnega kozla. Na temelju tega mehanizma pa so nastale vse druge družbene in kulturne institucije, ki red in mir vzdržujejo na silo, s tem, da iz skupnosti na silo – tudi če zgolj simbolno – izločajo nasilje. Delujejo na isti način kakor mehanizem grešnega kozla: ustvarjajo grešne kozle, ki jih nato skupnost izžene in izključi. Tako ravnata ustanovi politike in vojne.

Vojskovanje je polno preračunavanj, katerih namen sta zadrževanje in omejevanje nasilja. Tudi Napoleonov je imel za cilj mir, ki se ga je lahko nadejal le ob vedno močnejši armadi. V vsaki novi vojni, v katero je zdrsil iz poprejšnje, je imel za cilj mir: »Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Na isti način deluje politika, katere cilj je, varovati skupnost pred nasiljem, čeprav pri tem ni vedno uspešna. »Včasih ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2009, knj. 1,1,11) K temu Clausewitz dodaja: »Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnamejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug

drugemu narekujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

Najnevarnejši poskus obvladovanja nasilja je po Clausewitzu filantropija, človekoljubje, ki živi iz utvare, da je mogoče nasprotnika od nasilja odvrniti po mirni poti, dobrohotno. »Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, nastale iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, lastne protiutežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

Mimetična vzajemnost je krog brez izhoda. To velja toliko bolj, ker človekova želja ni le posnemovalna, mimetična, ampak je hipermimetična. Ta želja se v posnemanju krepi, prehiteva samo sebe in se pospešeno spreminja v strast. Takšnemu strastnemu gibanju se tudi dobrovoljnost (*Gutmütigkeit*) ne more upirati. Le njemu enakovredna protiutež – drznost, upor tudi za ceno krvi – ga lahko zaustavi, a še to samo začasno.

Danes se po Girardovem prepričanju začenja uresničevati tista eksistencialna svoboda, ki jo je človeku prinesel Jezus Kristus na križu. Ta notranja svoboda – osvobojenost notranjega mehanizma grešnega kozla – ima za posledico razkroj zunanjih ustanov, ki so človekovega duha oblikovale in omejevale od zunaj. S tem je človek postal sam odgovoren za svojo usodo; v notranji svobodi je začel sam odločati o sebi. Odtlej ga ni omejevalo nič več: niti v smeri zla niti v smeri dobrega. Dana mu je bila možnost, da se prepusti nasilju do njegovih skrajnosti, do tega, kar imenujemo »apokalipsa«. Apokalipsi nasprotna možnost je radikalna odpoved mimetični vzajemnosti, ki sledi načelu polarnosti. Samo spreobrnjenje je zmožno zaustaviti apokalipso.

Križ je človeštvo osvobodil mehanizma grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval željo in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako ščiti in varuje prave krivce. Žrtvovanje nedolžnih skupnosti vrača mir. Bistvo naturalističnega slepila je torej laž: nedolžne in šibke, na katere prenaša krivdo, kaže kot krive, prave krivce, ki so po naravi močnejši, pa prikazuje kot nedolžne. Na takšen *žrtvovanjski* način so arhaične skupnosti iz svoje srede z manjšim nasiljem odvajale večje, skupnosti nevarno nasilje.

Križ je to slepilo razkrinkal; luč križa je razodela laž, na kateri je temeljila arhaična kultura. Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih. Križ ščiti šibkega pred močnejšim, pravičnost pred krivico, resnico pred lažjo. Križ je revolucija, ki je preusmerila tek človeške zgodovine v njenem temelju: odslej nad človekom in njegovo željo nezavedni mehanizem grešnega kozla ni več absolutni vladar. Križ ga je razkrinkal v njegovi laži, zato mu človek ne verjame več; s

tem se notranje osvobodi in svoje življenje lahko vzame v svoje roke. Odslej ima možnost, da se nezadržno prepusti mimetični želji in spirali nasilja, v katero mimetizem vodi, propadli mehanizem grešnega kozla pa ga pred tem ne mora več braniti. Ima pa tudi možnost, da premaga mimetično željo v sebi in se ji odreče. Človek prihodnosti bo torej ali apokaliptični jezdec, ki bo uničil človeštvo samo, ali svetnik, ki se bo odpovedal mimetizmu, to je: avtomatizmu mimetične želje. Propad mehanizma grešnega kozla je torej v človeku sprostil duha, ki se je lahko odtlej v polnosti prepustil ustvarjalnosti in osebni rasti vse do svetosti; s tem je propadel tudi nadzorni mehanizem, ki je zadrževal eskalacijo nasilja do skrajnosti.¹ S propadom mehanizma grešnega kozla pa so svoj temelj izgubile tudi druge ustanove, kakor je na primer ustanova vojne, ki zato ni več zmožna opravljati svoje naloge in kakor nekoč uravnavati nasilje.

Kakšne možnosti ima človeška skupnost, da se upre eskalaciji nasilja, ne da bi jo pri tem ščitil mehanizem grešnega kozla, ki je človeštvo varoval pred samouničenjem skozi vso zgodovino? Temeljni zakon nasilja je še vedno isti: »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (Girard 2007, 53) »Vojna kliče vojno.« (39) Eskalacija, ki vodi k samouničenju človeštva, je zakon, vpisan v človekovo naravo od samih njegovih začetkov. Sodobni globalizirani svet je ustvaril možnosti, da se eskalacija razvije do skrajnosti, do konca sveta. Politika lahko ta tek zaustavlja, ni pa dovolj močna, da bi neizprosno logiko nasilja zaustavila. Izključevalna tekmovalnost danes svet polarizira tako, da vsak pol vidi možnost svojega preživetja v izničenju nasprotnika. To je »naravni elementarni zakon«, ki s svojim načelom polarnosti vodi sodobno tekmovalno, mimetično ureditev sveta.

Apokalipsa sama po sebi ni nujnost, ampak možnost. Nujnost postane, ko človek sprejme logiko mimetične želje za svojo in se vzajemnosti ne upira več. S tem popusti logiki slepila, ki ga vzajemnost ustvarja v nasprotnikih o njih samih in o drug drugem. Ko nasprotnika postaneta ujetnika slepila, se ju polasti nasilje in izgubita svobodo. Tedaj je apokaliptični konec nujnost. Nasprotnika v vzajemnem odnosu sta sprejela logiko nasilja, ki ne pozna meja. Vstopa v spiralo nasilja pa ni mogoče ločiti od metafizičnega pojmovanja svobode. V tej luči razumeva človek svobodo vedno bolj kot negativno svobodo, kot svobodo od vseh omejitev, to je: kot absolutno svobodo, ki gre onkraj vseh realnih meja. Tako sta svobodo razumela prva človeka, Adam in Eva. Njuno razumevanje svobode je aktualiziral Dostojevski v *Besih* v razmišljanjih Kirilova: »Če bog je, potlej je vsa volja njegova in se ne morem izviti iz njegove volje. Če pa ga ni, je vsa volja moja in moram pokazati, da imam svobodno voljo.« (Dostojevski 1979, 659) V mimetični luči razume človek

¹ »Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

svobodo kot možnost, da svojo voljo uveljavlja neomejeno do skrajnosti; zato mora po načelu polarnosti izničiti vsako nasprotno voljo. V tem je bistvo negativne svobode, ki poganja mimetično željo. Dokler Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zame ni večje stvari od ideje, da ni Boga,« sklene Kirilov (660).

Mimetična vzajemnost omogoča ustvarjalnost, ta ustvarjalnost pa posledično vodi v spiralo nasilja, k vedno večji akumulaciji nasilja, k rezultatu »nič«, k popolnemu samouničenju. Vedno večja akumulacija nasilja končno potegne vase tudi močnejšega nasprotnika; nasilni postane sam žrtev svojega nasilja. V tem je poslednja skrivnost »absolutno iracionalne resničnosti«, ki se manifestira v apokalipsi. V samem ustanovnem umoru, to je v žrtvovanju prvega »grešnega kozla«, s katerim se človekova zgodovina začne, je apokalipsa zapisana kot *telos* tega prvega dejanja, ki se mu človekova zgodovina ne bo mogla izogniti. Vzajemnost, ki ji človek dolguje svoj nastanek in ustvarjalnost, je neizprosna. Sama izhoda iz samouničenja ne pozna.

Izhod iz apokaliptičnega je po poti »elementarnega naravnega zakona« nemogoč. Nemogoče, ki postane resnično, pa je čudež. Križ je ta čudež. Na križu je Jezus dokazal, da ni ujetnik elementarnega naravnega zakona. Nemogoče je na križu postalo možno in resnično; križ je zato temeljna prelomnica v zgodovini človeštva. Ta čudež je Jezus, Sin človekov, ki je obenem Kristus, Sin božji. Tega antropologija ni več zmožna misliti.

Grožnja apokalipse porine človeka na rob njegove narave in biti; postavi ga pred nič, pred možnost samouničenja. Izkušnjo te groze je Sofokles opisal kot »strašno«, Heidegger pa kot tesnobo tubiti, ki se v svoji biti sreča z ničem. Heidegger in Girard se ob tem sklicujeta na Hölderlina: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Nevarnost, ki jo je človeštvo od vseh začetkov nosilo v sebi, stopi v novem veku »pred vrata«. Po Heideggerju je to rezultat voluntarizma – in mimetična želja ni nič drugega kakor želja volja po moči, po izključevanju. Mimetična želja je v svojem bistvu bolj uničevanje kakor ustvarjanje.

Ustavimo se pri pojmu »rešilno« (*das Rettende*). Rešilno nastopi, ko se človek v antropološkem redu izčrpa in stopi pred nič in ko možnost samouničenja postane bližnja. To, kar je v antropološkem redu nemogoče, tu postane možno. Rešilno je zato čudež, paradoks, nekaj, kar ni v človekovi moči. Po Girardu je bil Clausewitz uvid v »absolutno iracionalno resničnost«, v absolutno bistvo vojne, uvid v to skrajno mejo človeške narave in eksistence, uvid, ki je dan le še preroškim duhovom. Preroki prerokujejo o skrajni stiski, ki ji gre človeštvo naproti, in o božjem maziljencu, ki bo nastopil sredi te stiske. A maziljenca človeštvo ne bo odkrilo, če se nanj ne bo pripravilo v odpovedi: »Sprejeti [mora] obnašanje, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (Girard 2007, 18)

Skrivnostno, paradokсно zvezo med samouničenjem človeštva in odrešenjem človeštva je videl tudi apostol Pavel: »Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost ...« (Rim 5,20) Te povezave ni mogoče logično opredeliti. Poznamo

tisto vzvišeno mesto, kjer se je vzpostavila: križ, »Judom v spotiko, poganom norost« (1 Kor 1,23). Razlagati jo je mogoče v podobnosti z boleznijo in z zdravilom, ki se razvija znotraj bolezni istočasno z boleznijo. To spoznanje je grški jezik uskladiščil v besedi »*pharmakon*«, ki nosi v sebi nasprotna pomena: »zdravilo« in »strup«. Temu prepričanju pritrjuje Girard, ki vidi v križanju Jezusa Kristusa kot paradigmatičnem zgledu nasilja zdravilo: človekovo nagnjenje k nasilju križ zdravi v samih koreninah. Zdravilno moč je križ izkazal v prošnji za odpuščanje, s katero se je Jezus obrnil na Očeta. Jezus je odpustil preganjalcem, ki so mu zadali smrt, a tega ni storil v svoji lastni moči, ampak v moči svojega Očeta: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Človekovo nemoč, da bi odpuščal v svoji moči, je Paul Ricoeur izrazil z mislijo, da je pojem odpuščanja obdan z »religijsko avro« (2004, 487), da je torej treba izvor odpuščanja iskati v religiji in da je odpuščanje »božje-v-človeškem«.

V odpuščanju se kaže vsa ostrina paradoksa, ki omogoča razumeti »*pharmakon*, to je »rešilno-v-apokaliptičnem«. Odpuščanje je radikalno nasprotje »naravnemu elementarnemu zakonu« in načelu polarnosti, ki človeštvo vodita v apokalipso. Odpuščanje je resnično takrat, ko odpušča neodpustljivo, to je, ko stori nekaj nemogočega; odpuščanje je, narediti nemogoče mogoče. (Derrida 2001; Jankélévitch 1967; Maros 2014) Odpuščanje je torej čudež, čudežev pa je zmožna samo ljubezen, ki je edina prava brezmejnost. Mera ljubezni je ljubezen brez mere – samo ljubezen se meri na takšen način (Caputo 2001). V odpuščanju se torej kaže paradoks v vsej polnosti: brez tega paradoksa odpuščanje ni odpuščanje. Samo v tej luči je odpuščanje za tistega, ki mu je podarjeno, čisti zastonjski dar. Če bi si nekdo odpuščanje zaslužil, bi mu ga bili dolžni in zato ne bi bilo dar (fr. *don*; angl. *gift*) in končno ne bi bilo odpuščanje (fr. *par-don*; angl. *for-giveness*). Odpuščanje drugemu podeljuje to, česar si drugi ne zasluži. Odpuščanje je dar.

Odpustiti torej pomeni: storiti čudež, narediti nemogoče mogoče, možno samo v moči ljubezni, ki je božje-v-človeškem. Samo Bog je edini suveren odpuščanja. Odpustiti pomeni reči storilcu: v mojih očeh si *ti* vreden več kakor tvoja *dejanja* (*Tu vaux mieux que tes actes*) (Ricoeur 2000, 642). S tem se vračamo k abrahamskemu izročilu in k ideji o tem, da se človek, ustvarjen po božji podobi, ne izčrpa znotraj antropološkega reda.

Kakšna je torej vloga apokalipse? »Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (Girard 2007, 16) Heidegger opiše srečanje tubiti z ničem v njeni biti kot tesnobo, ki tubit vodi k prenovljenemu razumevanju sveta in sebe. Tesnoba jo tako reši iz brezimnosti, v kateri je posameznik vsakdo in obenem nihče. Pri Girardu srečanje z nevarnostjo apokalipse odpre novo upanje, v novem upanju pa svet in stvari v njem zaživijo novo življenje.

Človeštvo je bilo od vseh začetkov podrejeno mimetični racionalnosti, ki je usmerjena k prevladovanju in izničevanju drugega. Dogodek križa pa je začetek nove racionalnosti, osvobodjene mimetične želje. Kristična racionalnost, ki je »poganom norost«, nima korenin v izključujoči tekmovalnosti, ampak v vključujočem služenju, ne

v uveljavljanju svoje volje, ampak v odpovedi svoji volji in v sprejemanju božje volje. Bistvo takšnega mišljenja je v Kristusovi zmagi nad samim seboj, nad mimetično željo v njem. Kristus se je osvobodil samega sebe, »naravnega elementarnega zakona«, ki človeka ščiti tako, da izključuje drugega. V tem je radikalnost eksistencialne svobode, podarjene na križu. Ta svoboda ni človekov dosežek, ampak je delo Boga v človeku, kakor je delo Boga odpuščanje, ki ga je Jezus s križa podelil krivičnim preganjalcem. Kristus ni tekmoval z drugimi – tekmoval je sam s seboj, da bi v sebi premagal tistega, ki izključuje in obtožuje; svojega prvega nasprotnika Kristus ni videl v drugem, ampak v sebi, v mimetični želji, ki je tudi njega vlekla v izključevanje. V sebi imamo izvor izključevanja, konfliktov in vojn. Nasprotnika, ki ga slehernik nosi v sebi, je hebrejsko izročilo poimenovalo Satan, s tisto besedo torej, ki pomeni »obtoževati«, »klevetati«, »biti nasprotnik«. Njemu nasproti postavlja nova zaveza Svetega Duha, ki mu evangelist Janez pravi »Zagovornik«, »Paraklet«.

Nova racionalnost izhaja iz uvida v apokaliptično, ki razkriva človeka v njegovih skrajnostih. V zrcalu možne apokalipse človeku postane jasno, da brez korenitega spreobrnjenja človeštvo apokalipsi ne more uiti. To človeku narekuje radikalno novo etiko. Svet se je v zadnjem stoletju globaliziral in dokončno ustvaril vse možnosti za samouničenje. V tej novi situaciji nobena od dosedanjih etik ne zadošča več, izjema pa je evangelijska etika odpovedi mimetični želji, ki jo človek nosi v sebi. Samo evangelijska etika je zmožna človeka rešiti pred apokaliptičnim samouničenjem. Ne nazadnje je evangelijska etika, ki jo je Jezus živel in na križu potrdil, nastala iz apokaliptičnega uvida, ki je bil – kakor krščansko izročilo veruje – Kristusu dan v njegovem srečanju z zlom v čisti obliki in v vsej njegovi polnosti.

Jezusu je bilo jasno, da na zemljo ne prinaša »miru, ampak meč« (Mt 10,34). Jasno mu je bilo, da njegovo učlovečenje pomeni sestop v bazen mimetičnega rivalstva, medsebojnega izključevanja, vojn in morije; da je njegovo poslanstvo: prinesiti v dolino smrti novo življenje. Svojega poslanstva ne bi mogel opraviti, če ne bi bil zmožen vzdržati silnega pritiska, skoncentriranega v mimetičnem nasilju. Zavedal se je, da mora biti moč njegovega kljubovanja vsaj enakovredna moči nasilja, ki se bo kot rezultanta vsega človeškega nasilja osredotočila na križ. Bilo mu je jasno, da bo to od njega zahtevalo boj – in da bo ta boj najprej bil sam v sebi, tako, da ne bo podlegel Satanovemu zavajanju, njegovim lažnim obljubam in slepilom, v katerih je Satan Jezusa njemu samemu prikazoval kot vladarja sveta. Jezus svojega poslanstva ni videl v tem, da bi vladal, da bi bil močnejši od njih. Njegova moč je bila v nemočnosti, v šibkosti, po kateri se kaže ljubezen. V bistvu njegove etike je radikalni »Ne!« volji po moči, voluntarizmu in slepilom, ki jih volja po moči ustvarja. V tem »Ne!« se kaže silovita moč Jezusa Kristusa, močnejša od nasilja vsega sveta. S tem se je Jezus spoprijemal; v tem smislu je bil bojevnik. A njegov boj ni bil namenjen temu, da bi zmagal in prevladal, ampak temu, da bi legitimiral novega človeka – človeka služenja. Bistvo etike novega človeka je v njegovi izročeni božji volji. V samem jedru te etike je odrekanje volji po moči, v njem je odpuščanje, v njem je sprejemanje Boga v človeško življenje.

Na tej točki se srečujeta Heidegger in Girard, eksistencialna analitika v svojem mišljenju biti in mimetična teorija v analizi mimetične želje. Obe vidita v volji po

moči izključevanje, nihilizem in izpraznjenost življenja, ki se nujno konča v samo-uničenju človeštva. Misel obeh se ustavi pri križu. V križu prepoznata tisto življenjsko strategijo, ki pozna skrivnostno pot iz zaprtega kroga človeškega nasilja; to strategijo je Heidegger poimenoval *Gelassenheit* (izročnost) – izraz si je izposodil pri Mojstru Eckhartu –, Girard pa z besedo »odpoved« (fr. *renoncement*). S tem sta dosedanje etike dopolnila z evangeljsko etiko križa, ki ni teorija, ampak drža, ki etike ne misli, ampak jo živi. Za zgled te drža ponuja etika križa Jezusa Kristusa, ki na križu prosi Očeta za dar, za milost notranje svobode, da bi mogel odpustiti – da bi torej mogel »biti svoboden od samega sebe«. V Heideggerjevih očeh to pomeni »prepuščati se biti«, v Girardovih pa »odpuščati«.

Reference

- Caputo, John D.** 2001. *On religion*. London: Routledge.
- Clausewitz, Carl von.** 2009. *On War*. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Cohen, Hermann.** 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. V: *System der Philosophie*. Zv. 3/1. Berlin: B. Cassirer.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Khôra*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Heidegger, Martin.** 1956. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: G. Neske.
- . 1961. *Nietzsche*. 2 zv. Pfullingen: Neske.
- . 1969. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1976. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie: mit einer Nachschrift der Vorlesung »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums«*. Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Mauvezin: Trans-Europ-repress.
- . 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Einführung in die Metaphysik*. 3. nespremenjena izdaja. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- . 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica. Izvirnik, *Sein Und Zeit*. 16. izdaja. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir.** 1967. *Le Pardon*. Pariz: Aubier-Montaigne.
- . 1986. *L'imprescriptible: Pardonner?; Dans l'honneur et la dignité*. Pariz: Seuil.
- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Maros, Zorica.** 2014. Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popraviljanje preteklosti. *Bogoslovni vestnik* 74:565–573.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existencial du platonisme*. Bern: Peter Lang.
- . 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Ricoeur, Paul.** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Whitehead, Alfred North.** 1960 [1929]. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Harper & Row Publishers.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 593—638

UDK: 27-42:355.48(497.12)“1991“

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 11/2014

Ivan Janež Štubec

Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

Povzetek: Nekateri svetovno znani avtorji so na različne načine problematizirali razpad komunistične Jugoslavije in nastanek novih držav. Med njimi ima zanimivo stališče slavni teolog Hans Küng, ki govori o fatalnih napakah politike in Cerkva. V razpravi najprej opredelimo nekatere pojme, ki v krščanski teološki etiki igrajo ključno vlogo pri razumevanju pravice do obrambe. Tako je tudi v novejšem času cerkveno učiteljstvo uporabilo izraze, kakor je »strukturni greh« ali »grešne strukture«. Iz tradicije pa poznamo pojem tako imenovane »pravične vojne«. Opredelitev teh pojmov in pojma etični ali moralni kompromis omogoči uvid v merila, ki govorijo o nekem določenem stanju, v katerem družbeni akterji nimajo možnosti, da bi delovali brez upoštevanja fenomena zla in hkrati brez dopuščanja tega zla za doseganje pozitivnih ciljev. Tako v prvem delu razprave pokažemo na argumente, ki etično utemeljujejo obrambo pred agresorjem. V drugem delu na podlagi zgodovinskih dejstev predstavimo razvoj in metode, s katerimi se je začel in dokončal proces osamosvajanja slovenskega naroda izpod totalitarnega sistema komunistične Titove Jugoslavije. Upošteva-joč večdesetletno situacijo nekdanjih jugoslovanskih politik, ki sta jih karakterizirala »grešnost« in poizkus, kako z etičnim kompromisom najti miroljubne rešitve za osamosvojitve, v drugem delu izpostavimo tako pravne kakor vojaške korake, ki so bili storjeni za slovensko samostojnost in osamosvojitve. Tako se postavi pod vprašaj teza o »usodnih« napakah, ki naj bi jih naredile svetovna politika in Cerkve ob priznanju slovenske in hrvaške države.

Ključne besede: vojna, mir, pravičnost, osamosvojitve, samostojnost, ustava, kompromis, grešne strukture

Abstract: **Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence**

Some world-renowned authors have variously exposed the problems of the breakup of the communist Yugoslavia and the emergence of new states. An interesting standpoint has been adopted by the prominent theologian Hans Küng, who speaks of fatal errors committed by the politics and the Churches. The present paper first defines some concepts having a key role in Christian theological ethics considering the right to self-defence. Thus, the magisterium has also recently used expressions like “structural sin” or “structures of sin”. From the tradition, the concept of the so-called “just war” is known. The defi-

nitions of these concepts and of the concept of ethical or moral compromise make possible an insight into the criteria dealing with certain situations, in which social agents are not able to achieve positive goals without considering the phenomenon of evil and at the same time allowing it. Thus, the first part of the paper deals with the arguments that ethically justify the defence against an aggressor. The second part presents, on the basis of historical facts, the development and the methods of starting and concluding the process of gaining the independence of the Slovenian people from the totalitarian system of the communist Titoist Yugoslavia. Considering more than ten years of former Yugoslavian policies characterized by "sinfulness" and trials to achieve peaceful solutions by an ethical compromise, the second part of the paper shows legal as well as military steps taken to achieve Slovenian independence. This makes the thesis about "fatal" errors allegedly committed by world politics and the Church in recognizing the state of Slovenia and Croatia rather doubtful.

Key words: war, peace, justice, gaining of independence, independence, constitution, compromise, structures of sin

*Ob 25-letnici slovenske samostojnosti posvečam ta prispevek
vsem osamosvojiteljem.*

Svetovno znani teolog in avtor ideje »Weltethos« (svetovni etos), Hans Küng, je na simpoziju v Osnabrücku (20.–23. oktober 2010) skušal odgovoriti na vprašanje: »Zakaj do danes ni skupne vizije miru za Balkan?« (Mokrosch 2013, 23) V odgovoru na to vprašanje avtor v analitičnem delu ponuja tezo, da so zatajile politika – s tremi usodnimi napakami – in obe Cerkvi (katoliška in pravoslavna), ki niso delovale v smeri sprave po koncu druge svetovne vojne. Drugače se pa celo v literaturi najde teza, da so bili zadnji oboroženi spopadi na Balkanu tudi versko motivirane vojne (Houtart 1997, 443–446). Po Küngu je politika naredila nekaj usodnih napak:

1. EU in ZDA so hotele ohraniti skupno jugoslovansko državo, kljub srbski invaziji leta 1991. Ni bilo dovolj etične volje, da bi se postavili po robu resni nevarnosti srbske agresije.
2. Napaka je bila, da sta bili Hrvaška in Slovenija takoj priznani kot suvereni državi. To je imelo dve negativni posledici: razdeljenost v zunanji politiki EU in Bosna in Hercegovina je bila prepuščena srbski agresiji.
3. V Bosni in Hercegovini so bile meje umetno vzpostavljene, zgodili sta se etnično čiščenje in kršenje človekovih pravic. Kaj je torej ostalo? Vojna, daytonski sporazum iz leta 1995, sovrastvo in umetna tvorba Bosna in Hercegovina.

In kako so odpovedale Cerkve?

»Petdeset let so cerkvena vodstva imela na voljo, da bi po drugi svetovni vojni razčistile položaj, da bi priznale krivdo, prosile za odpuščanje in tako pripravile pot za mirovno politiko in za spravo med narodi,« sklene Küng svoj kritični pogled na situacijo v nekdanji Jugoslaviji.

Küngovo stališče že v izhodišču vsebuje nekaj netočnosti. Tako govori o enotnem jugoslovanskem jeziku. Južnoslovanski narodi nikoli nismo govorili enega jezika, niti pogovorno, še manj slovnično.

Kar zadeva mirno sožitje med narodi, ki so bili tudi družinsko med seboj prepleteni, je treba vedeti, da je bil to navidezni mir: ni temeljil na razčiščenih preteklosti druge svetovne vojne in Titov režim ga je vzpostavljal s silo – če omenimo samo republiške poizkuse večje avtonomije v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki so bili zatrti s silo.

Tretja predpostavka, ki je hkrati za Künga tudi rešitev, je predlog o federativnem konceptu Jugoslavije. Jugoslavija je bila v nekem smislu federacija, seveda ne v zahodnem pomenu tega družbenega koncepta. Če bi bila volja politike, da se komunistični tip federacije spremeni v demokratičnega, bi to lahko bila ena od možnih rešitev. Vendar te volje ni bilo.

Četrta predpostavka, ki zadeva vprašanje sprave po drugi svetovni vojni, tudi ne velja, iz več razlogov. Najprej je treba vedeti, da drugače od Nemčije, Francije in Poljske jugoslovansko ozemlje ni bilo po verski pripadnosti tako enotno, kakor je to navedenih evropskih državah, ki so zmogle proces sprave po drugi svetovni vojni. Dalje, v totalitarni državi, in to je komunistična Jugoslavija bila, niso bile dane družbene možnosti, ki bi zagotavljale iskren in odprt dialog. Dialog se je dogajal, predvsem po zaslugi ekumenskih delavcev iz Slovenije, vendar so se na teh srečanjih izogibali odprtim ranam, ki jih je pustila za seboj druga svetovna vojna.

In končno je sporna tudi Küngova teza, da je bila usodna tudi diplomatska napaka pri takojšnjem priznanju Hrvaške in Slovenije kot samostojnih držav. Na to tezo bomo odgovorili v nadaljevanju.

V razpravi želimo najprej predstaviti etične kriterije, ki na podlagi moralno-etičnih pojmov omogočajo opredelitev tega, kar se danes razume kot pravica do obrambe. V zgodovinskem pregledu dogajanj na Balkanu, še posebno v Sloveniji, bomo pokazali na probleme, dileme in rešitve, ki so bili možni in etično nesporni. Na podlagi prvega in drugega dela razprave bomo v sklepu predložili odgovore na Küngove teze, ki držijo ali pa tudi ne.

Prvi relevantni etični vidik je povezan z vprašanjem tako imenovanega socialnega ali »strukturnega« greha, ki ga je kot *terminus technicus* v cerkvene dokumente uvedel v okrožnici *Reconciliatio et Paenitentia* Janez Pavel II. V tej povezavi se zastavlja vprašanje, katere odločitve v preteklosti in pred izbruhom oboroženih konfliktov na Balkanu so ustvarjale možnosti za strukturni greh.

Dalje nas zanima interpretacija znanega pojma »pravična vojna«, ki je, izvirajoč iz rimske pravne dediščine, postal *terminus technicus* katoliške moralno-teološke tradicije do drugega vatikanskega koncila. V novejšem času se govori o pravici do

samoobrambe in o humanitarni intervenciji. Kako lahko etično upravičimo obrambo pred agresorjem in kakšna je bila vojna na teritoriju nekdanje Jugoslavije?

Kot tretje se vprašanje vojne in miru nujno postavlja v politični kontekst, to pa pomeni, da imamo opravka z »moralnim kompromisom«, ki so ga kot nov pojem uvedli moralni teologi v zadnjih desetletjih. Tako se torej sprašujemo, ali je bil pred izbruhom oboroženega konflikta možen moralni kompromis in ali so se vse vpletene strani trudile, da bi ga dosegle. Ali ni upravičena obramba legitimirana z vidika moralnega kompromisa?

Na podlagi teh treh pojmov in iz njih izhajajočih etičnih kriterijev bomo v zdnjem delu razprave odgovorili na vprašanje o etični upravičenosti slovenske obrambe pred agresijo jugoslovanske armade in o primernosti ali neprimernosti diplomatskega priznanja novih držav, kakor so storile zahodnoevropske države in kakor to problematizira Küng.

1. Etične predpostavke za samoobrambo v kontekstu etičnega kompromisa

1.1 Strukturni greh

V slovenski teološki literaturi je o »strukturnem grehu in grešnih strukturah« pisal dr. Valenčič, ki je v razpravi razložil nastanek in razvoj ter značilnosti novega izrazja (Valenčič 1995, 685–700).

Nemški nestor socialne etike, Oswald von Nell-Breuning, je leta 1987 v reviji *Stimmen der Zeit* (205–208) objavil kratek članek z naslovom »Soziale Sünde« oder »institutionalisiertes Unrecht« (»Socialni greh« ali »institucionalizirana krivica«). V njem je razjasnjeval pojma »grešne strukture« in »socialni greh«. Pri tem ugotavlja, da pojma v ničemer ne zmanjšujeta posameznikove osebne odgovornosti. Ko govorimo o socialnem grehu, hočemo reči, da »pravilna uporaba želi povedati, da tudi družbene strukture, kot so javno-pravno organizirane skupnosti, ki jih pogosto z eno besedo imenujemo »država«, niso nič manj, prej bolj, vezane na moralni zakon kot posamezne osebe. To hkrati pomeni, da so tudi enako ali še bolj sposobne kršiti moralna pravila. Dejansko državi, ki izvaja protipravne ukrepe na področju notranje ali zunanje moči, ko ne spoštuje dogovorov ali celo sprovcira vojne, pripišemo krivdo in jo obsodimo kot brezpravno državo ... Objektivno krivico, ki jo država povzroči, si mora po pravni poti pripisati sama sebi.« (205)

Institucionalna krivičnost je tako posledica večjega števila udeležencev, ki so kakorkoli k temu prispevali, uvedli, razširjali, poglobljali in utrjevali protipravne norme in pravila, da so vplivali na razmerja moči. Ali pa so tudi nasprotovali, da bi se takšna pravila odpravila in spremenila.

Prav tako grešijo vsi tisti, ki so te razmere izkoristili za svoje privilegije. »Kratko rečeno, na grešnosti so udeleženi na različne načine vsi tisti, ki niso predmet ali žrtev sistema, ampak so v sistemu sodelovali kot subjekti.« (207) Iz tega izhaja

pomemben sklep: »Kdor se želi boriti proti grešnemu sistemu, ne na ravni simptomov, ampak v jedru, tisti se mora boriti proti subjektom tega sistema. V koliko se takšnih ljudi ne da prepričati o njihovem slabem ravnanju ali celo odvrniti od njihovega slabega hotenja, v kolikor ne uvidijo svojega zmotnega spoznanja in napačne vesti ter niso nagovorljivi za kakršno koli spremembo, da bi uvideli krivice, ki jih povzročajo, potem ne preostane drugega, kot da nastopimo proti takim subjektom z ukrepi javne sile, s pomočjo katere se napačne strukture spravi v red in se jih nadomesti s poštenimi pravili. Na mesto institucionalne krivice morajo stopiti pravične norme in pravila.« (207)

Moralni teolog Jozef Fuchs se je, sklicujoč se na Karla Rahnerja, do pojmov, kakor sta »strukturni greh« ali »grešne strukture« in tudi »socialni greh«, opredelil s teološkega vidika. »Ne glede na to, kako razumemo ali razlagamo izvirni greh, smemo govoriti o nekakšni izvorni zadolženosti ali obremenjenosti z grehom. Še posebej to velja, ko govorimo o naši svobodi, ki jo od samega začetka naprej in v njeni celotni zgodovini ta obremenjenost določa. To dejstvo se izraža na različne načine in ima posledice v grešnih strukturah človeške resničnosti.« (Fuchs 1988, 616)

Fuchs dalje v kratkem zgodovinskem pregledu ugotavlja, da se je človeštvo vedno zavedalo obstoja nepravičnih struktur. Filozofi so videli njihov temelj v človekovi svobodi, teologi pa v osebnem grehu ali izvirnem grehu. V novejši zgodovini pa je v duhu kantovske in Rawlsove teorije o družbeni pogodbi (*Gesellschaftsvertrag*) mogoče videti iskanje rešitve tega vprašanja v družbenem dogovoru. »Da bi lahko izključili uničujoče posledice več kot očitnih nepravičnih in napačnih struktur, ki so navzoče v naravnem stanju stvari, je po Kantu potrebno doseči družbeno pogodbo, ki sicer ne bo spremenila obstoječih pravnih razmerij, ampak jih bo iz njihove nepopolne pravno privatne sfere preusmerila v javni-pravni sistem, ki bo skrbel za delilno pravičnost.« (615)

Tako Fuchs razlikuje tri vidike pri vprašanju grešnih struktur: 1. posameznik kot oseba je tvorec grešnih struktur; 2. oprava imamo z objektivizacijo greha v človeški družbi in 3. to so nepravične situacije človeške družbe tako na nacionalni kakor na mednarodni ravni.

Fuchs opozori tudi na časovni dejavnik dejanskega stanja, ko ljudje postanejo neobčutljivi za krivice in greh. To je lahko posledica daljšega družbenega razvoja ali posameznikove osebne zgodovine (619).

Ko torej govorimo o strukturnem grehu, naj spomnimo, da o tem piše tudi cerkveno učiteljstvo v apostolskem pismu *Reconciliatio et paenitentia* (Janez Pavel II.), pa tudi Kongregacija za nauk vere v dokumentih o teologiji osvoboditve (6. 8. 1984; 22. 3. 1986). Cerkveno učiteljstvo pri tem misli predvsem na posledice cele vrste dejanj posameznikov, ki se objektivizirajo v družbenih strukturah, še posebej v državnih in v meddržavnih, skozi daljše časovno obdobje. Tako ni vedno mogoče rekonstruirati prvotnega in edinega nosilca, ki je na začetku neke strukture, katere grešnost lahko dobi tudi formalnopravno zagotovljen status v narodnem ali mednarodnem okviru.

V kontekstu strukturnega greha lahko vidimo nekdanjo državo Jugoslavijo. Najprej ugotavljamo, da v samem izhodišču, že po prvi svetovni vojni, še bolj pa po drugi, ne moremo govoriti o kakršnemkoli svobodnem soodločanju vseh državljanov pri oblikovanju takratnega novega družbenega telesa. Slovenci, Hrvatje in Bosanci se nismo suvereno odločali v prvi svetovni vojni in po njej, ker nismo imeli svoje države, drugače od Srbov. Bili smo udeleženci prve svetovne vojne in formalni poraženci na avstrijski strani, to pa je imelo posledice pri formiranju nove države južnih Slovanov, ki je kmalu končala v srbski hegemoniji.

Tudi med drugo svetovno vojno in po njej ni bilo nobenega demokratičnega soodločanja državljanov o prihodnosti Jugoslavije, čeprav je država obstajala in razpolagala z ustreznimi demokratičnimi mehanizmi. Vlogo določevalca si je uzurpirala Komunistična partija s Titom na čelu, ki je jugoslovansko kraljevino z elementi parlamentarizma izigrala in vzpostavila diktaturo.

Družbene strukture, ki so razpadale v devetdesetih letih, so bile grešne in njihovi nosilci so bili tisti, ki so sami sebi pripisali pristojnosti za oblikovanje družbenih institucij. Vpliv državljanov in njihova odgovornost za stanje sta bila praktično nikakršna, saj je komunistična avantgarda razvila teorijo o razredni družbi, ki jo je na videz odpravljala, v resnici pa še bolj utrjevala in radikalizirala. Posameznik pri tem ni mogel sodelovati drugače kakor s strinjanjem ali nestrinjanjem. Posledice so bile predvidljive, cena je bila lahko tudi življenje. Grešne strukture družbenega življenja so tako nastajale pod vodstvom avantgarde in njenih posameznikov. Preostali državljani so gledali, kako preživeti. Bolj pogumni so postali disidenti in borci za svobodo in človekove pravice. Odigrali so ključno vlogo pri osamosvojitvi v devetdesetih letih, ki pa ni bila dosegljiva brez soočenja z nasiljem starih grešnih struktur, še posebno jugoslovanske armade. Za vse nekdanje jugoslovanske republike se je tako postavilo vprašanje samoobrambe pred agresijo armade, ki je iz jugoslovanske prešla v srbsko pod Miloševićevim vodstvom.

1.2 Samoobramba kot etični kompromis

Kompromis je napor, kako uskladiti med seboj cilje in želje, ki so si različni ali celo nasprotni. To je mogoče doseči samo z odpovedjo nekemu določenemu delu svojih lastnih interesov. Ta prilagoditev se razume po eni strani kot vprašanje osebe in njene notranje duhovne uskladitve z vrednotami, po drugi strani pa je pomembno usklajevanje na medosebni ravni, na medinstitucionalnem nivoju. Tukaj pa govorimo o usklajevanju nasprotnih interesov različnih oseb ali skupin; prav to nas v našem kontekstu posebej zanima.

Drugi vidik pri pojmu kompromis zadeva vprašanje časa: kako dolgo naj neko kompromisno stanje traja. Obstajajo kompromisi, katerih čas trajanje je omejen. Tako lahko govorimo o definitivnem ali začasnem kompromisu. V načelu pa se postavlja vprašanje, ali ni vsak kompromis začasen, ker se v prihodnosti lahko pričakuje boljša rešitev oziroma si ljudje zanj prizadevajo.

V pravo kompromis pomeni soglasje (obljubo) več subjektov, da ob nasprotujočih si interesih dosežejo minimalni skupni imenovalec. V temelju je vsem kom-

promisom skupna ideja, da se zgradi sporazum na podlagi samoodpovedi. Odločitev se ne prepusti drugim, ampak se rešitev išče po lastnih zmožnostih. Ni nujno potreben zunanji arbiter, lahko pa tudi.

Ko govorimo o etičnem oziroma moralnem kompromisu, mislimo na kompromis, pri katerem je pomemben vrednostni vidik moralnega dejanja. Nasproti tega kompromisa ni nemoralni kompromis, ampak moralno nevtralni kompromis, na primer v tehniki, v gospodarstvu, v družbenem življenju, v politiki in na drugih področjih. V bistvu imamo opraviti z usklajevanjem med razpoložljivimi cilji in sredstvi.

V moderni družbi govorimo o kompromisu kot enem od temeljev demokracije. Kompromis kot družbeni fenomen najdemo že pri Georgu Simmlu (1858–1918), utemeljitelju formalne sociologije, v njegovi *Sociologiji* iz leta 1908. Po njegovem je kompromis kot način doseganja nekih določenih ciljev in kot način preprečevanja družbenega boja eno od največjih odkritij človeštva na področju družboslovja.

N. Monzel v nemškem *Staatslexikonu* (1959) in za njim Zsifkovits v *Katholisches Soziallexikon* (1980) opredelita kompromis predvsem pravno, češ da »gre za sporazum med različnimi osebami, ko sta obe pripravljene na delno odpoved pri doseganju svojih ciljev« (Ringeling 1982, 93).

V katoliški teologiji je pojem kompromis ohranil pomen medsebojne prilagoditve interesov med ljudmi, zato se uporablja skoraj izključno v družbeni etiki, manj pa v zvezi s posameznikovimi dejanji. Drugače od protestantskega okolja, v katerem je pojem dobil mesto v teoloških utemeljitvah in zadeva moralo kot takšno, je v katoliški teologiji do tega pojma vedno veljala velika rezerviranost. Pri protestantskih teologih je bilo v ospredju vprašanje napetosti med božjimi zahtevami in konkretno dejansko situacijo, s predpostavko, da je to pomemben vidik človekove eksistence.

V novejšem času so se s tem vprašanjem v katoliški teologiji ukvarjali trije pomembni in vplivni avtorji: C. A. J. van Ouwerkerk, Klaus Demmer in Wilhelm Korff (Ringeling 1982, 94; 106–109).

Ouwerkerk je izpostavil, da pri kompromisu ne govorimo o »prepričanju«, ampak o »držbi«, da kompromis ni v nasprotju s »prepričanjem žrtvovanja«, ki je integralni del evangeljskega sporočila. Tako pravi, »da sta stiska vesti in kompromis stvar drže in imata svoje mesto v odločitvah, ki zadevajo odgovornost do sveta« (95). Kompleksne situacije človekovega delovanja so odvisne od kulturnih sprememb in od spremembe zavesti. Zgleda iz krščanske etike sta smrtna kazen in pravična vojna, ki sta v preteklosti veljali za sprejemljiv kompromis, danes pa ju razumemo kot kršitev človekovih pravic. Zato van Ouwerkerk meni, da »stiska, v kateri se človek lahko znajde, lahko pomen neke situacije tako spremeni, da pride do izraza nova oblika vrednote ali nevrednote, ki terja nepredvidljivo ravnanje« (96).

Ringeling povzame Ouwerkerkovo stališče, na podlagi katerega razlikuje etični kompromis od neetičnega: »Relativizacija človeških vrednot na področju drž ima svojo mejo tam, kjer bi prišlo do zanikanja človeka kot osebe, ki je vrednota sam po

sebi. Prav tako pa tudi tam, kjer bi relativna vrednota bila žrtvovana na nemotiviran način v odnosu do primerljive vrednote, ne da bi se upoštevalo ravnotežje.« (96)

Kompromis ima svoje mesto na ravni pragmatične, začasne, a nujne odločitve. Njegovo etično jedro je prostovoljna odpoved nasilnemu reševanju konfliktov, tudi ko govorimo o nadvladi. Bistvo etičnega kompromisa po H. Lubbeju pomeni odpoved prisili, da bi se na individualni ali na kolektivni ravni podredili poenoteni in od zgoraj vsiljeni volji (Ringeling 1982, 99).

Tudi Demmer vidi smisel v razširitvi problema krivde s posameznikovega na kolektivno dejanje. Pri konkretnem delovanju sta milost in krivda nerazdružljivo omejeni, to pa onemogoča čiste in nekrivdne odločitve ob nastanku konflikta. »Poudarek ni na tem, da se sprijaznimo z resničnostjo, ki jo zaznamuje krivda, ampak na spodbudi, da jo premagamo na milosten in podarjen način.« (106) »Ta napetost križanja različnosti, v konkretni situaciji odločanja, pomeni po Demmerju, da se eshatološka perspektiva moralnega odločanja bolj intenzivno izpostavi. Hkrati pa se tudi zavezujoče etične norme razume v njihovi dialektiki med dokončnostjo in začasnostjo med odprtostjo in nespremenljivostjo.« (107)

W. Korff je teološko utemeljitev kompromisa z vidika krivde prenesel na vidik ustvarjenosti sveta, ki je v svoji strukturni zakonitosti omejen in končen. Kompromis je torej utemeljen v končnosti sveta in ne v krivdi kot posledici človekovega greha. Tako Korff z Auerjem zagovarja, da je »etični kompromis ustrezno moralno prizadevanje«: »Človek ima sposobnost, da obstoječe situacije preseže in doseženo nadgradi. Vendar ta sposobnost ni poljudna in tudi ne brezmejna, ampak vezana na možnosti sveta, ki jih vedno znova omejuje.« (108)

Annette Schavan ugotavlja, da je Korff pri utemeljevanju etičnega kompromisa izpostavil dve temeljni načeli:

Pravila, ki zmanjšujejo zlo: »v primeru, da je nujno potreben dober cilj dosegljiv samo s sredstvi, ki imajo določena negativna učinkovanja, torej so povezana s tveganjem in zlom. Če gre za res nujni primer, se da prednost tistim sredstvom, katerih negativni učinki so, primerljivo gledano, res najmanj slabi.«

Pravila ki pretehtajo zlo: »V kolikor je res neizogibno, da pri uporabi določenega sredstva moramo vzeti v zakup stranske učinke, potem pri tem nastala škoda ne sme biti nikoli večja, kot bi bila v primeru opustitve dejanja.« (Schavan 2012, 152)

H. Ringeling povzame vprašanje etičnega kompromisa kot začasnega delovanja v treh točkah: 1. Odgovorno delovanje, ki teži k dobremu, se lahko uresniči, če je »začasno« možno v konkretni situaciji. 2. Kriteriji se prepoznajo iz končnega cilja ali iz predpostavke najvišjega dobrega. 3. Sleherno človeško spoznanje je omejeno s časom in prostorom, to pa pomeni začasnost v odločitvi, v smislu vedno novih možnih interpretacij vsakokratnih norm in odločitev. (Ringeling 1982, 109)

Iz predstavljenih stališč je razvidno, da človekovo delovanje poteka pod pritiskom omejitev, ki izhajajo iz dejstva ustvarjenosti, omejenosti, krivde, podedovane situacije, subjektive spoznavne omejitve in začasnosti ali provizoričnosti delovanja glede na konkretne možnosti, v katerih se delujoči subjekt znajde. Ta dej-

stva so do neke mere navzoča v teoriji o pravični vojni oziroma pravici do obrambe, ki jo je Anselm Hertz postavil v kontekst etičnega kompromisa in pri tem razvil naslednjo tezo:

»Kolektivna samoobramba določenega ljudstva je podvržena etičnemu vidiku proporcionalnosti med cilji in sredstvi; to pomeni, sredstva samoobrambe so naravnana na cilj, ki je obramba, kar pomeni ponovno vzpostavitev miru kot okvira za preživetje.« (Hertz 1982, 446)

Samoobramba ali teorija o pravični vojni s ciljem, da se ponovno vzpostavi mir kot okvir preživetja, ne pomeni nobene teorije o upravičevanju vojne, ampak ima naravo nujnega in neizogibnega sredstva in s tem naravo etičnega kompromisa. Samoobrambna vojna kot etični kompromis posreduje med vojno kot samoobrambo proti kolektivnemu napadu in moralno zapovedjo ponovne vzpostavitve miru v tem smislu, da so z njenega vidika obsojene vse vojne, ki niso v službi samoobrambe, medtem ko po drugi strani ta isti nauk sredstva, ki so nujna za upravičeno samoobrambo, veže na vzpostavitev miru in tako totalno vojno izključuje kot neetično (447).

Samoobramba pred agresorjem v kontekstu etičnega kompromisa ohranja torej etično legitimnost, ne glede na problematičnost teorije o »pravični vojni«. Zaradi obstoja grešnih struktur, ki niso bile zmožne sprejeti etičnega kompromisa za njihovo nujno reformo, je uporaba samoobrambene vojne kot oblike etičnega kompromisa preostala kot edino sredstvo za vzpostavitev miru, ki predpostavlja svobodo odločanja neke skupnosti, kakor se je to zgodilo slovenskemu narodu ob njegovi odločitvi za svojo lastno državo.

2. Zgodovinska in etična upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

2.1 Nastajanje Jugoslavije po prvi svetovni vojni

Pravnik France Bučar ugotavlja, da do začetka druge svetovne vojne v Sloveniji ni bilo vprašanja narodne samozavesti, ampak je obstajalo vprašanje »državne samozavesti«. Do prve svetovne vojne je slovenska politika skrbela predvsem za ohranjanje katoliških vrednot znotraj takratne politične skupnosti. Skupaj s Hrvati pa je izvajala pritiske na avstrijske oblasti, da bi se vzpostavil namesto dualističnega trilateralistični koncept v monarhiji (Rahten 2005, 85–90). Z majniško deklaracijo (30. maja 1917), prebrano v dunajskem parlamentu, se je tako slovenska politika prvič zavzela za združitev vseh slovenskih dežel v enotno narodno entiteto v okviru Avstrije. Po porazu Avstrije v prvi svetovni vojni in ob dejstvu, da je bila Srbija na zmagoviti strani, se je slovenska politika znašla med kladivom in nakovalom. Duhovnik in politik dr. Anton Korošec je avgusta 1918 ustanovil Narodni svet za slovenske dežele in Istro, ki se mu je v Zagrebu kot nadrejeni pridružil Narodni svet Slovencev, Hrvatov in Srbov. V tem organu so bili združeni južnoslo-

vanski narodi monarhije, ki so dne 29. oktobra 1918 razglasili državo Slovencev, Hrvatov in Srbov (SHS). SHS je bila konfederativna republika, imela je svoj parlament – Narodni svet v Zagrebu in deželne vlade za Slovenijo, Hrvaško, Dalmacijo, Bosno in Hercegovino in za Vojvodino. Priznale so jo nekatere države, imela je teritorij in nedoločene meje. Trajala je dober mesec, do 1. decembra 1918, ko je srbski princ regent Aleksander Karadjordjević prevzel oblast nad novo državo, poimenovano Kraljevina SHS. Tako je želja po avtonomiji slovanskih narodov prvič končala v ideji Vélike Srbije.

Med drugo svetovno vojno, ko so Slovenijo okupirale fašistična Italija, nacistična Nemčija in Madžarska, se je narodno občestvo znašlo v izjemno težki preizkušnji. To hudo, za narod prelomno in za posameznike zares konfliktno situacijo je dodatno izkoristila komunistična partija s svojim revolucionarnim nasilje in s postopnim prevzemom oblasti znotraj odporniškega gibanja, pri katerem so množično sodelovali kristjani krščanskosocialistične usmeritve. Po kapitulaciji Italije se je razplamtel državljska vojna. S tako imenovano dolomitsko izjavo so si komunisti dne 1. marca 1943 zagotovili absolutno prevlado znotraj osvobodilnega gibanja.

Eden od udeležencev OF kot krščanski socialist, France Bučar, danes tako ocenjuje rezultat osvobodilnega boja: »Naša sreča je bila, da smo bili na strani sovjetskega totalitarizma, ki je bil v vojni v zavezništvu z zahodnimi demokracijami zmagovallec nad premaganim nacizmom, ki nam je neposredno grozil s smrtjo naroda. V očeh zahodnih sil smo sicer dobili status zaveznikov, ker je bila Sovjetska zveza njihova zaveznica. Nismo pa rešili niti celotnega narodnega ozemlja, na katerem smo lahko s polno pravico upravičeno računali kot udeleženci na strani zmagovalcev. Razen te skromne ›odškodnine‹ [statusa zmagovalcev, op. av.] nismo v osvobodilnem boju na napačni strani dosegli ničesar. Ne svobode, ne demokracije, ne socialne pravičnosti, razen enakosti v sorazmerni revščini, in oropani temeljnih človekovih pravic, tudi ne udeležbe v svetovnem tehnološkem napredku in gospodarskem razcvetu, izključeni iz družbe, v kateri smo bili del njene zgodovine. Postali smo partija revne Evrope, čeprav so nam v tem delali družbo vsi vzhodni Evropejci.« (Bučar 2007, 46) Znašli smo se na koncu in na začetku neke zgodovine, ki je obetala svobodo, prinesla pa novo zaslužjenost.

2.2 Proces osamosvajanja in pravična obramba

Komunistični totalitarizem v jugoslovanski izdaji je pod Titom nadaljeval revolucijo tudi po tem, ko je bila večina idejnih sovražnikov pobita ali v emigraciji. Glavni sovražniki režima so postali kmetje, podjetniki, Cerkev in kulturniki. Napetost med centralizmom in republiškimi avtonomijami se je ciklično izražala v partijskih čistkah, ki so imele za posledico spreminjanje ustave. Konec sedemdesetih let je nastopila svetovna energetska kriza in Jugoslaviji je zmanjkalo tujega denarja. Nastopila je inflacija, poleg tega nezaposlenost, padec življenjskega standarda, pomanjkanje osnovnih dobrin, redukcija goriva in električne energije. Krepila pa se je vloga vojske, ki je porabila 62 % denarja iz zvezne blagajne (Valič 2013, 105–108). Umrli sta ideolog Titove Jugoslavije, Slovenec Edvard Kardelj, in Tito. Nasilno potlačeni nacionalni interesi so se prebudili in dobili novo priložnost za

artikulacijo in za uveljavljanje prek prehodnih političnih mehanizmov, kakor je bilo kolektivno jugoslovansko vodstvo. Najprej se je zaostriilo na Kosovu, ki je zahtevalo več avtonomije od Beograda in od srbske manjšine v pokrajini. Srbski voditelj in član kolektivnega predsedstva Milošević je, podprt z memorandumom Srbske akademije znanosti in umetnosti, začel izvajati »velikosrbski nacionalni program«. Glavni idejni vodja tega koncepta je bil v leto 2014 umrli akademik Dobrica Čosić.

Mednarodne okoliščine za samostojnost slovenske države niso bile ugodne, kljub določili ustanovne listine OZN, da so subjekti mednarodne ureditve države (nacije) in ne narodi. Ob razpadanju Sovjetske zveze so tako ZDA kakor del Evrope zagovarjali *status quo* za Jugoslavijo. Notranjepolitično pa je bilo vprašanje svoje lastne države še bolj zapleteno. Samoodločba naj bi bila konzumirana z združitvijo v jugoslovansko državo po prvi in po drugi svetovni vojni. Prizadevanje za več avtonomije je bilo tako razumljeno kot protirevolucionarno delovanje separatističnih sil. »Zato je bila strategija slovenskega vodstva v procesu osamosvajanja lahko le dosledno vztrajanje na pravno korektnih utemeljitvah vsakega osamosvojitvenega koraka.« (Prebilič 2006, 10)

V prvi polovici osemdesetih let se začne krepiti v Sloveniji civilna družba. Tudi katoliška Cerkev odpre na široko vrata novim družbenim gibanjem in posameznikom, ki se vedno bolj kritično soočajo z velikosrbsko politiko na komunistični in na nacionalistični podlagi. Če se je Srbija na račun celotne Jugoslavije militarizirala, se je v Sloveniji krepila civilna družba, ki je pritiskala na slovensko partijsko vodstvo, da se je moralo vedno bolj odločati za slovenske in ne za partijske interese v vse bolj krhki Jugoslaviji. Tako je proces demokratizacije v Sloveniji potekal znotraj obstoječih, od komunistov kontroliranih organizacijah, kakor v tistih, ki so pomenile demokratično alternativo. Predvsem v kulturnih krogih se je na novo odpiralo nacionalno vprašanje, hkrati pa tudi vse nerešene dileme vojnega in povojnega časa.

Februarja 1987 je izšla znamenita 57. številka Nove revije, ki je s prispevki za slovenski nacionalni program zahtevala odpravo komunizma, zmanjšanje federalnih pristojnosti, večstrankarsko demokracijo in delitev oblasti po vzoru zahodnih demokratičnih sistemov. Zahtevali so slovensko državo in suvereno odločanje naroda za kakršnekoli politične povezave. Spoštovanje človekovih pravic in svoboščin, še posebno političnih.

Ob ustavnih spremembah in ob nastajanju novih političnih strank sta bila pomembna še dva procesa, proces proti četverici, ki je mobiliziral ljudske množice, in postopno prilagajanje obstoječih političnih institucij novonastali družbeni resničnosti.

Po Bučarjevi oceni je partija hotela »s spremembami ustave spremeniti Jugoslavijo v centralizirano državo z močno osrednjo oblastjo, podprto z vojaško silo« (Bučar 1997, 401). V Sloveniji se je tako sprožilo močno gibanje za spremembo slovenske in jugoslovanske ustave. Enotno sporočilo civilne družbe je bilo, naj slovenski komunisti zavrnejo zvezni predlog. Kljub temu je slovensko partijsko vodstvo najprej spremembe jugoslovanske ustave podprlo, dokler ni začutilo, kako močno je gibanje za demokratizacijo v Sloveniji in da je z njim treba stopiti v dialog zaradi svojega lastnega preživetja.

Marca 1988 je bilo pripravljeno gradivo za slovensko ustavo pod imenom Pisateljska ustava. Slovenijo je opredelila kot republiko z izvirnimi pristojnostmi. Zveza pa bi naj imela pristojnosti, ki bi jih dobila od članic. To je dejansko pomenilo napoved konca komunistične Jugoslavije in enopartijskega sistema. Slovenski demokrati so si tako odprli dve fronti, eno proti srbskemu centralizmu v Beogradu in jugoslovanski armadi, drugo proti svoji lastni partiji v Sloveniji, ki je govorila o sestopu z oblasti, a delala vse, da jo ohrani. Pisatelji in drugi slovenski intelektuali so se dejansko spremenili v vzporedni slovenski parlament.

Dne 23. februarja 1989 je bil ustanovljen Zbor za ustavo, v katerem je sodelovalo več civilnih organizacij. Zbor za ustavo je postal prva demokratična ustavna koalicija, ki je postavila naslednje zahteve: pravno enakost vseh ljudi, pravno državo, pluralistično demokracijo, delitev oblasti, svobodno združevanje ljudi, svobodo misli, tiska in govora, svobodne volitve, podrejenost vojaške oblasti civilnim, samostojnost gospodarskih organizacij, človekove pravice in lokalno samoupravo.

Ustavna komisija Skupščine Republike Slovenije se je konec marca 1989 osredotočila na ustavne amandmaje, ki so določali pravico do samoodločbe in pravico do odcepitve. Ustavna dopolnila, ki so omogočila združevanje ali razdruževanje Republike Slovenije po njeni volji, prav tako pa tudi njeno odcepitev in so s tem okrepila slovensko suverenost, so bila sprejeta na zasedanju slovenske skupščine dne 27. septembra 1989. Prešernova Zdravljica je postala slovenska himna, vodilna vloga Zveze komunistov je bila črtana iz ustave in na področju gospodarske zakonodaje si je Slovenija zagotovila samostojno odločanje. CK ZKJ je na izredni seji, dan predtem, takšnim spremembam v slovenski ustavi nasprotoval.

Z ustavnimi amandmaji je bil vzpostavljen drugačen politični sistem, kljub temu da smo bili Slovenci še vedno v sklopu Jugoslavije in svojih ustavnih sprememb nismo mogli v polnosti uveljaviti. To se je začelo dogajati šele s prvimi svobodnimi volitvami aprila 1990. Predtem so bile ustanovljene nove politične skupine in stranke, ki so v koaliciji Demos na volitvah zmagale. Nova slovenska vlada, ki jo je v imenu zmagovite koalicije vodil krščanski demokrat Lojze Peterle, je pospešeno začela pripravljati postopke za osamosvojitve. Po ustavnih dopolnilih, sprejetih v jeseni 1990, je Slovenija okrepila svojo pot tudi s plebiscitom, ki naj bi odločil o osamosvojitvi Slovenije kot samostojne in neodvisne države. Referendum je bil izveden dne 23. decembra 1990. Ob 93,4 % volilni udeležbi je bilo 88,5 % volivcev za osamosvojitve.

Po tem je bila od marca do 6. junija 1991 Slovenija pobudnica za iskanje rešitve o prihodnji usodi Jugoslavije. Predsednikom republiških predsedstev se ni uspelo dogovoriti niti za federacijo niti za konfederacijo in tudi ne za združitev (Prebilih 2006, 10–11). Napori za mirni razhod so bili izčrpani.

Spomladi 1988, ko je v Sloveniji potekala burna razprava o novi ustavi, je v Beogradu Vojni svet kot posvetovalni organ jugoslovanskega obrambnega ministrstva ocenil, da je v Sloveniji »specialna vojna« in »kontrarevolucija«. Zato so zahtevali odločno akcijo zoper te kontrarevolucionarje.

Dne 31. maja 1988 je SDV aretirala publicista Mladine in kandidata za predse-

dnika ZSMS Janeza Janša, podčastnika JLA Ivana Borštnerja in novinarja Mladine Davida Tasića in Francija Zavrla. Naslednji dan jih je izročila v vojaški pripor in tako se je začel znameniti proces proti četverici JBTZ, ki je dodatno motiviral prebivalstvo na poti k demokratizaciji Slovenije. Ustanovil se je Odbor za varstvo človekovih pravic, ki je sproti spremljal dogajanje s priprtimi, priredil dva velika shoda in različne okrogle mize po vsej Sloveniji. Aretirana četverica je bila začasno izpuščena, protesti zoper JLA in proti srbizaciji jugoslovanske politike pa so se nadaljevali po vsej Sloveniji, predvsem po zaslugi Društva slovenskih pisateljev. Odbor je praktično združil vso civilno demokratično javnost in postal najmočnejša organizacija v boju za samostojno državo. Odločilno je bilo množično zborovanje v Ljubljani dne 21. junija 1988 pod geslom Za svobodo, pravno varnost, človekove pravice – za Janeza, Ivana, Davida, za vse nas. dne 27. julija je ljubljansko vojaško sodišče vse štiri obsodilo na več mesecev ali let zapora. Sodba je bila napisana v srbohrvaščini. Protesti so zadrževali izvršitev sodbe, prvi je bil dne 21. novembra 1988, naslednji pa dne 8. maja 1989, ko je bila prebrana druga Majniška deklaracija 1989, ki je zahtevala:

1. »hočemo živeti v suvereni državi slovenskega naroda;
2. kot suverena država bomo samostojno odločali o povezavah z južnoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope;
3. glede na zgodovinsko prizadevanje slovenskega naroda za politično samostojnost je slovenska država lahko utemeljena le na: spoštovanju človekovih pravic in svoboščin, demokraciji, ki vključuje politični pluralizem, družbeni ureditvi, ki bo zagotavljala duhovno in gmotno blaginjo v skladu z naravnimi danostmi in v skladu s človeškimi zmožnostmi državljanov Slovenije« (Pesek 2007, 73).

Hkrati s temi dogodki je zavrelo na Kosovu. Dne 27. februarja 1989 je opozicija v Sloveniji organizirala zborovanje za mir in sožitje, kot odgovor na uvedbo izrednega stanja na Kosovu. Kosovo se je skupaj z Vojvodino znašlo pod podobnimi pritiski kakor Slovenija, in to zaradi ukinjanja avtonomije, zato so protestirali kosovski rudarji in njihovo politično vodstvo. V nekaj dneh se je pod izjavo, ki je podpirala Kosovo, podpisalo skoraj pol milijona ljudi. Ustanovil se je odbor za zaščito človekovih pravic na Kosovu, ki je deloval za odpravo izrednega stanja. Prav zaradi Kosova se je odnos med Slovenijo in Srbijo močno zaostрил. Napetosti so se stopnjevale in v tej situaciji je bilo tudi nekaj sodelovanja med pozicijo in opozicijo v Sloveniji.

JLA je takoj po prvih demokratičnih volitvah v Sloveniji sprožila postopke, s katerimi bi preprečila novi vladi, da bi razpolagala z orožjem. Odločila se je, da prevzame popoln nadzor nad Teritorialno obrambo in njenim orožjem, ki je bilo po zakonu pod republiško pristojnostjo. Dne 14. maja 1990 je JLA izdala ukaz za premestitev vsega orožja iz občinskih skladišč v kasarne. Predsedstvo RS je oddajanje orožja ustavilo komaj dne 19. maja po pritisku državnega sekretarja Janeza Janše. Nekateri občinski odbori so orožje tudi skrili ali zavlačevali z oddajo, tako da je v dvanajstih občinskih štabih nekaj orožja ostalo. Na dan 31. 12. 1989 je TO RS razpolagala z orožjem, ki bi omogočilo vpoklic do 100 000 solidno oboroženih moških in žena. Po razorožitvi TO je ostalo okrog 20 % tega orožja.

2.3 Nastajanje slovenske vojske in pravična obramba

Za nastanek slovenske vojske je bil pomemben zakon o obrambi in zaščiti, ki se je v Slovenski skupščini sprejemal marca 1991. Ob tem se je dogajal notranji slovenski politični spopad med dvema popolnoma različnima varnostnima konceptoma. Opozicija (stranke komunistične kontinuitete skupaj z Zelenimi Slovenije) je zagovarjala demitalizirano Slovenijo. Republiški sekretar Janez Janša pa je zagovarjal »vzpostavljanje slovenskih oboroženih sil, skratka, slovensko vojsko, ki se bo v primeru konflikta sposobna in pripravljena upreti JLA« (Pesek 2007,444). Sočasno so potekale tudi spremembe zveznega zakona o obrambi, ki ga je spodbudila slovenska stran zato, da bi se zmanjšalo število nabornikov v JLA.

Na pobudo Janeza Janša je Demos spomladi 1990 sprejel svoje stališče do ureditve vojaškega vprašanja v Sloveniji. Demos je zahteval »izključno pristojnost Slovenije pri obrambi slovenskega ozemlja« in da slovenska skupščina sprejme amandmaje k Ustavi RS, s katerimi se doseže, da državljani Slovenije služijo vojaški rok v Sloveniji, da zanje poskrbi Teritorialna obramba, če tega ne stori JLA, in da JLA slovenske vojake iz drugih republik prerazporedi v Slovenijo. Dalje je »Demos trdno vztrajal pri zahtevi po suvereni državi slovenskega naroda. To pomeni, da bo po volitvah uveljavil ponovno določanje vseh elementov državnosti v Sloveniji, vključno z obrambno politiko.« Najbolj natančen in tudi najbolj drzen del tega stališča Demosa, ki ga je pripravil Janez Janša, pa so bile natančno definirane točke postopka za oblikovanje slovenske vojske, med njimi so ključne prve tri:

1. sprejetje nove slovenske ustave oziroma ustreznega ustavnega dopolnila;
2. sprejetje ustreznih zakonov o vojaški obveznosti, o organizaciji oboroženih sil in o obrambnem sistemu Slovenije;
3. odpoklic državljanov Slovenije iz oboroženih sil drugih suverenih držav, če to ne bo uresničeno že pred volitvami.

Dalje je Demos imel načrt, da bo »po ureditvi razmer, mednarodni afirmaciji suverene slovenske države ali (in) ureditvi konfederalnih pogodb ter ob predpostavki nadaljnjega popuščanja napetosti v svetu v nekaj letih skrajšal vojaški rok na 6 mesecev, prepolovili mirodobno vojsko in zmanjšal stroške zanjo na 2 do 3 odstotke narodnega dohodka ...

V primeru oblikovanja Združene Evrope – evropske konfederacije pa bomo vojsko odpravili oziroma zmanjšali na simboličen obseg.« (Janša 1992, 37–39)

»Naš program v zvezi z vojsko in zahteve nameravamo uveljaviti nenasilno, s političnimi sredstvi. Torej z organizirano politično voljo in pritiskom na sedanjo oblast, dokler smo opozicija, ter z državnimi instrumenti, ko bomo po volitvah uveljavili slovensko suverenost.« (Janša 1992, 39) Tako je svoj program uresničitve podčrtal Demos in seveda dodal, da mora ob morebitnem nasilnem posegu v proces demokratizacije v Sloveniji agresor računati z organiziranim narodnim odporom.

Dne 26. junija 1991 ob 11.10 je po telefaksu predsednik predsedstva Milan Kučan dobil dva sklepa nočne seje Zveznega izvršnega sveta iz Beograda, ki sta pomenila vojno napoved Sloveniji. Dejanska agresija pa se je začela 27. junija ob

1.15, ko je lahka protiletalska oklepna baterija prestopila mejo med Hrvaško in Slovenijo pri Metliki. Generalštab JA je dobil zeleno luč za agresijo na Slovenijo, ki jo je podpisal Ante Markovič s tihim soglasjem zahodnih držav in po dogovoru s hrvaškim predsednikom Tuđmanom, da Hrvaška ne bo blokirala premikov vojaških enot s svojega ozemlja proti Sloveniji, kljub temu da je bil dogovor med obrambnima ministroma (sekretarjema) Hrvaške in Slovenije drugačen.

Prvi agresorjev strel je sprožil major Prodanovič južno od Novega mesta. TO obramba je odgovorila in pri tem ranila enega od starešin JA, ki so ga takoj prepepljali v novomeško bolnico. TO je smela uporabljati silo samo v obrambi objektov in v samoobrambi.

Dne 27. 6. 1991 je koordinacijska skupina najvišjih političnih predstavnikov v Sloveniji v svojih sklepih ugotovila, da je Slovenija v vojnem stanju: poseg JA pomeni nasilno intervencijo in poizkus trajne okupacije Slovenije. Poveljnik TO Janez Slapar je tako izdal ukaz za »odločno bojno delovanje, s težiščem na delovanju po oklepnih enotah in drugih sredstvih tehnike, zagotoviti realizacijo načrtovanih enot ...« (Janša 1992, 161–167).

Janša ugotavlja, da kljub številnim nevarnostim »politične svoboščine v Sloveniji niso bile niti za trenutek ukinjene. Niti med vojno ni bil sprejet noben ukrep, ki bi posegel v status državljana in njegove pravice. Ni bila sprejeta nobena uredba, ki bi omejevala človekove pravice. Sredi najhujših spopadov se je sestal parlament, čeprav bi lahko predsedstvo legitimno odločalo namesto njega. Ni bila uvedena cenzura in tudi ne vojaška sodišča za vojaške osebe. Tudi na področju zakonodaje je ostalo vse pri civilnih zakonih. Glede vojnih ujetnikov se je neposredno uporabljalo mednarodno konvencijo.« Janša sklene: »Preživeli in zmagali smo s formalno nespremenjenim sistemom.« (Janša 1992, 180)

Zahteva po svoji lastni državi je bila uresničena po dveh neuspešnih poizkusih v 20. stoletju in po tem, ko so slovenski vojaki zaman padali na soški in na drugih frontah in se zaman borili proti okupatorju v drugi svetovni vojni.

Komunistična Jugoslavija ni spoštovala temeljnih človekovih pravic, zato ni bila samo ječa narodov, ampak tudi ječa za posameznike. Iz nesvobode pa ni mogoče vzpostaviti demokratične države.

Slovenija je svojo samostojnost in neodvisnost hotela doseči po mirni in po legalni poti. Tudi s pripravljenostjo, da se po vzpostavljeni demokratični državi pristopi k novim oblikam sodelovanja.

Ideja Vélike Srbije, pomešana z ideologijo komunistične volje po moči, je preprečila sleherno rešitev. JLA kot prisilni organ za ohranjanje Jugoslavije je hotela demokratične procese v Sloveniji in drugod po Jugoslaviji nasilno zaustaviti. Upor zoper to nasilje je bil legitim in zakonit, vojskovanje pa strogo omejeno na obrambo in na izogibanje nepotrebnim žrtvam. Ravnanje z ujetniki je potekalo v skladu z mednarodno konvencijo in brez vojaških sodišč. Na mednacionalni relaciji vojna za Slovenija ni pustila nezaceljenih in nerazrešenih ran v odnosu do drugih narodov v nekdanji Jugoslaviji.

Vojna za Slovenijo je bila obrambna vojna in priznanje Slovenije kot samostojne države ni imelo nobenega usodnega vpliva na poznejše dogodke v preostalih delih Jugoslavije. Vsaka republika je dejansko imela svoj zelo specifični položaj. Ključno vlogo pri tem pa je igralo vprašanje, koliko srbskega prebivalstva je na teritoriju posamezne republike. V tem smislu je imela Slovenija najboljši položaj. Nepriznanje slovenske samostojnosti bi bila fatalna napaka mednarodne skupnosti in zanikanje civiliziranega napora Slovencev in Slovenk za svojo lastno državo, ki ni bila izbojevana z nobenim terorističnim dejanjem in z nobenim nasiljem, samo kot odgovor na agresijo.

3. Sklep

Swoboda odločanja južnoslovanskih narodov za vse oblike skupne države je bila Somejena ali celo izključena vse od njenega nastanka od prve svetovne vojne dalje. Nenehno prizadevanje za več avtonomije posameznih narodov in njihovih republik, še posebno v dobi komunizma, je izraz te nesvobode. Tudi odločitve med drugo svetovno vojno so bile nesvobodne in pod hudim sočasnim pritiskom, na eni strani je bil pritisk okupatorja, na drugi strani pritisk protagonistov revolucije. Kompromisi, ali z okupatorjem ali z revolucionarnimi silami, niso imeli narave etičnosti, ampak naravo prisile in prevare, pogosto tudi brezizhodne stiske za posameznike in za njihovo preživetje in tudi za institucije, kakor je Cerkev. V takšnih razmerah je nemogoče govoriti o svobodnih odločitvah.

Mir v Jugoslaviji je bil prisiljen in navidezen, ker ni temeljil na svobodi. Razpad komunističnega bloka je tako ponudil zgodovinsko možnost in priložnost, da se tudi južnoslovanski narodi na novo in tokrat bolj svobodno odločijo za svojo politično obliko življenja. Odpor do centralizma je bil navzoč v vseh republikah. Slovenija je ubrala svojo lastno, lahko bi rekli: »kulturniško« pot. Kulturniki in intelektualna elita so animirali civilno družbo in celotno prebivalstvo, da se je sprožil pravni proces priprav na osamosvojitve in hkrati z njim tudi politični in vojaški proces. Sredstva, ki jih je izbirala Slovenija za doseg svoje osamosvojitve, s tem pa politične svobode, so bila miroljubna in civilizacijska. Ne nazadnje v prid te teze govori dejstvo, da noben slovenski osamosvojitelj ni končal na haaškem sodišču, popolnoma drugače od vojaških in političnih akterjev iz drugih republik. Ali kakor pravi A. V. Zver: »Predvsem pa je bil odpor dobro voden, imeli smo jasno strukturo vodenja in poveljevanja, ki je zagotavljala učinkovitost slovenske vojske in policije, po drugi strani pa preprečevala morebitne kršitve mednarodnega in vojnega humanitarnega prava. Zato je vojna za Slovenijo edini spopad na tleh bivše Jugoslavije, ki ga ni bilo treba braniti na mednarodnem sodišču za vojne zločine v Haagu.« (Valič Zver 2013, 278).

Slovenska politika je imela dva cilja, osamosvojitve in iskanje kompromisnega načina združitve v nekdanji skupni državi. Za to pa sta potrebna partnerja, ki oba želita doseči kompromis. V JLA in v Miloševičevi prosrbski politiki tega ni bilo. Težnja po svobodi, akumulirana v prizadevanju za osamosvojitve, je bila ne samo legitimna, ampak si je Slovenija zanjo prizadevala po legalni poti. Niti enega niti

drugega ni spoštovala JLA, ki je kot prva napadla Slovenijo, s tem pa vprašanje kompromisa postavila v kontekst agresije in samoobrambe. Slovenska stran ni želela vojne, ampak mir. Odgovarjala je v samoobrambi in ne z načrtovanimi protiagresivnimi akcijami, da bi uničila nasprotnikovo živo silo, saj so bili na oni strani končno tudi mladi slovenski vojaki. Ujete agresorjeve vojake je po najkrajši možni poti poslala nazaj v njihovo domačo okolje, zato so se vojaki tudi množično predajali. Edini, ki so se upirali miroljubnim rešitvam, so bili višji častniki, ki jih na naši strani skušali prepričati, da opustijo svoje agresivne namere. To se je v večini primerov doseglo. Slovenska vojska tudi ni uničevala vojaške infrastrukture, drugače od JA, ki je to delala še posebno ob odhodu. Strategija onemogočanja delovanja JA iz vojašnic je temeljila na miroljubni metodi onemogočanja delovanja logistike, kakor je odklapanje električne energije, telefonskih zvez, vode in drugih za življenje vojske normalnih potrebnih reči. Ker agresorska vojska v okolju ni imela podpore, ni mogla računati na pomoč civilnega prebivalstva, zato so se vojaki iz kasarn predajali. Med vojno za Slovenijo niso bili razglašeni nobeni ukrepi, ki bi omejevali katerokoli človekovo pravico, ni bila uvedena cenzura in ni bilo vojaških sodišč, v veljavi je bila celotna civilna zakonodaja oziroma nespremenjen družbeni sistem. Slovenija je tudi v nadaljevanju sprejela mednarodne pogoje za pogajanja z nasprotno stranjo, ki niso bili zanjo vedno ugodni, a je s potrpežljivimi koraki, pripravljena na kompromisne rešitve, kmalu dosegla tako dokončno slovo JLA kakor tudi mednarodno priznanje samostojne države. To ni bila napaka, ampak racionalna poteza tako Vatikana kakor drugih držav: s tem dejanjem so slovenski državi dali priznanje, da se je vzpostavila na civiliziran in miroljuben način. Dejstvo, da Slovenija v poznejšem obdobju ni nikoli imela velikih težav z vzpostavljanjem diplomatskih in drugih kontaktov z novonastalimi državami nekdanje Jugoslavije, potrjuje to tezo. Odnosi med Slovenijo in drugimi državami niso obremenjeni z agresijo JA in z njenimi posledicami. Iz slovenske perspektive so bili dani pogoji za miroljubne in korektne medsebojne odnose na vseh ravneh. Prav tako ni bilo mogoče zaznati nobenega militantnega in agresivnega razpoloženja zoper slovensko državo in njene prebivalce. Politična svoboda, ki jo uživajo danes vse republike nekdanje Jugoslavije, je eden od pogojev za mirno sožitje. Res pa je, da so razmere v Bosni in Hercegovini bistveno drugačne in da naših stališč ni mogoče preprosto aplicirati na druge republike. Vsekakor za Slovenijo lahko trdimo, da za njeno osamosvojitve in mednarodno priznanje ni bila narejena nobena fatalna napaka. Küng je še najbližji resnici, ko pravi: v politiki ZDA in EU ni bilo dovolj etične volje, da bi ustavili Miloševićevo agresivno politiko in tako preprečili vse vojne, ki so se zvrstile na teritoriju nekdanje Jugoslavije.

Reference

- Bučar, France.** 1997. Javna tribuna o ustavnih spremembah. V: *Slovenska kronika XX. Stoletja: 1941–1995*. Ljubljana: Nova revija.
- — —. 2007. *Rojstvo države*. Radovljica: Didakta.
- Demmer, Klaus.** 2010. *Bedrängte Freiheit, Studien zur theologischen Ethik*. Freiburg-Wien: Herder.
- Fuchs, Josef.** 1988. Strukturen der Sünde. *Stimmen der Zeit* 113, št. 9:613–622.
- Hertz, Anselm.** 1982. Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiss. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Hermann Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, 425–448. Freiburg: Herder.
- Houtart, François.** 1997. Gewalt im Namen der Religion. *Concilium* 33, št. 4:441–449.
- Janša, Janez.** 1992. *Premiki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Küng, Hans.** 2013. Eine gemeinsame Vision vom Frieden in der Welt? Religionen als treibende Kraft für eine Kultur des Friedens. V: Reinhold Mokrosch, Thomas Held in Roland Czada, ur. *Religionen und Weltfrieden*, 23–38. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nell-Breuning, von, Oswald.** 1987. »Soziale« Sünde oder institutionalisiertes Unrecht? *Stimme der Zeit* 112, št. 3:205–208.
- Pesek, Rosvita.** 2007. *Osamosvojitve Slovenije*. Ljubljana: Nova revija.
- Prebilič, Vladimir, in Damijan Guštin.** 2006. *Boj na Holmcu*. Ljubljana: Ministrstvo RS za obrambo.
- Rahten, Andrej.** 2005. *Zaveznitva in delitve: Razvoj slovensko-hrvaških političnih odnosov v habsburški monarhiji 1848–1918*. Ljubljana: Nova revija.
- Ringeling, Hermann.** 1982. Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Hermann Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, 93–116. Freiburg: Herder.
- Schavan, Annette.** 2012. Ethischer Anspruch und politischer Kompromiss. *Stimmen der Zeit* 137, št. 3:147–155.
- Valencič, Rafko.** 1995. Strukturalni greh in grešne strukture. V: Anton Štrukelj, ur. *Božjo voljo spolnjevati*, 684–700. Celje: Mohorjeva družba.
- Valič Zver, Andreja.** 2013. *Demos: Slovenska osamosvojitve in demokratizacija*. Maribor: Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča; Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 611—638

UDK: 94(497.4)“1945“

323.28(497.4)“1945“

Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 12/2014

Jože Dežman

Preseganje travmatskih bremen titoizma

Povzetek: Slovenija je zaradi okupacije, revolucije in državljanske vojne v letih 1941–1945 izgubila 6,5 odstotka prebivalstva, od tega dva odstotka v bratomornem spopadu. Titoizem je na svoji poti na oblast in med vladanjem v letih 1941–1990 povzročil najhujše travmatske obremenitve z dolgoročnimi posledicami. Med milijon in pol prebivalci je bilo je več kakor 23 000 ubitih vojnih ujetnikov in civilistov, več kakor 110 000 pregnanih in ilegalno pobeglih v tujino, več kakor 100 000 zapornikov, internirancev in suženjskih delavcev, več kakor 60 000 zaplemb premoženja, več sto tisoč oseb je pregnanjala politična policija, uničeni sta bili zasebno podjetništvo in kmetstvo, zatrti sta bila demokracija in pravna država, pregnane so bile vere in Cerkve. Sočutje z žrtvami je zavzemanje za spremembo v družbi. Množično in dolgoročno so bile kršene temeljne človekove pravice. Da bi spoznali ves obseg terorja in njegove dolgoročne posledice, nas čakajo tako kakovostne kakor količinske raziskave. Raziskave naj temeljijo na kršitvah temeljnih človekovih pravic in na raziskovalnih inovacijah, ki zajemajo tudi natančnejše terminološke, kronološke in topografske opredelitve.

Ključne besede: Slovenija, žrtve titoizma, tranzicijska pravičnost, arhiv Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic

Abstract: **Overcoming Traumatizations Caused by Titoism**

Due to occupation, revolution and civil war, Slovenia lost 6.5 % of its population between 1941 and 1945, 2 % being victims of fratricide. From 1941 up to 1990, on its way to power and, while in power, Titoism caused major traumatizations with longterm consequences. Among a million and a half inhabitants, 23,000 prisoners of wars and civilians were killed, over 110,000 were exiled or fled, over 100,000 became prisoners, internees, and forced labourers, 60,000 lost their property by confiscation, over 100,000 persons were persecuted by the political police, private entrepreneurship and agriculture were destroyed, democracy and the rule of law were suppressed, religions and churches were persecuted. Human rights were violated on a big scale and for a long period of time. The aim of the research is to achieve change in the society, i.e. to empathise with the victims and compensate them and to condemn the perpetrators. Both qualitative and quantitative research is required in order to understand the full extent of the terror and its longterm consequences. They should be based on investigating the violations of basic human rights and on innova-

tive research including improved terminological, chronological and topographical definitions

Keywords: Slovenia, victims of Titoism, transition justice, archives of the Commission of the Government of the Republic of Slovenia for the Implementation of Redressing of Injustices Act

Raziskovali smo usode žrtev titoizma v arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic (v nadaljevanju: Komisija). Uporabili smo pretežno kakovostne raziskovalne metode, analizirali več kakor petsto primerov.

Iz bistvenih vsebin in pričevanj ter z njimi povezanih raziskovalnih perspektiv, ki nam jih ponuja arhiv Komisije, lahko predvidevamo, da se bo v Sloveniji tranzicijski proces nadaljeval z odkrivanjem posledic povojnega destruktivnega delovanja titoizma in njegovih dolgoročnih posledic. Predstavljena dejstva in pričevanja nam že narekujejo nekatere prehodne ugotovitve.

1. Več nasilja po vojni kakor med njo

Če so tabuji titoizma iz kolektivnega spomina izrinili skoraj polovico smrtnih žrtev druge svetovne vojne in revolucije, je bilo iz nje izrinjenih še več drugih žrtev medvojnega, predvsem pa povojnega revolucionarnega terorja.

Ko so leta 1994 sprejemali ZPKri, so o živih upravičencih domnevali, da »naj bi bilo okrog 2.000 preživelih. Ocena statističnega zavoda je, da bi (jih, op. J. D.) lahko bilo kvečjemu 3.000 ..., zgornja meja vseh stroškov (bi, op. J. D.) lahko bila nekje med 60 in 70 milijoni mark« (Prva obravnava ZPKri 1994, 638). Te ocene kažejo, kako malo se je takrat vedelo o dejanskem številu žrtev titoističnega totalitarizma.

Da je bila ta ocena več kakor napačna, nam nazorno pove že dejstvo, da je Komisija do 28. februarja 2013 rešila 24 264 zadev, v nekaterih je bilo po več vlagateljev. Slovenska odškodninska družba je do leta 2012 kar 31 202 osebama izdala odločbo o izplačilu odškodnine žrtvam povojnega komunističnega nasilja, ki svoj status uveljavljajo na podlagi ZPKri; za te podatke se zahvaljujem Andreji Parkelj.

Če dosedanji memorialni spopadi in raziskovalni projekti segajo predvsem v čas vojne in revolucionarnega terorja neposredno po njej, nam arhiv Komisije ponuja dragocene vire tako za raziskavo povojnega revolucionarnega terorja kakor tudi njegovih neposrednih in dolgoročnih posledic.

Raziskave bodo dalje pokazale tudi, koliko je (bilo) razlik v pridobljenih pravicah in izplačanih odškodninah med žrtvami vojnega nasilja oziroma žrtvami, ki jih je priznaval titoizem, in žrtvami titoizma, katerim titoisti in njihovi dediči teh pravic ne priznavajo v enaki meri in jim skušajo čimbolj omejiti odškodnine in druge pravice.

Milko Mikola je skušal »podati celotno bilanco komunističnega nasilja v Sloveniji«. Povzema, da je bilo »vseh neposredno prizadetih žrtev komunističnega nasilja v Sloveniji skupaj več kot 100.000«. Obenem pa opozarja, da to število seveda še zdaleč ne vsebuje števila vseh viktimiziranih prebivalcev Slovenije zaradi titoizma. (Mikola 2012, 371)

Nikakor še nimamo celovitega pregleda nad viktimološkimi strukturami, še manj pa nad dolgoročnimi posledicami titoističnega genocida, vojnih zločinov, zločinov proti človečnosti, državnega terorizma, razrednega boja, uničevanja demokracije, sistematičnega kršenja temeljnih človekovih pravic in drugih skoraj neverjetnih kršitev in zatiranja, ki jih je režim izvajal nad žrtvami preganjanja.

Ta notranja fronta je titoistično okupacijo Jugoslavije zaznamovala z ubijanjem, ropanjem, plenjenjem, podržavljanjem zasebne lastnine, uničenjem demokracije, rasistično diskriminacijo stotisočev žrtev tega državnega terorizma in s kratenjem temeljnih človekovih pravic (od ogrožanja življenja do skrajnega ubožanja ...). Če prištejemo še družinske člane, ki so jih po načelu kolektivne krivde, po katerem se je ravnal titoizem, prizadeli vsi ti ukrepi, so trpeli sorodniki več kakor 40 000 zamolčanih oziroma partijsko prekletih in izobčenih žrtev vojne in revolucije, desetisoči družin zaradi obsojenih sorodnikov, desetisoči družin zaradi zaplenjenega premoženja, uničenih podjetij, desetisoči zaradi begunstva, izgnanstva, desetisoči kmečkih družin zaradi obvezne oddaje, davkov, kolektivizacije ... Skratka, številke gredo v stotisoče. (Dežman 2007b)

2. Viktimologija in travma

Predstavljeni primeri v izbranih tematskih izborih nam dokazujejo, da je bil posameznik redko žrtev samo sam osebno. Najpogosteje so bili z njim žrtve tudi člani njegove družine.

Problem družinske viktimizacije smo nakazali ob popisu žrtev občine Kamnik, kjer je po nepopolnih podatkih »za smrtnimi žrtvami vojne in revolucije ... žalovalo več kot 850 družin. Glede na tesno sorodstveno povezanost tedanje slovenske družbe je več kot očitno, da je vsakdo žaloval ali doživel žalovanje vsaj za nekom iz širšega družinskega kroga. Družin, ki so izgubile po dva člana, je bilo več kot 140. Po tri člane je izgubilo več kot 30 družin. Več kot 15 družin je izgubilo od štirih do sedem članov. Zelo hudo je, če človek nenadoma izgubi enega najbližjega, kaj šele, če jih v kratkem času izgubi več. /.../ Družine niso bile partijske epruvete, ki bi se jih dalo po partijski domišljiji obeliti ali očrniti. Vrsta družin je, ki so jim sinovi padli v različnih uniformah: npr. en sin je padel v nemški vojski, drugi v partizanih; eden v nemški vojski, dva v partizanih; dva v nemški vojski, eden v partizanih. V neki družini se en brat partizan raje sam ubije, kot da bi se pustil ujeti sovražniku, drugega brata usmrtijo partizani.

Že samo teh nekaj primerov kaže, kako strašansko zapletena življenjska resničnost je določala usodo posameznikov, družin in širših človeških skupnosti, tudi naroda.« (Dežman 2004b, 165)

Odnosi so bili še bolj zapleteni po vojni. Iz vlog Komisije in s seznama Iva Žajdela smo izpisali družine, ki so imele po štiri ali več mrtvih. (Žajdela 1996; Dežman 2008a) Zdaj je v popisu 107 družin, ki so imele – nekatere že med vojno, večina pa po vojni – 494 smrtnih žrtev ali 4,6 žrtve na družino. 358 jih je bilo sinov, 47 hčera, 38 očetov, 16 mater, 35 pa je bilo drugih žrtev oziroma za nekaj družin ne poznamo strukture žrtev. Pri eni družini so dve žrtvi povzročili nemški okupatorji. (Popis)

Še mnogo več je bilo družin s po tremi mrtvimi. Viktimizacijo družin je nato pomnožilo še begunstvo celih družin ali nekaterih njihovih članov, mnogi pa so bili žrtve državnega terorizma titoističnih oblasti.

Vsak skrajn ukrep, kakor je odvzem življenja, svobode in premoženja, je lahko že sam po sebi usodno zaznamoval posameznika in njegove bližnje. Vendar usodni udarec pogosto ni bil le en sam, ampak se jih je zvrstilo več. Velikokrat se je to dogajalo tako, da so stopnjevali učinke poprejšnjih oziroma so v nizu travmatskih incidentov povečevali pritisk tako na posameznika kakor na družine.

Če osrednje mesto zavzemajo valovi hudih travm, ki sprožajo zlasti posttravmatske stresne in žalovanjske motnje, pa so bile prav tako usodne tudi dolgoročne posledice delovanja tabujev in z njimi povezanih diskriminacij, stigmatizacij in segregacij žrtev.

V družbi, v kateri si niti zmagovalci niso priznali bolečin duše in duhovnih stisk, je bilo toliko teže za poražence, ki so bili obenem tudi grešni kozli. Kampanje, s katerimi so skušali zmagovalci svoje strahove odriniti na poražence, so si sledile ena za drugo in z njimi so povezani tudi procesi obremenjevanja žrtev, tako posameznikov kakor družin in celotne skupnosti. Značilnosti, ki povezujejo posamezne skupine, se povezujejo v skupno tkivo okužbe družbe s strahom, z molkom, z dvomom.

Kolektivna odgovornost, v katero so storilci zavezali žrtve in njihove svojce, je povzročila neskončno raznolikost osebnih, družinskih, krajevnih, pokrajinskih in nacionalnih položajev. Strnjevali so se v temeljno razmerje med ljudmi, v katerem ne zmagovalci, ne poraženci, ne zločinci, ne žrtve niso upali govoriti o temeljnih svoje človečnosti (da o sopotnikih niti ne govorimo). Ni bilo odkrite besede niti o resnici, kaj šele o ranjeni intimi in o posledicah zlorab, ki so jih bili deležni oziroma ki so jih povzročili. Posebej izstopajoče so usode tragičnih žrtev, ki so jim ideološko-voluntaristični ključni režima zaklenili »nevidna vrata« razvoja in napredovanja. Z raziskavo teh usod v arhivu Komisije dobivamo dragocene prispevke k svojevrstnemu »zemljevidu« uničenih talentov, ubitih ustvarjalnosti, preprečenih svobodnih osebnih razvojov, šolanj, karier ... Tako zapisana pričevanja kakor pogovori z žrtvami in njihovimi svojci, zlasti potomci, nam poleg odnosa do travme in podleganja travmi odkrivajo tudi ritme odrešenja, odpuščenja, odlaganja, preseganja. Srečujemo spravno krščansko odpuščanjsko veličino. Žrtve so s svojim potrpljenjem pretrpele, presegle zgodovinska bremena, odpustile so, obenem pa so v svoji zvestobi resnici ostale neomajne in zmagovite v nenasilnem uporništvu.

3. Pravica do javnosti – zasebno v politično

Pri raziskovanju socialno-terapevtskih možnosti upoštevamo dejstvo, da je uspešno zdravljenje posameznikov potrebna sprememba razmerij v družbi. Pri slovenski tranziciji govorimo o temeljnem obratu od zaščite storilcev k zaščiti žrtev.

Takšen vzorec razumevanja smo opisali za mobilizirance v nemško vojsko. Mobiliziranci v okupatorske armade so bili vpoklicani pod prisilo in niso imeli možnosti, da bi se mobilizaciji množično izognili. Tudi po številu žrtev so ena največjih skupin med žrtvami vojne. V nemški, italijanski in madžarski vojski je verjetno padlo več kakor 15 000 Slovencev, večina z ozemlja sedanje Slovenije, del pa iz zamejstva.

Ko so zavezniki ujetnike iz teh enot uvrstili v prekomorske brigade na Zahodu in v jugoslovanske enote v Sovjetski zvezi, so jih po vstopu na jugoslovansko bojišče uporabili kot topovsko hrano, da so utrpeli hude izgube. Po vojni so bili še tisti, ki so prešli na partizansko stran, obravnavani kot drugorazredni partizani. Mobiliziranci, ki so prešli v jugoslovanske enote, ustanovljene v Sovjetski zvezi, so bili po Stalinovi izključitvi Tita iz informbiroja politično-policijsko nadzorovani še več kakor petnajst let. Tisti, ki niso prešli na partizansko stran, so bili kljub temu da so bili žrtve okupatorjevega kršenja mednarodnega prava, torej žrtve fašizma in nacionalsocializma, obravnavani v kategoriji tako imenovanih narodnih izdajalcev, okupatorjevih sodelavcev. Zato je razmislek ob njihovi povojni usodi ustrezno izhodišče tudi za nadaljevanje te raziskave.

Mobiliziranci so po drugi svetovni vojni doživljali mnoge ukrepe, s katerimi so oblasti temeljito posegle v njihova življenja. Obenem pa so jih tako v nacionalsocialističnem kakor v komunističnem sistemu stisnili v položaje, ko jim ni bilo dovoljeno niti protestirati niti opozarjati na očitne krivice in na zapostavljanja, ki so se jim godila.

Deležni so bili tako nacionalsocialistične kakor titoistične diskriminacije, segregacije in stigmatizacije. Zato nas mobiliziranci lahko po svoje privedejo do kritike tako nacionalsocialističnega kakor titoističnega totalitarizma. V nacionalsocializmu in v titoizmu so mobilizirancem naložili sistemsko povzročena bremena, ki so jih morali prenašati v osami oziroma družbenem podpodju.

Ker se življenjski položaji nenehno temeljito spreminjajo, je prav položaj te generacije na ostrini eksistencialnega roba tudi njena prednost. Mobiliziranci niso bili pobudniki pobijanja, sovraštva. Na lestvici med nadrejenostjo in podrejenostjo so ostali predvsem na klinih podrejenosti. Da so lahko preživeli pod nenehnimi pritiski, so morali razviti svojo preživetveno upornost. In prav kot takšni se nam odkrivajo kot nosilci prevrednotenja do sedaj prevladujočega slovenskega zgodovinskega spomina oziroma kot zgledi bivanjske zrelosti in dostojanstva.

Statistični preseki nam odkrivajo in pokažejo marsikatero značilnost, vendar nas ne zanimajo samo statistična dejstva. Zapisani in odkriti osebni odzivi mobilizirancev, osebne note v odzvanjanju življenja, šele izkazujejo dramatično različnost doživetega. V molku, v katerega so bili mobiliziranci zaviti, je mnogo njihovih bolečin odzvenelo v prazno, a jih zdaj kljub temu bolje zaznavamo v živem odzivanju še živečih mobilizirancev. (Dežman 2001)

Breme krivde, ki jo je partijski režim naložil mobilizirancem, je bilo vsestransko in pritiski, ki so jim bili mobiliziranci izpostavljeni, so pustili hude posledice v njihovi duševnosti. Mnogi so na zavedni in nezavedni ravni trpeli različne stiske. Tako je Peter Jereb opisal »značilne večkratne sanje, v katerih sem bil udeležen v vojni in to vedno na strani partizanov. Šele leta 1992 se mi je prvič sanjalo, da sem v nemški vojaški uniformi in kmalu zatem, da sem v ruskem vojnem ujetništvu. Šele zamenjava režima po slovenski osamosvojitvi je omogočila, da glasno spregovorimo o naši preteklosti, to pa je razbremenilo tudi mojo duševnost krivde, ki je v meni tičala vsa povojna leta. Žal se je to vse za nas zgodilo več deset let prepozno.« (Dežman 2001, 214)

Patricia Boling nakazuje splošne probleme odnosa med javnim in zasebnim, ki so lahko tudi opozorilo, kako, kaj in koga velja pri srečevanju z mobiliziranci odkrivati, vrednotiti in problematizirati. Bolingova obravnava občutljivo razmerje med zasebnim in javnim. Izhaja iz tega, da so problemi zasebnega ukoreninjeni v strukturah moči, ki podpirajo in krepijo nasilje in neenakost v zasebnem življenju. Posebno pozornost nameni dogajanjem, s katerimi se osebne težave prevajajo v politične zahteve. Nakazuje, kako lahko vprašanja, prakso in pričakovanja spremenimo v politično spoznavne in zrele za pogajanja.

Zasebno naj bo povezano z javnim (politično, državljansko) tako, da bosta moč in krivica v zasebnih, spolnih in ekonomskih razmerjih postali pobudnik in vir usposabljanja za uveljavljanje državljanov v družbi. Intimne stiske je treba predelati, preden jih lahko razumemo in uveljavimo kot politične zahteve, zato je intimno treba včasih zaščititi pred javnim preiskovanjem in nadzorom. Če torej spregledamo povezave med ustanovami in ureditvami zasebnega življenja in javnimi ustanovami ter zakoni, ki jih podpirajo, potem ljudje krivijo sebe zaradi domnevnih svojih lastnih nezadostnosti, namesto da bi spoznali vzroke v večjih, sistemskih strukturah moči. Neplodno je individualno zdraviti probleme socialne strukture. (Boling 1996)

4. Nenasilni upor oziroma resnica in sočutje

Komunistična vladavina se je sesula, posledice njene vladavine pa ostajajo in so v slovenski družbi še kako navzoče. Tako se med drugim še vedno pogovarjamo o tem, ali naj pokopljemo nepokopane mrtve ali ne. Odzivi na arheološko odkrivanje morišč in grobišč so dosegli preizkusni ilustrativni vrhunec ob odkritju morišča in grobišča v rovu sv. Barbare v Hudi jami. (Dežman 2009a, 2009b, 2011; Ferenc idr. 2011; Ferenc 2013)

Znanstveno preverljiva in potrjena dejstva se le stežka prebijajo v javno rabo, saj jim mnogi še vedno izpodbijajo njihovo verodostojnost. Tako popis žrtev vojne in revolucije Inštituta za novejšo zgodovino dokazuje, da so komunisti sprožili državljansko vojno, to dejstvo pa mnogi še vedno skušajo zanikati.

Primeri dolgoletnega boja za resnico in pravico dokazujejo, kako pomembno je, da se ljudje ne uklonijo tabujem in nasilju in da zlomijo okove diskriminacije,

stigmatizacije in segregacije. Marija Logar je slovensko javnost nagovorila v nagrajenem dokumentarcu Jožeta Možina *Zamolčani – moč preživetja* (2004). V objavljeni zgodbi o umoru njenih staršev in o njeni usodi izpostavljam dve izjavi. Prva je uporniška: »Kar je res, se žihr govori.« Druga pa nas opozarja, da so v življenju bolečine, ki jih ni mogoče kar tako preboleti in se lahko znova in znova ponavljajo: »B'1 si star, b'1 te bremeni, k j'h nimaš tam, kjer bi mogl bit.«

O zavezanosti pričevanju in resnici pa je v pripovedi o umoru očeta Ivan Podobnik zapisal: »V prilogi vam pošiljam opis nekega dogodka, ki se je zgodil v času druge sv. vojne. Dogodek sem sam doživljal, ubiti oziroma ustreljen je bil moj oče, in z vso gotovostjo lahko trdim, da dogodek ni nikjer zabeležen, nikjer objavljen, nihče ga ne opisuje in nobena statistika ga ne omenja. Zgodbo sem napisal in vam jo pošiljam z enim samim namenom, da jo iztrgam pozabi.« (Dežman 2004a, 33, 181)

Titoizem je bil neobčutljiv za posttravmatske posledice; lomile so tudi tiste, ki jih je štel med svoje pripadnike. Toliko bolj je bil neobčutljiv za trpljenje žrtev, ki jih je sam viktimiziral in tabuiral.

Zato je naloga znanstvenih in kulturnih elit, da vzpostavljamo razmere, v katerih obstaja sočutje do trpljenja žrtev totalitarizmov, v katerih odkrivamo tiste vzvode moči preživetja, ki omogočijo ljudem, da polagoma predelajo najhujše udarce usode. S tem oblikujemo okolje, v katerem ima ljubezen prednost pred sovraštvom, življenje pred smrtjo, mir pred vojno, ko velja sodelovanje več kakor razdiralna revolucija, ko je pravica nad krivico, resnica nad lažjo, zvestoba nad izdajstvom, strpnost nad nestrpnostjo, ko pogum premaguje strah.

Tako prihajamo do pravice svobodne izbire in do možnosti za spraševanje vesti, ko se lahko in smemo odločati med dobrim in slabim, med prav in narobe, med zdravo pametjo in norostjo. Šele tako iz sveta slepil, potvorb, laži in zamolčanosti vstopamo v svet resnice, odpuščanja, sporazumevanja in sočutja.

Podobno kakor v dialektiki storilca in žrtve lahko obe vlogi igra v različnih položajih ista oseba, je zapletena dialektika poraza in zmage. PG je izpeljalo krvavo revolucijo in številne revolucionarne ofenzive. Vendar je revolucionarni projekt doživel poraz in skoraj nobenega od zgodovinskih ciljev ni dosegel: ni bilo ne svetovne proletarske revolucije ne zmage dialektičnega materializma, ni bilo niti enakosti niti bratstva, ne veljata več ne kult osebnosti niti diktatura ene partije, ni uspela ne samoupravna utopija, ne integralno jugoslovanstvo, ne neuvrščena tretja pot.

Po drugi strani pa lahko v vojni in revoluciji poražena protikomunistična stran s svojimi nosilci poudarja zgodovinsko upravičenost upora proti komunizmu in zagovarjanja neodvisne in demokratične Slovenije. Na izročilu upora proti titoističnemu totalitarizmu sta zrasli slovenska samostojnost in demokracija. Največji dosežek tako imenovanega pravega procesa v osemdesetih letih 20. stoletja je bilo soglasje o obsodbi zločina kot sredstva političnega boja in o pomenu nenasilja, demokracije, pravne države in spoštovanja človekovih pravic. Na tej podlagi je Slovenija dosegla neodvisnost z nekrvavo obrambno vojno leta 1991. To je izreden dosežek, posebno če primerjamo s tem, kako krvav je bil potem razpad Jugoslavije.

Dejstvo, da v Sloveniji ni bilo obračuna s komunističnimi zločinci in niti blažjih oblik lustracije vodilnih titoistov, kaže odpuščanjsko veličino predvsem slovenskega katoliškega prebivalstva. In to se je zgodilo ne glede na tranzicijske uspehe oziroma prednosti titofilnega tabora, kakor so ohranitev politične moči, nekaznovanje zločincev in ohranitev nekdanjih privilegijev. Na drugi strani pa se z neizpodbitnim dokazovanjem temeljnih dejstev počasi le vzpostavlja stanje, v katerem ni več mogoče enostransko in monopolno prisvajanje kolektivnega spomina.

Spominski spopadi v slovenski družbi so večkrat prenapeti, temeljna razmerja pa se kljub vsemu spreminjajo. Kdo bi si upal ob začetku delovanja komisij, ki so se ukvarjale s prikritimi morišči in grobišči, napovedati, da bodo raziskovalci vstopili v rov sv. Barbare? Kdo bi si upal napovedati, da bodo ob vseh odporih titofilne strani sto tisoči žrtev titoizma doživeli vsaj delno popravo krivic in da jim bo dano javno pričati o svojih usodah? Kdo bi si mislil, da bomo zbrali toliko podatkov o žrtvah titoizma in o njihovem uporju?

Vse to pa seveda ni dovolj, predvsem ne za ozdravitev pomembnega števila ljudi od strahu, od molka in od sramu. Zato tranzicija iz totalitarne družbe oziroma osvobajanje iz okovov zločinske polpreteklosti še zdaleč ni končano.

Naj z nekaj navedbami iz pričevanj v arhivu Komisije osvetlimo dolgoročne obremenitve tako posameznikov kakor družin kot nacionalne skupnosti in potrebo po ozdravitvi teh bremen.

*

»Vrsto let sem se zdravila pri psihiatru in hodila na razne terapije in jemala močna zdravila, to pa se dogaja tudi zdaj že nekaj časa, zdaj, ko pa to urejam, sem pa spet na tleh. Imela sem majhno plačo in tako je tudi z pokojnino, ampak mislim, da vseh težav ne more povrniti noben denar, predvsem pa ne zdravja, ki je načeto.

Ne vem pa, kaj bi lahko še opisala, ker sem mi zdi, da bi bilo še veliko za povedati, za kar sem vam vedno na voljo v upanju, da se mi ta stvar enkrat ugodno reši in mi vsaj malo potolaži vse moje žalostne trenutke življenja.«

(Arhiv 130-975/2009)

*

»Zaradi vsega trpinčenja je zbolela na živcih.«

(Arhiv 130-1399/2008)

*

»Ubili so ga brez sojenja. Jaz imam še danes psihične posledice mučenja naše družine.«

(Arhiv 714-01-2378/2001)

*

Zet priče »pa je napisal sodišču pismo, da naj mu ne pošiljajo več vabil, ker je bolan. Zaradi travm, ki jih doživlja v zvezi z vojno, se vedno pred problemi zasliševanja opija do onemoglosti. Zato sorodniki ne želijo, da se ga še kdaj vabi na zaslišanje.«

(Arhiv 130-102/2005)

*

»Še ob koncu življenja, ko je bil že zelo bolan, je morala biti tudi ponoči prižgana luč, saj je govoril, da ima grozne sanje in da žena sploh ne ve, kaj vse je moral on prestati med vojno in po njej.«

(Arhiv 130-1791/2008)

*

»Nazaj v Jugoslavijo je bil prepeljan 22. maja 1945. Najprej je bil v Šentvidu, kasneje je bil kot mladoleten prepeljan v Škofjo Loko, kjer je bil dva meseca. Na škofjeloškem gradu je bil med zasliševanju pretepan, imel je močan pretres možganov, bil je psihično totalno uničen. Čeprav je bil star le 16 let, so se zasliševalci udbe nad njim izživljali. Ker so pri njem našli oficirsko torbo domobranskega častnika, so upali, da bodo iz njega izvlekli kaj podatkov. 28. julija 1945 je bil izpuščen, oslabelemu, fizično izčrpanemu in zaradi grozot v zaporu psihično uničenemu, je domov prišel s pomočjo prav tako izpuščenega bivšega domobranca iz Lučen. Ker je bil povsem neprepoznaven, so ga starši prepoznali le po glaslu. Po vrnitve je eno leto potreboval stalno oskrbo in nego. Kljub temu pa je ostal psihično močno prizadet, doživljal je napade živčnega zloma (takrat se ni ničesar zavedal), pogosto ni nikogar prepoznal, podoživljal je zasliševanje in nasilje z zasliševanja na škofjeloškem gradu.

Tudi potem, ko je bil že poročen in imel dva otroka, je bil še velikokrat pretresen, govoril je o doživetih grozotah, jokal je za svojimi brati, sestrami in prijatelji, ki se po koncu vojne niso več vrnili domov. Ker je bil domobranec, ni imel možnosti za šolanje. Službo je iskal povsod, dobil jo je šele v Polhovem Gradcu na žagi. Vse to ga je zelo motilo, zaradi tega je bil v življenju velikokrat nezadovoljen, pripeljalo ga celo do tega, da si je ob psihičnem napadu in podoživljanju svoje grozne mladosti in takratnega bremena maja 1997 vzel življenje.«

(Arhiv 130-1175/2006)

5. Kršitve človekovih pravic

Skozi obravnavane tematske sklope in pripovedi preživelih ali sorodnikov ugotavljamo sistematične in dolgotrajne kršitve temeljnih človekovih pravic. Poudarjamo, da so PG med drugo svetovno vojno in komunistične oblasti po njej kar najhuje ogrožale temeljne pravice vse do poraza titoizma v Sloveniji leta 1990.

Pravica do življenja

Slovenski bratomorni spopad med drugo svetovno vojno in po njej je neposredno povzročil okoli 30 000 smrtnih žrtev, od tega jih je le četrtnina padla med vojno v medsebojnih spopadih oziroma so bili pobiti po zajetju (4800 žrtev iz vrst komunističnih enot in 2300 iz vrst protikomunističnih). Komunistična stran je med

vojno pobila okoli 4150 civilistov, protikomunistična okoli 600. Po vojni so titoiistične oblasti pobile več kakor 15 000 vojnih ujetnikov in civilistov. V partizanskih enotah so partizani sami pobili verjetno več tisoč partizanov. Sodno in zunajsodno pobijanje se je skoraj vsak dan nadaljevalo do začetka petdesetih let.

Pravica do hrane, zdravja in stanovanja

Lakota je bila zaradi kolektivizacije kmetijstva zlasti v začetku petdesetih let hujša kakor med vojno. Pomanjkanje vsega, od hrane do potrošnih dobrin in stanovanja, je bilo zaradi razrednega boja in nesposobnosti novih oblastnikov vseplošen fenomen dolga leta po vojni. (Dežman 2014b)

Tako med vojno kakor po njej so se dogajali pobegi in izganjanja prebivalstva. Nič manj kakor izgoni niso prizadele ljudi druge intervencije oblasti v zvezi s stanovanjskimi razmerami.

Število ilegalnih beguncev in ekonomskih emigrantov, ki je doseglo več kakor desetino prebivalstva, najbolje kaže stisko prebivalstva in njegovo nezadovoljstvo.

Človekova istovetnost – prepoved diskriminacije ter mišljenje in duhovnost – svoboda vesti in verovanja, pravica do šolanja

Nova revolucionarna družba je bila zgrajena na ideološki delitvi živih in mrtvih. Kakor so bili razdeljeni mrtvi, so bili na podlagi vojnih in razrednih vlog razdeljeni tudi živi. Sence prednikov so padale na potomce in narobe. Med mrtvimi je bilo brez pravice do groba in spomina več kakor 23 000 predvsem Slovencev, ki jih je med vojno in po njej pobila zmagovita komunistična stran, in več kakor 15 000 padlih slovenskih mobilizirancev v okupatorske armade (predvsem v nemško). Ker so zato oblasti preganjale tudi njihove sorodnike, je bilo prizadetih še vsaj nekajkrat več članov njihovih družin.

Število ljudi, ki jim je bilo preprečeno šolanje, ki so jim bile nedostopne mnoge službe (v šolstvu, upravi, vojski, policiji ...), ki jim je bil onemogočen karierni vzpon, je težko oceniti. Toda če upoštevamo, da so omenjene omejitve vsaj v neki meri veljale za domala vse verne ljudi, potem tovrstno oblastno zatiranje prizadene večino prebivalstva.

Pravica do zasebnega življenja

Titova Jugoslavija je bila od prvega do zadnjega dne policijska država. Nadzor nad posameznikom je zajemal tudi pravico oblasti do prisluškovanja, do nadzora pošte in do zasledovanja. Še v začetku sedemdesetih let je imela politična policija dosjeje za okoli 250 000 prebivalcev Slovenije.

Pravica do dela in varstvo lastnine

Komunistične zaplembe zasebnih podjetij in preganjanje zasebne gospodarske

pobude so uničili zasebno podjetnost in jo porinili med zaničevano in inkriminirano dejavnost. Ocene iz zadnjega obdobja druge Jugoslavije navajajo skoraj milijon brezposelnih v Jugoslaviji, nekako prav toliko pa fiktivno zaposlenih v Jugoslaviji in nič manj delavcev iz Jugoslavije na delu v tujini.

Prav tako je sistematično oviranje razvoja kmetijstva, ki je doseglo vrh s kolektivizacijo in zemljiškim maksimumom, dolgoročno pohabilo slovensko kmetijstvo.

Svoboda izražanja mnenj in politične pravice

Uničenje demokratičnih strank in preganjanje vsake možne opozicije sta bili stalnici režima. Verbalni delikt je obsegal vsakovrstno kritiko oblasti ali kritiko vodilnih vse do žalitve imena in dela Josipa Broza Tita tudi še po njegovi smrti.

Pravica do groba in do spomina

Pravica do groba in do spomina je še vedno v jedru tranzicijskih memorialnih spopadov. Že med drugo svetovno vojno so trupla žrtev revolucionarnega terorja skrivali. Po vojni so grobove nasprotnikov PG in žrtev titoizma sistematično uničevali. Prikrivali so jih tako domači kakor mednarodni javnosti. Prekopavali so celo že pokopane mrtve in jih zmetali neznano kam.

Pri presoji revolucionarnega procesa ne moremo razlikovati medvojnega in povojnega zunajsodnega umora ter medvojnega in povojnega revolucionarnega terorja. Vse to medvojno in povojno kapilarno nasilje ter medvojne in povojne laži in preostalo prekrivanje resničnosti so združeni v sistemsko načrtovano in režimsko enotno vodeno dogajanje. Govorimo o permanentni revoluciji in kot posledica tega o stalni in trajni škodi zaradi nje. Zaradi vsega so miti in tabuji titoizma temeljno nasilje nad resnico in zdravo pametjo, predvsem pa nad sožitjem, dialogom in sočutjem, saj delujejo dolgoročno in so zaradi svojega dolgoročnega vplivanja tudi samo dolgoročno ozdravljivi. Prizadenejo pa tako tiste, ki izvajajo teror in določajo ter varujejo tabuje, kakor tiste, ki so žrtve terorja in se morajo uklanjati tabujem.

6. Lažni izgovor: Nič nismo vedeli!

Dne 20. oktobra 1994 je bil na 21. seji parlamentarne Preiskovalne komisije o raziskovanju povojnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti zaslišan Mitja Ribičič, po drugi svetovni vojni drugi človek slovenske politične policije, pozneje pa notranji minister in predsednik jugoslovanske vlade.

Predsednik komisije Ignac Polajnar ga je vprašal: »Ali je vrh slovenske Ozne vedel za povojne množične poboje v Kočevskem Rogu, v Laškem, v Mariboru in še kje?«

Mitja Ribičič je odgovoril: »Ne.« (Ribičič 1994)

Bojan Polak je bil komandant slovenske divizije KNOJ, torej enot, ki so spomladi 1945 izvajale zunajsodne poboje, pa je dne 30. novembra 1993 pred isto komisijo odgovoril, da je o množičnih zunajsodnih pobojih iz leta 1945, ki so jih izvajale njegove enote, prvič slišal okrog leta 1953 (Polak 1994).

Maja 2005 so kriminalisti Ribičiča ovadili zaradi sodelovanja pri zločinih zoper človeštvo, vendar so nadaljnjo preiskavo preprečili s falzifikatom. »Glasom mape majorja Mitje« je zapis, po katerem ja Pavel Jamnik sklepal, da je o usodi zapornikov, ob katerih je ta zapis, odločal major Mitja Ribičič. Sodni senat je takšno sklepanje zavrnil. (Dežman 2007b)

Jamnik je opozoril, da je »glas mape« decembra leta 2005 takole ocenila zgodovinarica Ljuba Dornik Šubelj: »Glasom mape majorja Mitje« ali drugih pooblaščenecv ali organov najbrž pomeni, kdo je pregledal konkretni primer in ga odredil za vpis v register pripornikov.

Zanimiv preobrat v razumevanju termina »glasom mape« pa se pri Dornikovi zgodi štiri leta kasneje.

Dornikova je leta 2009 zagovarjala svojo doktorsko disertacijo Vloga Ozne za Slovenijo pri prevzemu oblasti 1944–1946. V njej na strani 168, v opombi št. 398, ko razlaga primer Viljema Brandla, »ki je bil vpisan v glavni register pod št. 957 dne 22. septembra 1945 in glasom mape majorja Mitje poslan 16. oktobra 1945 v taborišče Ozne«, zapiše: »Major Mitja je bil Mitja Ribičič, ki je kot eden od pomočnikov načelnika Ozne za Slovenijo pregledoval zbrana zaslišanja in predlagal postopke z aretiranimi.« /.../

Zapisi iste zgodovinarke o istem terminu, pa s tako različnimi pomeni. So vzrok strokovni in objektivni razlogi?« (Jamnik 2011) Dornik Šubljeva v objavi svojega doktorata ne odgovori na to Jamnikovo vprašanje (Dornik Šubelj 2013).

Dne 25. junija 1945 je podpredsednik jugoslovanske vlade Edvard Kardelj ukazal predsedniku vlade Ljudske republike Borisu Kidriču, naj pohitijo s »čiščenjem«, torej z množičnimi zunajsodnimi umori. Ta dan so odpeljali tudi skupino jetnikov, predvsem bolnikov, ranjencev in invalidov, in jih pobili v breznu Konfin I pri Grčaricah. Na seznamu je 88 žrtev in število žrtev je bilo potrjeno s prekopom leta 2006. Od 88 žrtev jih ima v arhivskih seznamih 86 zaznamke »glasom mape majorja Mitje«.

Ribičiča je na laž postavil kar njegov kolega v politični policiji Zdenko Roter, ko je opisal trojico, ki je pripravljala sezname za ubijanje: »O odmevnih vlogah M. R. (Mitja Ribičič; op. J. D.) v prvih povojnih letih v preiskovalnih postopkih in likvidiranih vrnjenih ali ujetih domobrancev On neposredno ne ve ničesar. Mu pa je pred svojim samomorom S. Vesel, mož Njene prijateljice Ljubice, zatrjeval, da sta bila skupaj v komisiji notranjega ministrstva, ki je leta 1945 selekcionirala ujete ali vrnjene domobrance. Komisijo naj bi vodil dr. V. Turnšek, takrat visok uradnik tega ministrstva. Razvrščanje in s tem tudi življenjsko usodo naj bi izvajali na podlagi »političnih karakteristik«, ki so jih dobivali iz okrajev oziroma občin.« (Roter 2013, 162)

Demonska mreža »bratstva krvavih rok« (Dežman 2005, 265), ki si deli soodgovornost za jugoslovanski genocid, tako seže od krajevnih pripadnikov »ljudske oblasti« do Josipa Broza. Čeprav kaže, da bodo titoistični zločinci ušli sodbi pravice, pa ne morejo uiti sodbi resnice. Danes je več kakor jasno, da sta tako Ribičič kakor Polak poveljniško soodgovorna za najhujši zločin na slovenskih tleh, in prav tako je jasno, da je ukaz za to pobijanje izdal Josip Broz Tito, tedaj totalitarni gospodar Jugoslavije. (Jamnik 2011; Dežman 2008)

Če smo opozorili, da v desetisočih vlog le redki vlagatelji omenjajo svojo krščansko vero, pa je v vlogah še manj govora o tem, kako so se vlagatelji in njihove družine obnašali do režima. Koliko so se prilagajali in koliko jih je prešlo na režimsko stran, bodisi pod pritiskom politične policije, bodisi zaradi drugih življenjskih stisk, bodisi zaradi partnerskih razmerij, bodisi zaradi oportunitizma ... Tako svetovnonazorske kakor ideološko-politične opredelitve, njihovo spreminjanje, opuščanje in ponovno prevzemanje so zanimivo vprašanje tako za tabor poražencev kakor za tabor zmagovalcev, predvsem pa tudi za vse sopotnike režima, ki so se morali prav tako nenehno (na novo) opredeljevati.

Vse to so preveč pomembna vprašanja, da bi jih lahko odmislili z »Nič nismo vedeli«.

7. Storilci in žrtve

Karel Cepl in Zdenko Zavadlav sta bila na Pohorju maja 1945. Cepl je bil eden od nesrečnikov, ki jih je Zavadlav vodil na Pohorje, da jih ubijejo. Cepl je pobegnil, bil aretiran, obsojen, dolga leta v zaporu, potem pa je svobodno zaživel na Zahodu. (Žajdela 1990; Zavadlav 1990) Zavadlav, nesojeni Ceplov krvnik, ki je bil kot politični policist gospodar nad življenjem in smrtjo, pa se je potem sam znašel v Ceplovi koži. Bil je žrtev zrežiranega sodnega procesa, obsojen na smrt, razbili so mu zakon.

Revizija partijskega pristranskega pisanja zgodovine pomeni, spoštovati žrtev kot žrtev in obsojati storilca kot storilca – pri tem lahko, enako kakor Zavadlav, ista oseba dobi tako vlogo storilca kakor žrtve.

S takšnim razumevanjem se pripovedi, ki so bile pisane v titoizmu, bistveno dopolnijo. Zgovoren je zgled Julke Napast, ki je bila leta 1947 vzgojiteljica v »mładinskem domu v Preddvoru, kjer je živelo okrog 120 otrok slovenskih Korošcev iz Avstrije, sirot brez staršev iz Bosne in Hercegovine in sirot vojvodinskih Nemcev. Nenavadna mešanica nacionalnosti, različnih običajev in navad je bila to, skupno jim je bilo le otroštvo brez otroštva.« Napastova posebej poudarja bosanske sirote, ki »so med vojno preživele strahote, ki bi še odrasle zrušile. Bili so priče požiganju, zverinskemu divjanju ustašev in esesovcev. Ni jih bilo malo, ki so jim pred očmi posilili matere, jim pobili vse najbližje«.

Ko so te sirote odpeljali na obisk k Josipu Brozu Titu na Brdo, je pozdravil samo Bosančke: »Zdravo, djeco! Iz Bosne ste došli u Sloveniju?« Broz se je pogovarjal z njimi, nato so otrokom ponudili slaščice, on pa je prisedel k vzgojiteljicam. O »otro-

cih vojvodinskih Nemcev je rekel: »Otroci niso krivi za ravnanja svojih staršev, tudi oni bodo zrasli v poštene državljane.« (Napast 1980)

Vendar prav enaka grozodejstva in prav enako uničenje družin kakor Bosančki so doživele nemške sirote iz Vojvodine. Toda nemških sirot titoizem ni imel za žrtve, ampak jih je obravnaval kot primerno snov za prevzgojo v državljane komunistične Jugoslavije.

Posledice raznarodovanja nemških sirot so se nenavadno jasno pokazale v Sloveniji v procesu detabuiranja zločinov titoizma. »Leta 2007 je bil za slovenski film leta razglašen dokumentarec Mirana Zupaniča *Otroci s Petrička*. V njem nastopajo sirote, ki so jim v zunajsodnih umorih ubili enega ali oba izmed staršev in so jih potem iz koncentracijskega taborišča na Teharjah premestili v otroško taborišče Pri Petričku. Med njimi so tako potomci nemških kot tudi slovenskih in mešanih zakonskih zvez. Govorili so slovensko, eden pa angleško.«

Tudi v dokumentarcu Jožeta Možine *Zločin*, ki ne zastara, je govor predvsem o preganjanju in pobijanju nemške manjšine. Pričevalci govorijo slovensko, živijo v Sloveniji. Dokumentarec je bil nagrajen z Jurčičevo nagrado.

Ko se spominjamo t. i. ukradenih otrok, ki so jih nationalsocialisti pobrali slovenskim staršem in jih poslali v ponemčenje, je toliko pomembneje, da se spomnimo tudi mnogih nemških otrok, ki so jim vzeli družine in materni jezik. Po oceni je bilo v Jugoslaviji tako raznarodovanih 18.000–20.000 nemških otrok. Vsi pa delijo usodo s tisoči sovrstnikov, ki so bili zaradi pobitih očetov, mater, drugih sorodnikov ali zaradi družbenega položaja svoje družine dolgoročno zapostavljeni, zasramovani, življenjsko vsestransko prikrajšani.« (Dežman 2012, 210–211)

Šele z izhodiščem, da je za celjenje ran treba združiti storilce in žrtve, lahko pogled iz zgodovinske preteklosti odpremo novi prihodnosti. To omogoča dialoški pristop, ki gradi na sprejemanju vseh prednikov, ki priznava vsem človeško dostojanstvo, ki skuša razumeti in sočustvovati. Šele tako ima vsak pravico povedati svoje in vzpostavljati medčloveško solidarnost, v kateri se povedano sliši in sprejema s sočutjem.

Takšen pristop bo omogočil nadaljnje spraševanje in odkrivanje zelo prefinjenih tabujev. Ko bomo enako gledali na sirote, ki jih je titoizem favoriziral, kakor na tiste, ki jih je odrival in zapostavljal, bomo lahko raziskovali, kakšna je dejanska razlika med usodami privilegiranih sirot in usodami sirot, ki so bile odrinjene. Potem se bomo lahko z enakim merilom vprašali, koliko enih in koliko drugih je zmoglo preseči izgubo najbližjih ter kako in zakaj jim je uspelo v življenju.

Država mora prispevati k vzpostavljanju dialoškega okolja z uveljavljanjem pravne kulture in z obsodbo vseh zločinov in zločincev. To v slovenskem prostoru za obravnavano totalitarno obdobje velja posebej za obsodbo zločinov zmagovite strani. Uveljavljanje in oblikovanje družbenih razmerij pravične in miroljubne prihodnosti od družbe zahtevata, da ne ščiti več storilcev, ampak jim sodi in vzpostavi ustrezne administrativne in upravne možnosti, zaradi katerih žrtev ne bo (več) preganjana, ampak zaščitena in odškodovana. Zato so primerjalne raziskave, v katerih nastopajo tako storilci kakor žrtve, toliko bolj pomembne. Temeljni dialog je treba vzpostaviti o tem, kdo je bil storilec in za kaj je odgovoren, in o tem, kdo je

bil žrtev in kaj je pretrpel. To velja posebej za družbe, ki so glede teh vprašanj tako razdeljene, kakor je slovenska.

Register žrtev vzpostavljamo ob zavedanju in sprejemanju dejstva, da je bil titoizem družba, v kateri so rasistično povzdigovali »novi razred« komunistične elite v položaj »rdečega nadčloveka«. Svoj položaj je ta družba utrjevala v krepitvi zavesti o svoji večvrednosti nad osovraženimi drugimi (Dežman 2009c). Zato je partijski svet temeljil na teoriji zarote, permanentne revolucije in državljanske vojne ter nenehnega »odkrivanja« notranjih in zunanjih sovražnikov. Takšni sovražniki so bili zunanji, recimo nacifašizem, kapitalizem/imperializem, stalinizem, slovenska politična emigracija; nacionalni, na primer nemška in italijanska manjšina, narodni sovražniki in izdajalci; razredni, denimo plemstvo, buržoazija, kulaki; svetovnonazorski, torej vere oziroma Cerkev; filozofski in kulturni, namreč idealizem, eksistencializem, subjektivizem, individualizem, jazz, rock in abstraktna umetnost. Drugi sovražniki so bili ideološki: konservativizem/klerikalizem, liberalizem, socialdemokracija in nacionalizem ter znotrajpartijski sovražniki: sektaši, informbirojevci, tehnokrati, nacionalisti in liberalci. (Dežman 2007a: 34)

Za preganjanje vseh teh sovražnikov je bil tako ali drugače zadolžen vsak član oblastne verige. Zato je pomembno določanje ravni odgovornosti oblastnega dela titoistične družbe oziroma vzpostavljanje odgovornosti storilcev, ki so v okviru izvajanja pooblastil ali pa tudi mimo njih viktimizirali svoje podložnike.

Jugoslovanska oblastna piramida ima na vrhu Josipa Broza Tita, pod njim pa je bila v najožjem krogu zagovornikov trde roke vrsta Slovencev, najbolj trdoživ je bil Edvard Kardelj, ki je domala edini iz kroga Titovih začetnih sodelavcev preživel vse čistke in ostal v najožjem oblastnem krogu.

Najožji elitni krog titoistov, ki je obvladoval Republiko Slovenijo, je bil predvsem krog voditeljev partije in politične policije.

KP/ZKS so vodili: Franc Leskošek (1937–1945), Boris Kidrič (1945–1946), Miha Marinko (1946–1966), Albert Jakopič (1966–1968), France Popit (1968–1982), Andrej Marinc (1982–1986) in Milan Kučan (1986–1990).

Za notranje zadeve so bili odgovorni: Zoran Polič (1945–1946), Ivan Maček (1946–1946), Boris Kraigher (1946–1953), Niko Šilih (1953–1953), Mitja Ribičič (1953–1958), Vladimir Kadunec (1958–1963), Riko Kolenc (1963–1966), Silvo Furlan (1966–1969), Silvo Gorenc (1969–1972), Marjan Orožen (1972–1978), Janez Zemljarič (1978–1980) in Tomaž Ertl (1980–1990).

Preizkusni kamen preverjanja dejanskega položaja, kam kdo sodi v različnih življenjskih položajih in obdobjih, so človekove pravice oziroma spoštovanje demokratske pravne države.

8. Terminologija

Pomembne težave in čeri se kažejo že na ravni pojmovnih opredelitev; priča smo nenehnim zadregam, kako razrešiti ta gordijski voz. Zgovorno nas na to

opozarjajo tujci. Tako je »samocenzurno« nedostopnost do bolečih tem označil tudi ameriški veleposlanik Joseph Adamo Mussomelli, ko je obžaloval, da mu ob prihodu v Slovenijo niso znali opisati ene temeljnih slovenskih družbenih, političnih, ideoloških in kulturnih zagat: »Mislim, da je bilo moje pomanjkanje znanja resnično strah vzbujajoče. Glede na to, da sem imel v Washingtonu več mesecev časa za poučevanje o Sloveniji, sem bil šokiran, kako malo so mi povedali. Še celo, ko sem prišel na svoje lastno veleposlaništvo, kjer ti dajo poročila o gospodarskem stanju v državi, o političnih strankah itd., mi niso hoteli dati poročila o spravi in o celotni situaciji glede druge svetovne vojne. Šlo je za podobno stvar, glede katere se pritožujem nad mediji – samocenzuro. Moje lastno veleposlaništvo je storilo isto – nihče se ni hotel dotakniti zadeve, preveč občutljiva je bila. To je ena izmed stvari, ki sem se je naučil – vso tragično zgodovino, ki sega v 40. leta. O tem ob prihodu in še kar nekaj mesecev po njem nisem vedel popolnoma ničesar.« (Sajovic 2013)

Natančnost in veljavnost pojmov, ki jih uporabljamo, sta ključni za nove vsebinske opredelitve in razlage. Pari svoboda – nesvoboda, demokracija – totalitarizem, brezpravje – pravna država, kršenje človekovih pravic – spoštovanje človekovih pravic, zaničevanje človekovega dostojanstva – spoštovanje človekovega dostojanstva in še drugi sami po sebi kažejo napetosti, ki se odpirajo ob pojmovnem razčiščevanju. Vsak se namreč lahko in mora vprašati, kaj mu pomenijo stalinizem, titoizem, totalitarizem, diktatura, državni terorizem, revolucija, državljanska vojna, razredni boj. Natančno preučevanje in premišljevanje teh pojmov nam odkriva stranpoti dosedanjih pomenov. Če vzamemo, da je bilo več kakor 30 000 neposrednih žrtev bratomornega obračuna, je pojem »narodnoosvobodilni boj« zavajajoč in prikriva osnovno dejstvo, da je bil temeljni spopad na Slovenskem državljanska vojna. Kot posledica tega pa potem revolucionarnega tabora ne moremo označevati zgolj kot narodnoosvobodilnega. S svojim terorjem je namreč na eni strani izzval državljansko vojno, na drugi strani pa z načinom upora proti okupatorju nenehno sprožal okupatorjeve skrajne maščevalne ukrepe – obenem zaradi svoje lastne vojaške nesposobnosti tudi verižne poraze partizanskih enot – in zahteval neizmerno velike izgube domačega prebivalstva.

Prav tako zavajajoč je pojem »osvoboditev«, s katerim so v sistemu ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil označevali komunistični prevzem oblasti po drugi svetovni vojni. Ne moremo namreč označevati kot »osvobodilnega« obdobja, v katerem so se dogodili najhujši zločini proti človečnosti in genocid. Prav tako ne moremo kot »osvoboditev« označiti dejstva, da je oblast v Sloveniji/Jugoslaviji prevzel totalitarni titoistični sistem.

Podobna pojmovna preverjanja in soočanja zahteva tudi večina drugih pojmov, ki sta jih iz aktualno-politične in ideološke rabe prevzeli strokovno okolje in javno mnenje. Vzemimo pojem »najbolj odprta meja v Evropi«: s tem so bile mišljene slovenske/jugoslovanske meje proti Zahodu. Kritično preverjanje tega pojma nam ponudi povsem drugačno pojmovno opredelitev dogajanja na tej meji, se pravi: »Slovenijo kot jugoslovanski berlinski zid«.

Pojem brez vsebine je bil tudi »ljudska oblast« (Šnuderl 1949). Da je to prazen pojem, s katerim so skušali komunisti legalizirati revolucionarni prevzem oblasti, nam kažejo podnaslovi knjig o ljudski oblasti Toneta Ferenca: *Država v državi, Narod si bo pisal sodbo sam, Mi volimo* (Ferenc T. 1985, 1987, 1991). Da bi bilo PG »država v državi«, je nesmiselna opredelitev, saj med vojno PG ni efektivno obvladovalo ozemlja niti ni izvajalo državnih oblastnih funkcij. Še bolj nesmiselna je skovanka »Narod si bo pisal sodbo sam«, saj je jasno danes, tako kakor je bilo takrat, ko je potekalo zasedanje Slovenskega narodnoosvobodilnega sveta pod tem geslom, da je bil to nasilni revolucionarni prevzem oblasti. Tretji podnaslov »Mi volimo« nazorno pokaže dejansko nasprotje med pojmom ljudska oblast in pojmom demokratična oblast. Pod »ljudsko oblastjo« se namreč nikdar ni zgodilo, da bi bile volitve svobodne in pluralne. Tako pojem »ljudska oblast«, kakor ga v skladu z oblastnimi naročili instrumentalizira Tone Ferenc, v bistvu pomeni izzivanje državljanske vojne, tiranijo, strahovlado, enopartijsko diktaturo, brezpravje, policijsko državo in sistematično kršenje človekovih pravic.

Eden najhuje okuženih pojmov je pojem »kolaboracija«, ki je bil namenjen označevanju in preganjanju cele vrste od sistema osovrženih državljanov. Dieter Blumenwitz poudarja, da »pojem ›kolaboracije‹ ne spada v besedni zaklad mednarodnega javnega prava. Gre za politični pojem, ki v svoji prvotni uporabi ni imel točno določenega pomena ali celo pomena kaznivega dejanja. /.../

Po koncu sovražnosti, delno že med vojno, je na osnovi očitka kolaboracije ob političnih »čistkah« po vsej Evropi praviloma prišlo do samovoljnega preganjanja domnevnih kolaborantov, vključno z njihovim fizičnim uničenjem brez sodne obsodbe, ki bi zadostila zahtevam pravne države. Vsebinska odprtost pojma »kolaboracija« je olajšala njegovo politično uporabo za izključitev politično drugače mislečih. /.../

Nesporno je, da so bili napadi partizanov, pa tudi Varnostnoobveščevalne službe (VOS), takšni napadi na pravno zavarovane interese prebivalstva, njihovo življenje, njihovo zdravje, njihovo lastnino in njihovo svobodo, da so izzvali pravico do silobrana. Posebno še akcije VOS-a, ki so bile torej napadi nedržavne organizacije, niso imele nobene pravne podlage in jih gre posledično obravnavati kot teroristična dejanja, ki so bila v nasprotju z mednarodnim pravom. Namenjeni so bili zastraševanju prebivalstva in uveljavitvi ciljev razrednega boja. Prebivalstvo je bilo zato brez nadaljnjega upravičeno, da se zavaruje s sestavljanjem samoobrambnih enot in se brani pred protipravnimi napadi komunistov.« (Blumenwitz 2005, 142)

Obveznosti vseh vojskujočih se strani v spopadu zaslužijo ocenjevanje po enakih merilih, na podlagi tedaj veljavnih pravnih predpisov – tako državnih kakor mednarodnih.

V titoizmu so obsojali tako imenovane kolaborante, češ da so sodelovali z okupatorjem, obenem pa so pozabili, da so prav komunisti do 22. junija 1941 kolaborirali s prav tem okupatorjem v skladu s paktom Ribbentrop-Molotov. Prav tako se titoizem po načinu prevzema in ohranjanja oblasti vsaj v svoji trdi stalinistični fazi, ki je trajala več kakor desetletje po drugi svetovni vojni, ne razlikuje od faši-

stičnega in nacionalsocialističnega okupacijskega sistema. Torej so bili ljudje, ki so sodelovali s totalitarnim titoizmom, prav tako obsodbe vredne kolaboranti. Pri tem protikomunistična kolaboracija z okupatorji ni sprejemala programskih ciljev okupatorjev, ampak je bil njen osnovni cilj obramba pred stalinistično okupacijo. Kolaboracija PG s stalinizmom pa je sprejemala programske cilje stalinizma in jih uveljavljala z vsemi sredstvi – od ideologije do terorja.

Širok spekter pojmovnega raziskovanja nam ponuja tudi povojno obdobje. Dialoški izzivi se kažejo skoraj ob vsaki opredelitvi oziroma samoopredelitvi po volji oblasti, ki so jo potem prevzeli servilni mediji in znanstveniki.

Povojna leta označujejo za leta »obnove«, čeprav je bilo to bolj obdobje uničevanja kakor obnove. Govorimo o revolucionarnih procesih doseganja končnih ciljev državljanske vojne in o vzpostavitvi številnih front razrednega boja in svetovnonazorskega spopada. Kaosu vojnih časov so stalinisti dodali še svoj revolucijski kaos in destrukcijo.

Pojem »industrializacija« povzema tudi to, da so gradili državno industrijo na račun uničenega zasebnega podjetništva. Pojem »socialistična politika na vasi« pomeni vzpostavljanje državnih kmetijskih posestev oziroma kolhozništva na račun uničenja zasebnega kmeta, obenem pa vsiljeno mobilizacijo delovne sile s kmetov v tovarne. Pojem »proletariat« je prav tako nedorečen, veže se predvsem na izhodiščni cilj komunizma, na »svetovno proletarsko revolucijo«. Na zaplenjenem premoženju podjetnikov, meščanov, kmetov, Cerkve in veleposesti naj bi se gradila družba s proletariatom kot izvoljenim ljudstvom. Dejansko pa je manjšinski komunistični »novi razred« izkoriščal večino podložnikov oziroma so zaradi komunistične vladavine živeli slabše kakor njihovi proletarski sodobniki v zahodnih demokracijah v kapitalizmu.

Eden osrednjih kultov titoizma je bilo tako imenovano »prostovoljno delo«, »udarništvo« (Dežman 2014). Vendar pa je bilo pod to propagandno kuliso skrito tisto, kar Zdenko Zavadlav označuje kot »sužnjeposestniško socialistično gospodarstvo« (Zavadlav 2005). Dobršen del tako imenovanih prostovoljcev so bili vojni ujetniki in zaporniki, verjetno je bila večina »prostovoljnega« dela opravljena na ukaz oblasti oziroma je bilo prostovoljno delo pogoj za nadaljevanje šolanja in podobno.

Za razumevanje povojnega časa je zato bistvena umestitev titoističnega modela vladanja v vsebinske, pojmovne in interpretativne modele, ki veljajo za druge totalitarizme. Le na tej podlagi lahko razumemo temeljno razliko med totalitarnim in demokratičnim sistemom. Samo tako lahko pojasnimo pojme, kakor so revolucionarni teror, državni terorizem, sistem taborišč (od uničevalnih, koncentracijskih, do delovnih), politična policija – policijska država itd. Le tako se lahko vzpostavi dialoško omrežje tehtanja ustreznosti pojmovnih umestitev. V slovenskem prostoru pomeni tovrstno pojmovno opredeljevanje prestavljanje meje med ohranjanjem mitov in tabujev na eni in njihovo razgradnjo na drugi strani.

9. Kronologija

Časovni mejniki, na katerih je bila zgrajena titoistična indoktrinacija, so bili vgrajeni tudi v praznično leto LR/SR Slovenije. Dan OF, praznik dela, dan varnosti, dan borcev, dan vstaje, dan republike, dan JLA in brezštevilni prazniki občin, krajevnih skupnosti, gospodarskih organizacij in ustanov so bili večinoma določeni v čast komunistične zmage, revolucije, oboroženih sil, policije in herojev. Nekaj datumov, na katerih je temeljil sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, je v samostojni in demokratični Sloveniji postalo za titofile nesmiselnih in celo motečih, zlasti če so na njih gradili kult revolucije. »Revizija« je bila proces, v katerem so titofili temeljito »revidirali« sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, da bi ustrezal njihovim potrebam in interesom v tranziciji.

Kakšno je bilo razmerje med »revolucijo« in »narodnoosvobodilno borbo« v titoizmu, je vidno v razliki med majhnostjo spomenika, posvečenega ustanovitvi Protiimperialistične fronte (ki se je pozneje preimenovala v Osvobodilno fronto), in velikostjo spomenikov revolucije v Ljubljani, Kranju, Mariboru, Trbovljah, Zagorju, Ribnici in drugje. Spomenik, posvečen lažnemu datumu ustanovitve OF, ki stoji pred nekdanjo Vidmarjevo hišo, je neskončno majhen in nepomemben v primerjavi s spomenikom revolucije na Trgu revolucije, danes Trgu republike. V samostojni in demokratični Sloveniji je namreč stalinistična revolucija titofilom moteča in je ne omenjajo več. Zato so simbolna teža prestavili na tako imenovani dan upora proti okupatorju, ki pod drugim imenom skuša vzpostaviti kult OF in NOB.

Z ustanovitvijo KP Slovenije na Čebinah aprila 1937 je stalinistična generacija slovenskih komunistov začela svoj pohod na oblast. Tudi slovenski komunisti so se držali pakta Hitler-Stalin, ki ga je bilo konec z nemškim napadom na SZ dne 22. junija 1941. To je za jugoslovanske komuniste pomenilo tako upor kakor revolucijo. S svojim terorjem nad sonarodnjaki so izzvali državljansko vojno. Za zloglasni vrh te krvave poti na oblast imamo lahko Kardeljev ukaz Kidriču dne 25. junija 1945, naj pobijejo kar največ tistih, za katere je komunistično vodstvo določilo, da jih je treba pobiti.

Če so nekoč označevali kočevski proces septembra 1943 za ključni mejnik v razvoju revolucionarnega sodstva, je bolj primerno, če kočevski proces opredelimo kot prvi slovenski stalinistični proces, ki uvaja poznejše brezpravje. Sočasno zunajsodno pobijanje več kakor 700 vojnih ujetnikov in civilistov po kapitulaciji Italije do konca leta 1943 je bil najhujši bratomorni zločin med drugo svetovno vojno. Če je bila partijska konferenca na Cinku leta 1942 programska priprava na množična pobijanja, potem je zgoraj omenjeno pobijanje začetek praktične priprave na množične povojne umore.

Kronološka revizija zadeva tudi 15. maj 1945. Ta dan je bil mistificiran kot dan zadnjih bojev v drugi svetovni vojni v Evropi, ki naj bi potekali na slovenskih tleh. Vendar je zmagovita komunistična stran šele potem krenila v ofenzivo za doseganje končnih ciljev državljanske vojne. To nam dokazujejo ugrabitve in umori ugrabljenih med navzočnostjo Jugoslovanske armade v Avstriji in v Italiji, množično zunajsodno pobijanje vojnih ujetnikov in civilistov spomladi 1945 in nekaterih skupin vse do začetka petdesetih let v Sloveniji in v Jugoslaviji.

V letih po drugi svetovni vojni so kronološke prelomnice, ki so povzročile viktimizacijo različnih skupin žrtev titoističnega nasilja, zelo raznolike. Skupno jim je izhodišče, da je režim s svojo ideologijo in njenim nasilnim uveljavljanjem »predestiniral« ljudi za žrtve, oziroma drugače rečeno, silil jih je, da so v boju za obstanek nenehno tvegali, ali bodo morda obsojeni, izsiljevani, poslani na suženjsko delo ter življenjsko ogroženi in ovirani. Prestopanje dotedanjih etičnih in civilizacijskih meja, ki jih je v svoji ideološki prenapetosti in nasilju uveljavljal režim, je spodbujalo ljudi v upor, tudi množičen »upor z nogami«, se pravi: v bežanje prek meje na Zahod.

Leto 1948 naj bi s sporom Stalin-Tito pomenilo prelom jugoslovanskih komunistov s stalinističnim modelom. Dejansko je šlo za Titovo izključitev, namesto destalinizacije pa je Tito za nekaj let uvedel najhujše stalinistične prakse v Jugoslaviji. Tudi uvedba samoupravljanja (1950) v totalitarni strukturi jugoslovanske družbe ne pomeni prelomnega slovesa od totalitarnih praks, saj titoizem ohrani značilnosti totalitarnega sistema.

Tako kakor pri terminoloških določilnicah je tudi pri kronološkem razvrščanju pomembno, da ne ločujemo vojnega in povojnega časa. Temeljne značilnosti medvojnega revolucionarnega terorja se organsko nadaljujejo oziroma jih samo nadgradijo v povojnem času. Številni revolucionarni, razrednobojni in drugi ukrepi so določali žrtvene skupine. Tako je bil en krog žrtev določen z zaplembami premoženja in z dušenjem zasebne gospodarske pobude, drugi z obveznimi oddajami in s kolektivizacijo pri kmetih, tretji s preganjanjem raznih »izdajalcev«, »sovražnikov ljudstva«, »razrednih sovražnikov« itd., to pa je pomenilo tudi zatiranje demokratične opozicije in svobode mišljenja nasploh. Med žrtvami so bili celo sami akterji režima, zlasti tako imenovani informbirojevci, veliko je bilo tudi drugih žrtev številnih čistk v partiji.

Različne skupine žrtev imajo svoje kronološke ritme. Pri beguncih in izgnancih imamo skupine, ki so bežale oziroma so bile izgnane z domov že med drugo svetovno vojno, potem tiste neposredno ob koncu vojne maja 1945 in tiste po vojni vse do začetka šestdesetih let, ko so Jugoslovani dobili potne liste. Obstajajo razlike med slovenskimi protikomunisti in drugimi slovenskimi begunci pred komunizmom in pripadniki nemške in italijanske manjšine. Pri nemški manjšini jih je verjetno manj kakor polovica bežalo že pred vojno oziroma ob koncu vojne, okoli 16 000 so jih izgnali do začetka leta 1946. Pripadniki italijanske manjšine so bežali postopno po koncu vojne, večina jih je optirala za Italijo ob podpisu londonskega sporazuma leta 1954.

Begu pred komunizmom zaradi državljanske vojne so se v prvih petnajstih letih po vojni ob političnem motivu vse bolj pridruževali tudi ekonomski razlogi. Vse več ljudi je bežalo zaradi bede v Jugoslaviji. Več kakor 30 000 prebivalcem Slovenije so pobeg preprečili, aretirane so, glede na obdobje, v katerem so bili ujeti, obsojali na različno dolge kazni.

Nekateri politični emigranti so se leta 1946 in pozneje vrnili v Jugoslavijo, mnogi pa so šele po dolgih letih obiskali domovino, nekaterim je bilo to prepovedano

do razpada titoizma. Posebej velja omeniti ločene družine, ki so se lahko združile šele po letu 1954. Večinoma so maja 1945 bežali očetje sami ali z nekaj družinskimi člani, preostanek družine, zlasti žene in otroci, pa so prišli za njimi predvsem leta 1954/1955.

Zrežirani politični sodni procesi z obsodbami na smrt, z zaplembami premoženja in z dolgoletnimi obsodbami na prisilno delo so potekali predvsem prvih pet let po drugi svetovni vojni. Pošiljanje na »prostovoljno« delo je imelo različne oblike, za suženjsko delo je bilo določenih mnogo tistih, ki so jih obsojali pred sodišči. Posebno oblastno izživljanje je bila formula 3 + 24, ko je sodnik za prekrške osebo obsodil na tri mesece poboljševalnega dela, krajevna oblast pa jo je označila za teže popravljivo in je dodala še dve leti družbenokoristnega dela. Številne vloge odkrivajo valove nasilja v vojski, posebno v času informbiroja in nad verniki, zlasti duhovniki. Faze boja proti veri in Cerkvi so prav tako poznale različne stopnje nasilja in pritiska (podobno kakor razredni boj) in so bile v različnih obdobjih del »permanentne revolucije«.

Našteli smo le nekaj fenomenov in procesov, ki še čakajo na točnejšo kronološko umestitev.

10. Topografija

Tako kakor pojmovne opredelitve in umestitve v času so zamegljene tudi prostorske razporeditve viktimizacije žrtev titoizma. Včasih naj ne bi po eni strani nič vedeli, pa se na drugi strani skrito razodeva kot nadvse odkrito. Ali ni bilo povojno množično zunajsočno pobijanje v Kočevskem Rogu razglašeno sredi Ljubljane s tem, da je bila nekdanja Domobranska ulica preimenovana v Roško? Domobranci so bili pobiti v Rogu, torej je bilo preimenovanje Domobranske ulice v Roško jasno sporočilo o tem, kje so bili pobiti domobranci. Ta zaukazana nevednost in vsevednost o zločinu je ustrahovala s sporočilom: če nas ne boste ubogali, lahko Kočevski Rog spet postane prostor, kjer bo vsemogočna oblast obračunala z upornimi podložniki!

Tabuirana smrt, tabuirane žrtve, tabuirana morišča in grobišča bodo še dolgo zaposlovali generacije pravnikov, kriminalistov, zgodovinarjev, arheologov, konservatorjev, teologov, filozofov, antropologov, terapevtov, umetnikov, politikov, civilnodružbenih pobudnikov in mnogih drugih. Tako je pod pojmom »prikrita grobišča« v tem trenutku v javni rabi predvsem seznam okoli 600 registriranih morišč in grobišč iz vojnega in povojnega časa, v katerih so PG med vojno in titoistične oblasti po vojni pobijali vojne ujetnike in civiliste. Praviloma naj v registru vojnih grobišč ne bi upoštevali grobov posameznih žrtev, vendar je topografsko raziskovanje gledalo tudi za takšnimi grobovi. In prav pozabljeni grobovi posameznih žrtev so kategorija, ki pri topografski raziskavi še zdaleč ni obdelana. To so grobovi posameznih žrtev tako iz vojnega iz kakor povojnega časa. Največje skupine takšnih grobov, ki jim država Slovenija še ni posvetila ustrezne pozornosti, so grobovi Slo-

vencev, padlih kot mobiliziranci v italijansko, nemško in madžarsko vojsko. Govorimo o več kakor deset tisoč padlih oziroma v ujetništvi ubitih in umrlih mobilizirancev v nemško vojsko, nekaj tisoč v italijansko in vsaj nekaj sto v madžarsko.

Poleg tabuiranih žrtev so bili tabuirani tudi morilci. Vsaka tabuirana žrtev ima ob sebi tudi tabuiranega storilca. Omenili smo pričevanji Mitja Ribičiča in Bojana Polaka pred Polajnarjevo parlamentarno preiskovalno komisijo, ki ju lahko označimo za laganje, zavajanje in sprenevedanje. Vemo, da so v rovu sv. Barbare v Hudi jami pobijali tudi slovenski knojevci. Nastanjeni so bili v gostilni v Laškem in tam so ljudem pripovedovali o svojem krvavem početju. Viri vedo povedati, da so v KNOJ kaznovali moštvo, če je razkrivalo skrivnosti pobijanja. Nedvomno sta tako pobijanje kakor skrivanje zločina potekali pod poveljstvom Bojana Polaka, ki je načeloval slovenski diviziji KNOJ. Topografijo enot Ozne in KNOJ bo treba dopolniti s topografijo organov ljudske oblasti, ki so soodločali tako pri odločitvah o pobijanju svojih sokrajanov kakor tudi sodelovali pri izvedbi pobijanja in zlasti pri tabuiranju prikritih morišč in grobišč.

Topografija ubijanja in drugih incidentov na mejah bo poleg verjetno celo več kakor tisoč ubitih ilegalnih prebežnikov pokazala tudi tisoče sosterilcev. Na mejah proti Zahodu je bilo vedno nekaj tisoč vojakov obmejnih enot, policije in ovaduhov politične policije. Pri zločinu so sodelovali tudi preiskovalni sodniki, tisti, ki so pokopavali žrtve, in drugi.

Poleg topografije tabuirane smrti bodo nastajale še številne druge topografije tabuiranega titoističnega terorja: topografija zaporov, koncentracijskih in delovnih taborišč; topografija kmečkega trpljenja in topografija ropanja oziroma zaplemb premoženja v različnih oblikah, ki bo zajemala tako medvojno partizansko plenjenje kakor tudi povojne agrarne reforme, sekvestracije, nacionalizacije, obvezne oddaje, davčni primež itd.

Posebna topografija bo topografija protikomunističnega upora, tako oboroženega upora kakor drugih oblik, od bežanja čez mejo oziroma zunanje emigracije do različnih oblik pasivnega upora in notranje emigracije. Podobno so raziskali upor v baltičkih državah (Anušauskas 2006).

Popis žrtev vojne in revolucije nam pove, da je bilo več žrtev tam, kjer je divjala državljanska vojna. Tako je bilo na območju Ljubljanske province kar 9,5 odstotka smrtnih žrtev med prebivalstvom. Ponekod je bilo mrtvih celo dvakrat več. V občini Sv. Vid pri Cerknici jih je bilo od 988 prebivalcev mrtvih kar 215 ali 21,7 odstotka prebivalstva, v občini Begunje pri Cerknici pa je bilo od 1776 prebivalcev smrtnih žrtev 329 ali 18,5 odstotka prebivalstva (Okoliš 1996).

Drug podatek nam pove, da je bilo v jedrnem območju državljanske vojne med vojaškimi žrtvami več vojakov protikomunističnih enot kakor vojakov partizanske vojske. Podatki o tem, da je mnogo partizanov iz drugih pokrajin izgubilo življenje na Dolenjskem in na Notranjskem, in o tem, da so primorske, gorenjske in štajerske mobilizirance množično pošiljali kot okrepitve v boj proti protikomunističnim enotam na Notranjsko in na Dolenjsko, nam govore o tem, kako so komunisti mobilizirali celo Slovenijo, da bi premagali središče protikomunističnega upora v Ljubljanski provinci. Ker jim med vojno to ni uspelo, so se po vojni znesli nad vojnimi ujetniki.

Po vojni so na območju Ljubljanske province pobili toliko moških, mnogo nosilcev protikomunističnega upora pa je pobegnilo v tujino, da tam protikomunističnega upora po vojni skoraj ni bilo čutiti. Težišče upora se je takrat preneslo na Štajersko in v Prekmurje, kjer so se upirali predvsem kmetje.

11. Genocid kot socialna smrt

Razvrščanje dogodkov v času in prostoru nam odkrije, kako se žrtvam zaradi logike državljanske vojne in razrednega boja, pa tudi zaradi logike kolektivnega kaznovanja travmatski dogodki vrstijo v sosledju umor – rop – preganjanje – diskriminiranje in drugo. Skupaj s temi sosledji nastopajo nepredstavljive travmatske koncentracije, katerih posledice segajo vse do današnjega dne.

Čeprav smo obravnavali le nekaj tematskih polj in še ta le delno, nas ugotovljeno opozarja, da je obseg vprašanj in problemov izjemen. Pomembno področje prihodnjih raziskav si lahko najbolj nazorno predstavljamo z indikativno tabelo o Lemkinovi razširjeni zasnovi genocida in ob umestitvi titoizma vanj (tabela 28), ki ponazarja stališče Bojana Žalca o genocidu kot socialni smrti (Žalec 2013).

Družbeno okolje – zgodovinsko	Fašizem, nacionalsocializem, stalinizem, titoizem, železna zavesa in informburo
Pogoji, ki vodijo v genocid	
Fanatizem (verski, rasni)	Leninizem – stalinizem
Iredentizem (nacionalne težnje)	Nacionalni komunizem
Socialna ali politična kriza in sprememba	Vojna, revolucija, protirevolucija, državljanska vojna
Ekonomsko izčrpanja (npr. suženjstvo)	Razredni boj
Kolonialno širjenje ali vojaško podjarmljenje	Svetovna proletarska revolucija
Dosegljivost žrtve	Totalitarizem, državni terorizem, policijska država
Razvoj genocidnih vrednot v skupini, ki izvaja genocid (zaničevanje tujcev itd.)	Ofenzive proti notranjim in zunanjim sovražnikom
Dejavniki, ki slabijo žrtve	Ne poznajo agresorja, kolaboracija
Metode in tehnike genocida	
Telesne	
Masaker in pohabljanje	Zunajsodni in sodni umori, mučenje
Odvzem prehrane (stradanje, izpostavljanje nevarnosti itd. – pogosto z deportacijo)	Zapori, taborišča, obvezna oddaja
Suženjstvo – izpostavljanje smrti	Suženjsko delo
Biološke	
Ločitev družin	Politična emigracija, zaporniki, svojci žrtev titoizma
Sterilizacija	
Uničenje zarodkov	Splav
Kulturne	
Oskrumba in uničenje kulturnih simbolov (knjige, umetnine, verske relikvije itd.)	Gradovi, verski objekti, knjige, boj proti veri in Cerkvi
Plenjenje	Konfiskacije, sekvestracije, nacionalizacije
Uničenje kulturnega vodstva	Umori, zrežirani sodni procesi, politično-policijski pregoni

Uničenje kulturnih centrov (mesta, cerkve, samostani, šole, knjižnice)	Proletarizacija, ateizacija, industrializacija
Prepoved kulturnih aktivnosti ali vedenjskih vzorcev	Tabuji titoizma, boj proti veri in Cerkvi, proti olik in omiki
Nasilne spreobrnitve	Da
Moralni propad	Korupcija, privilegiji novega razreda
Genocid – odgovornost	
Naklep	Da
Motivacija	Da
Demoralizacija	Da
Odnos do žrtev	Da
Nasprotovanje genocidu v skupini, ki izvaja genocid	Ne
Propaganda – racionalizacija zločina	
Sklicevanje na splošno prepričanje in nestrpnost; sejanje razprtij (deli in vladaj!)	Da
Napačen prikaz in prevara	Da
Zastraševanje	Da
Odgovornost žrtev	
Aktivna	
Podložnost; politična podrejenost	Da
Pobeg (samomor, skrivanje itd.); asimilacija	Da
Prikrivanje; upor	Da
Emigracija (načrtovana); demoralizacija	Da
Pasivna (čustvena, razumska)	
Teror	Da
Razumevanje genocidneža in njegovih zločinov	Da
Odgovornost zunanjih skupin	
Nasprotovanje genocidu	Da
Brezbrižnost do zunanjih skupin	Britanska prevara v Vetrinju, SZ kot agresor
Opravičevanje zunanjih skupin	Da
Sodelovanje v zunanjih skupinah	Da
Demoralizacija (izkoriščanje genocidnega položaja)	Da
V strahu kot možna žrtev	Da
Posledice	
Kulturne izgube	Da
Spremembe prebivalstva	Da
Gospodarski nered	Da
Materialno in moralno poslabšanje	Da
Politične posledice	Da
Družbene in kulturne posledice	Da

Tabela 1: Lemkinov razširjeni koncept genocida (Docker 2008) in umestitev titoizma vanj

12. Prihodnost zgodovine zločinov titoizma

Ob raziskavi arhiva Komisije in med predstavitvijo izbranih vsebin se zavemo: zgodovinski obseg zločinske dediščine titoizma je tolikšen, da še nimamo pregleda niti nad količinskimi obsegi in razmerji. Še manj lahko napovemo vsa možna raznolika vprašanja, ki jih spodbujajo metode kakovostnega raziskovanja.

Za načrtovanje nadaljnjih raziskav je bistveno pomembno zavedanje odgovornosti, ki nam jih tovrstno raziskovanje nalaga. Z njim vstopamo v številne še nerazrešene odnose, tako znotraj Slovenije kakor mednarodno. Eden takšnih je odnos slovenske družbe do nepokopanih žrtev titoizma; še vedno sproža številna nasprotja med varuhi tabujev nad tem zločinom in tistimi, ki odkrivajo resnico, obsojajo zločince in sočustvujejo z žrtvami.

V te odnose vstopamo tudi z raziskavo usod v arhivu Komisije, saj so najštevilnejši med vlagatelji zahtevkov na Komisijo prav sorodniki žrtev množičnih povojnih zunajsodnih umorov. Številni med njimi ne vedo, kje in kako so bili umorjeni njihovi najbližji. Odkrivanje bolečin svojcev nepokopanih žrtev je poziv odgovornim, da podprejo nadaljevanje raziskav in urejanja grobišč z ustreznim mnenjsko in pro-računsko podporo. Prav tako se ob odkrivanju zapletenih in travmatičnih odnosov med živimi in mrtvimi zavemo, kako pomembno je, da pri raziskavi prikritih morišč in grobišč sodeluje država z organi pregona in s sodstvom. Enako ključno je, da se v raziskavah povezujejo različne stroke: pravniki, kriminalisti, zgodovinarji, arheologi, antropologi, sodni medicinci, varuhi dediščine in muzealci. Vsi dejavniki, ki so do žrtev in do njihovih svojcev dobronamerni, delujejo pod skupnim imenom, da je vračanje človeškega dostojanstva mrtvim tudi vračanje človeškega dostojanstva njihovim svojcem in družbi v celoti.

Izredna zapletenost v tej raziskavi obravnavanih vsebin kaže tudi, da odkrivanje zločinov in posledic zločinskega delovanja titoizma, pa tudi različnih oblik upora proti njemu zahteva vključevanje in sodelovanje najrazličnejših strok.

Vsa ta spoznanja z različnih strokovnih zornih kotov so lahko izhodišče za vstop teh vsebin v javnost, v razpravo in v mnenjske in politične razprave. S tem spodbujajo ključne tranzicijske spremembe, od katerih je odvisno, ali se bo slovenska tranzicija iz nasilne in konfliktno preteklosti uspešno sklenila s prehodom v nenasilno in strpno sožitje.

Slovenska država in politika še nista bili zmožni z dejanji zakonodajne, izvršne in sodne oblasti sprejeti državotvornih odločitev, s katerimi bi obsodili zločine titoizma. Prosesi tranzicijske pravičnosti potekajo v nenehnih spopadih med tifofilnimi političnimi silami, ki zavirajo obsodbo zločinov in zločincev ter preprečujejo, da bi žrtve dobile ustrezno odškodnino, in tistimi, ki kritično obsojajo zločine titoizma in njihovo uničevalno dediščino, sočustvujejo z žrtvami in jim pomagajo.

V tem procesu imajo pomembno vlogo tudi številni drugi dejavniki, od umetnosti in medijev do raznih ustanov in pobud civilne družbe. Zlasti v civilni družbi se odpirajo številne možnosti za razvoj strokovnih, političnih in civilnodružbenih pobud in delovanj. Omenimo, da država sama v sedanji krizi in ob sedanjih raz-

merjih moči ne bo zmogla urediti prikritih morišč in grobišč, zato so pomembni pozivi in pozitivni odzivi občin, župnij, ustanov civilne družbe in državljanov k temu, da sami prispevajo k odkrivanju in urejanju prikritih množičnih grobišč.

Slovenska izkušnja je mednarodno zanimiva in mednarodnim javnostim velja ponuditi čimveč različnih podatkov in prevodov in jo seznanjati s položajem v Sloveniji. Prav tako naj v slovensko okolje vstopi čimveč različnih mednarodnih vsebin in načinov delovanja. Poznamo različne strokovne pristope k raziskavi dogajanja v primerljivih okoliščinah, predvsem pa vemo za upoštevanje evropskih usmeritev pri soočanju z zločinsko dediščino totalitarnih režimov. Pri preseganju pogosto pretiranega samopomilovanja in neprimerne poudarjanja domnevne slovenske enkratnosti in neponovljivosti nam lahko pomaga spoznavanje izkušenj družb s podobnimi skrajnimi zgodovinskimi bremenami tako v Evropi kakor na drugih celinah.

Prav v območju Alpe-Jadran, ki je po razpadu habsburške monarhije od leta 1918 izredno obremenjeno s skrajnimi izbruhi nasilja, s pregretimi nacionalizmi in s tremi totalitarizmi, nam tovrstna izmenjava podatkov in izkušenj ponuja možnost za vzpostavitev zavezništev, ki proti nasilju in nestrpnosti uveljavljajo nenasilje in strpnost.

Posebno stičišče in žarišče družbenega presnavljanja zgodovine so spominski dnevi in obletnice. Svet in z njim tudi Slovenija z letom 2014 vstopa v nekajletno spraševanje o pomembnih zgodovinskih prelomih 20. stoletja. Za slovensko okolje so v naslednjih letih posebej pomembne obletnice 2014 – stoletnica začetka prve svetovne vojne in petindvajsetletnica ustanovitve Demosa, 2015 – stoletnica začetka bojev na soški fronti, sedemdesetletnica konca druge svetovne vojne, množičnih zunajsodnih povojnih umorov in prihoda totalitarnega titoizma na oblast, petindvajsetletnica prvih demokratičnih volitev in zmage Demosa ter plebiscita o samostojnosti Slovenije, 2016 – petindvajsetletnica nastanka samostojne, demokratične Republike Slovenije in vojne za obrambo Republike Slovenije, 2017 – stoletnica konca bojev na soški fronti, 2018 – stoletnica konca prve svetovne vojne in nastanka prve slovenske vlade. Ob vseh teh obletnicah se ponujajo številne priložnosti za državo, strokovne elite, civilno družbo in za druge dejavnike, da preoblikujejo kolektivni spomin in utrdijo Slovenijo kot demokratično, pravno, na spoštovanju človekovih pravic temelječo državo.

Obletniško obeleževanje zajema številne ravni države, politike, vzgoje in izobraževanja, oblikovanja spominske krajine, znanosti, umetnosti in mednarodnih odnosov, predvsem pa daje številne priložnosti za usposabljanje v enakopravnem, svobodnem in ustvarjalnem dialogu.

S prisposodbo bi tovrstno presnovo slovenske družbe označil z geslom: Miti in tabuji padajo – učimo se dialoga. Prav izkušnje žrtev titoizma, ki so zbrane v arhivu Komisije, in tudi tisto, kar moramo še bolj celovito spoznati, ovrednotiti in kritično presoditi, nas prepričajo, da sta za uspešno slovensko tranzicijo potrebni prenovljeno medsebojno spoštovanje in sporazumevanje.

Točka obrata od slavljenja nasilne revolucije k spoštovanju mučencev in junakov nenasilja je odločitev za raziskovanje in priznavanje različnih oblik odpora proti

titoizmu. Junaštvo žrtev titoizma lahko dojamemo šele, ko začnemo dojemati njihovo uporništvu. To se je začelo že z bojem za obstanek, ki se je izražal zlasti v tem, da so morali ti ljudje, pogosto brez krivde krivi, dolga leta prenašati krivice in da so kljub temu mnogi v tem tragičnem trpljenju ohranili svojo vero, dobro voljo in zdravo pamet. Prav tako nam arhiv Komisije daje vpogled tudi v številne druge oblike uporništvu strahovladi, ki zaslužijo pozornost in spoštovanje. Ti junaki ne nasilja so zgled za prihodnost.

Pomembni pogoj za družbeno spremembo je soglasje glede tega, kaj je prav in kaj je narobe, kaj je res in kaj ni res. Tovrstno razpravljanje odkriva, kaj od tistega, kar prihaja novega, se ne ujema s tistim, v kar so nas prepričevali doslej. V teh spremembah sta navzoča tako prepričanje, da po starem ne gre več naprej, kakor tudi zadrega, kako se začeti pogovarjati na novo, kako preprečiti izključevanje in omogočiti vključevanje, kako se izogniti spopadanju in razvijati sporazumevanje. To ni kaka morda navidezna zunanja pomiritev, ki bi bila bolj podobna pogrebne- mu miru, ampak nemir, ki nagovarja razum in srce, ki nas postavlja pred izbiro, da opredelimo, kaj je etični minimum, pod katerega ne smemo.

To je pogovor o prihodnosti, saj nezdravljene, nepresežene bolečine duše po- segajo v slehernikov jutri.

Reference

- Anušauskas, Arvydas.** 2006. *The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States*. Vilnius: Pasauli- ni apie mus.
- Arhiv Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic.** Ministrstvo za pravosodje.
- Blumenwitz, Dieter.** 2005. *Okupacija in revolucija v Sloveniji (1941–1946): mednarodnopravna študija*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Boling, Patricia.** 1996. *Privacy and the Politics of Intimate Life*. New York: Cornell University Press.
- Dežman, Jože.** 2001. Niso se predali: preživetvena trma gorenjske generacije 1916–1926. V: Mar- jan Žnidarič, Jože Dežman in Ludvik Puklavc, ur. *Nemška mobilizacija Slovencev v drugi svetovni vojni*, 155–541. Celje: Zveza društev mobilizira- nih Slovencev v nemško vojsko 1941–1945.
- . 2004a. *Moč preživetja: sprava z umorjenimi starši*. Celovec: Mohorjeva založba.
- . 2004b. Čas terorizmov in čas spraševanja vesti. V: *Zbornik žrtev 2. svetovne vojne v občini Kamnik*, 150–174. 2. popravljena in dopolnjena izdaja. Kamnik: Občina Kamnik.
- . 2005. *S spravno ljubeznijo iz rdeče ledene dobe*. Celovec: Mohorjeva založba.
- . 2007a. *Slovenija 1945–1960*. Celovec: Mo- horjeva založba.
- . 2007b. Spravni temelji osamosvojitve in demokratizacije Slovenije ali kje je meja med Slovenijo in Srebrenico? *Studia Historica Slove- nica*, št. 1/2:365–392.
- . 2008. Tranzicijska pravičnost. V: *Poročilo Komisije Vlade Republike Slovenije za reševanje vprašanj prikritih grobišč: 2005–2008*, 251–431. Ljubljana: Družina.
- . 2009a. *Huda jama: možnosti muzeološke predstavitve: [k tretjemu ponatisu Poročila Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč v mandatu 2005–2008] = Huda jama (Cave of evil): possibilities of museological presentation: [for the third reprint of the Report of the Government of the Republic of Slovenia for solving the issue of concealed burial sites in the 2005–2008 mandate]*. Lju- bljana: Družina.
- . 2009b. *Hudo zlo iz Hudih jam: [k ponatisu Poročila Komisije Vlade RS za reševanje vpra- šanj prikritih grobišč v mandatu 2005–2008] = Terrible evil from Caves of Evil: [appendix to the reprint of the Report of the Committee of the Government of Slovenia for resolving the issue of concealed burial sites in the 2005–2008 mandate]*. Ljubljana: Družina.
- . 2009c. Ultraroza Sybyryanensis. [http:// dezman.blog.siol.net/2009/09/12/](http://dezman.blog.siol.net/2009/09/12/) (pridoblje- no 11. 2. 2014).

- . 2011. Tabuizacija in detabuizacija. V: *Resnica in sočutje: prispevki k črni knjigi titoizma: poročilo 3; poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011*, 131–248. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Pozabljena dediščina nemške manjšine v Sloveniji. V: Mateja Čoh in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov za mednarodnega znanstvenega posveta, Maribor, 9.–10. maj 2012*, 203–215. Totalitarizmi – vprašanja in izzivi 2. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- . 2014. Režimi prisilnega dela v Hitlerjevi Nemčiji, Stalinovi Sovjetski zvezi in Titovi Jugoslaviji. V: Peter Jambreč, ur. *Slovenska kazenska taborišča za prisilno delo žensk 1949–1950*. V tisku.
- Docker, John.** 2008. *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press.
- Dornik Šubelj, Ljuba.** 2013. *Ozna in prevzem oblasti 1944–1946*. Ljubljana: Modrijan.
- Ferenc, Mitja, Mehmedalija Alić in Pavel Jamnik.** 2011. *Huda jama: skrito za enajstimi pregradami; poročilo 2*. Ljubljana: Družina.
- Ferenc, Mitja.** 2013. *Huda jama (grave pit): coal mine mass massacre (May, June 1945)*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ferenc, Tone.** 1985. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 2, Narod si bo pisal sodbo sam*. Ljubljana: Borec in Partizanska knjiga.
- . 1987. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 1, Država in državi*. Ljubljana: Borec in Partizanska knjiga.
- . 1991. *Ljudska oblast na Slovenskem: 1941–1945. Zv. 3, Mi volimo*. Ljubljana: Mladika.
- Jamnik, Pavel.** 2011. Zakaj »sprava«, o kakršni govorimo že dvajset let, ni mogoča? V: *Resnica in sočutje: prispevki k črni knjigi titoizma; poročilo 3; poročilo Komisije Vlade RS za reševanje vprašanj prikritih grobišč 2009–2011*, 71–120. Ljubljana: Družina.
- Mikola, Milko.** 2012. *Rdeče nasilje: represija v Sloveniji po letu 1945*. Celje: Mohorjeva družba.
- Možina, Jože, režija.** 2004. *Zamolčani – moč preživetja*. Ljubljana: RTV Slovenija, Izobraževalni program.
- Napast, Jelka.** 1980. »Tito, jaz te imam tako rad. Ali imaš tudi ti mene?« V: *Tito pri nas*, 15–16. Radovljica: Skupščina občine Radovljica.
- Okoliš, Stane.** 1996. *Žrtve druge svetovne vojne na ožjem Notranjskem: gradivo Komisije za raziskavo poveljnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih nepravilnosti občine Cerknica*. Ljubljana - Grosuplje: Partner graf.
- Polak, Bojan.** 1993. Pričevanja o poveljnih pobojih A. Povzetki magnetogramov sej preiskovalne komisije A71. V: *Vmesno poročilo Preiskovalne komisije o raziskovanju poveljnih množičnih pobojev, pravno dvomljivih procesov in drugih tovrstnih nepravilnosti*, 5. seja, 30. novembra.
- Popis družin, ki jim titoizem pobije štiri ali več družinskih članov, sestavljen iz različnih virov in podatkov iz arhiva Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic.** Popisal Jože Dežman. Datoteka pri avtorju.
- Prva obravnava Zakona o popravni krivic.** 1994. Državni zbor RS, magnetogram seje z dne 20. aprila 1994.
- Ribičič Mitja na zaslišanju pred Pučnikovo komisijo.** Oktobar 1994. <http://www.youtube.com/watch?v=R40k6EFi49c&list=PLFE08D04A73527AE1> (pridobljeno 8. 2. 2013).
- Roter, Zdenko.** 2013. *Padle maske*. Ljubljana: Sever&Sever.
- Sajovic, Kaja.** 2013. Odhajajoči Mussomeli: »V ZDA se politiki pretvarjajo, da se sovražijo, vaši pa se zares sovražijo.« Pogovor z Josephom Mussomelijem. MMC, 3. 7. http://www.rtvsl.si/mmc-priporoca/odhajajoci-mussomeli-v-zda-se-politiki-pretvarjajo-da-se-sovrazijo-vasi-pa-se-zares-sovrazijo/312243_2013 (pridobljeno 13. 2. 2014).
- Šnuderl, Makso.** 1949. *Dokumenti o razvoju ljudske oblasti v Sloveniji*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Zavadlav, Zdenko.** 1990. *Iz dnevnih zapisov mariborskega oznovca: (izbrani listi)*. Del 1, *Leto 1945*. Maribor: Založba za alternativno teorijo.
- . 2005. *Sužnjeposestniško kapitalistično gospodarstvo Udbe za Slovenijo: prispevki za raziskovanje*. Ljubljana: samozaložba.
- Žajdela, Ivo.** 1990. *Beg izpred jame smrti. Demokracija*, 25. 9.
- . 1996. *Zasuta usta: začetek komunistične revolucije v Sloveniji leta 1941 in 1942*. Ljubljana: samozaložba.
- Žalec, Bojan.** 2013. *Genocide as social death: a comparative conceptual analysis. Anthropological notebooks*, št. 2:57–74.

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 639—660

UDK: 27-185.5

Besedilo prejeto: 9/2014; sprejeto: 12/2014

*Gregory J. Semeniuk***The Soteriology of Hans Urs von Balthasar**

Abstract. This article examines the soteriology of Hans Urs von Balthasar. It was originally chapter one of my dissertation on the subject of Balthasar's biblical theology of sacrifice. In the larger work, I argue that Balthasar appropriates both the cultic and prophetic material of Scripture. My method is to trace Balthasar's theological aesthetics and contemporary biblical exegesis. The larger study advances the understanding of Balthasar's soteriology by showing its relationship to the OT cultic liturgy, on the one hand, and presenting sacrifice as the service rendered to God by humankind in creation. In this article I briefly present Balthasar's soteriology. I presuppose Balthasar's biblical hermeneutic for interpreting the divine and human relationship on the basis of glory. In the revelation of the glory of Christ, the Father communicates his Spirit and Word and empowers humankind's participation in the Trinity. According to Balthasar, the true sacrifice of Jesus Christ is a Trinitarian event of the exchange of mutual self-emptying love between the Father and Son. The Incarnation places Jesus at the center of the drama of sinner's loss of glory, on the one hand; and human being's role in creation as sharer in God's glory, on the other. By common agreement of the persons of the Trinity, the Son is sent on mission to redeem humanity from sin and death. Jesus' sacrifice, inclusive of the sinner's reality, transcends the sinner's 'No', and reveals the Father's glory. Balthasar's soteriology, however, is best understood by humankind's participation in the cosmic liturgy, creation.

Keywords: Salvation, sacrifice, priesthood, Balthasar, paschal mystery, atonement

Povzetek: **Soteriologija Hansa Ursa von Balthasarja**

Članek obravnava soteriologijo Hansa Ursa von Balthasarja. Izvorno je bil prvo poglavje moje disertacije o Balthasarjevi biblični teologiji žrtvovanja. V svoji disertaciji ugotavljam, da Balthasar sprejema tako kulturni kot preroški material Svetega pisma. Moja metoda je, da raziskujem Balthasarjevo teološko estetiko in sodobno biblično eksegezo. Moja disertacija prispeva k razumevanju Balthasarjeve soteriologije tako, da na eni strani pokaže njen odnos do starozavezne kulturne teologije, na drugi strani pa predstavi žrtvovanje kot način, kako človeštvo v stvarjenju služi Bogu. V tem članku kratko predstavim Balthasarjevo soteriologijo. Predpostavljam Balthasarjevo biblično hermenevtiko za razlago Božjega in človeškega odnosa na osnovi slave. V razodetju Kristusove slave Oče

sporoča svojega Duha in Besedo ter omogoča udeležbo človeštva v Trojici. Po Balthasarjevem mnenju je pravo Kristusovo žrtvovanje trinitaren dogodek izmenjave medsebojne samoizpraznjujoče ljubezni med Očetom in Sinom. Utelešenje na eni strani postavlja Jezusa v središče dramatične grešnikove izgube slave in na drugi strani govori o vlogi človeškega bitja v stvarjenju kot deležnika Božje slave. Po medsebojnem sporazumu oseb v Trojici je Sin poslan, da odreši človeštvo greha in smrti. Jezusova žrtev vključno z grešnikovo resničnostjo presega grešnikov »ne« in razodeva Očetovo slavo. Balthasarjevo soteriologijo pa najbolje razumemo prek udeležbe človeštva v kozmični liturgiji, stvarjenju.

Ključne besede: odrešenje, žrtvovanje, duhovništvo, Balthasar, pashalna skrivnost, sprava

According to Balthasar, the sacrifice of Christ upon the cross is a sin offering (*Sündopfer*).¹ Jesus Christ reconciles humankind with God, by removing sin, restoring God's justice, fulfilling the Father's will, and revealing a way to the Father.² Balthasar shows how the sacrifice of Jesus Christ resolves the question of the sinner's hope of salvation given the realities of lost agency and limits for relationship with God (GL 6, 102–103; MP, 12–13). Jesus Christ enacts the drama of the encounter of human and divine freedom, revealing a definitive glory for incorporating sinners into Trinitarian love (GL 7, 304–305; TD 4, 317). Balthasar finds in the OT cultic liturgy of Israel a similar drama being enacted, wherein God's glory confronts sinners and invites them to transcend the limits of sin and death (GL 6, 168; GL 7, 315). Balthasar integrates the liturgical and cultic material from the Bible within a distinctive Christo-Trinitarian rendering of the Paschal Mystery. He reflects in his soteriology the drama of Jesus' approach to the Father, as substitute for sinners, judged, and offered up 'for us' (TD 4, 317). The Paschal Mystery also concerns the saving action of the Father as revealed in the Son, who represents the fullness of the Father's glory in creation (Hebrews 1:3) (TD 4, 317; Birot 1997, 262–265).³ The glory revealed in Jesus Christ is a participative reality for life in the Trinity (GL 6, 12–14; GL 7, 303; Papanikolau 2003, 50–52).

I propose to present a concise exposition of Balthasar's soteriology. This article is divided into two sections with their proper subsections. The first section develops the true sacrifice from the side of Christology; the second develops that of saving action from the side of Trinitarian theology. In the latter section, I will make explicit Balthasar's use of Trinitarian inversion — a term coined by him in order to account for the common action of the Trinity in the work of salvation (TD 4,

¹ MP, 136-141; GL 7, 34-37, 50, 204-211, 214, 216-218, 223, 230, 390, 397; GL 6, 166, 223, 296-297, 302-305, 391, 397-401, 410-411; Birot, 1997, 264.

² Clifford and Anatolios 2005, 741; Daly 2009, 102-109; Hofius 2004, 173; Howsare 2009, 115; Lösel 2004, 166; Nelson 2003, 251-252; Pitstick 2007, 310; Schumacher 1999, 58-59, 69-70; Schwager 1987, 183-200; Waldstein 1984, 23; Young 1975, 11-12, 94-100; Štrukelj 2002; 2004; 2012.

³ Bible quotes are taken from The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version with Apocryphal/Deuterocanonical Books (San Francisco: HarperCollins, 1993).

335; Oakes 2005, 289–299; TD 3, 183–185). In his account of the Triduum, Balthasar integrates the Descent into a theology of sacrifice by showing what it meant for one of the Trinity to have suffered the fate of sinner, the abandonment of death in Hell, and the resurrection from the dead (Hunt 1997, 58, 65; Saward 1990, 9). In the last sub-section, Balthasar's soteriology is interpreted as participation in the cosmic liturgy of the renewed creation. Finally, the conclusion discusses how Balthasar's biblical theology both uses and transcends cultic sacrifice by incorporating the prophetic form of sacrifice.

1. The True Sacrifice

1.1 The Incarnation

In the Christ event, God's Word descended into the covenant relationship (John 1:14–18). God himself would fulfill human freedom and receive it to himself in the person and mission of the Son. *The true sacrifice is God's act of grace in both the openness and obedience of Jesus' freedom that reveals the true human being as sinless and immortal.*⁴ Implied in this statement is the doctrine of the Incarnation, at which time the Father's own reality of self-emptying love is brought to expression in the freedom of Jesus. The Incarnation represents the Son's entrance into the 'space' (*Raum*) granted by God to humanity in creation. God's own covenant righteousness, therefore, takes on human form by associating itself substantially in the freedom of the Son. God's justification of the image is the effect of the 'active word' (*dabar*) of God to shape human beings according to the truth of the image. However, the fullness of God's righteousness is represented »in the personal union of the *Logos* with the man Jesus ...« (Nichols 1998, 215). Yet the freedom of Jesus remains open to the justifying word of the Father. The essential openness of the Son's human freedom must be fulfilled by grace. If the saving action is to assist sinners it must work its liberation from within the limits of sin and death. The Incarnation, therefore, is directed to the self-offering of Christ upon the cross (GL 7, 212). In the encounter with the living God at the moment of death Jesus' freedom will be judged and accepted as the Father's own reality.

1.2 Jesus as Representative of the Father's Righteousness

In considering the true sacrifice we must consider both the openness and obedience of Jesus' freedom in relationship to the Father. Sacrifice as a response

⁴ This statement represents one of six aspects of Balthasar's biblical theology of sacrifice, specifically, no. 4 below. The six features are as follows, (1) Sacrifice is God's act of grace in human freedom occasioned by the human being's obedient response to God's justifying word. (2) Sacrifice is God's act of grace in human freedom, constituting the human being's openness to the encounter with God in the liturgy. (3) The sacrifice of the righteous representative reveals God's glory. (4) The true sacrifice is God's act of grace in both the openness and obedience of Jesus' freedom that reveals the true human being as sinless and immortal. (5) The sacrifice of Christ is a Trinitarian act revealing the Father's glory in the freedom of the Son, granting access to the Spirit. (6) Jesus' sacrifice is God's act of grace in human freedom that fulfills the original covenant.

to God's word realizes the covenant reality, namely, by the mutual giving and receiving of God's self-emptying love (grace). The basis of sacrifice is the giving of God's 'word' (*Wort*) and its 'return' (*Antwort*). This dynamic relationship therefore presumes an openness that has as its source God's own spirit. This exceptional openness is an active dimension of Jesus' personhood as received in the Spirit. Balthasar describes Jesus' freedom as directed to the accomplishment of the Father's word (GL 7, 245; McIntosh 2004, 32). Balthasar describes the Son's openness to the Father as follows:

The unity lies in the transparency of the one sent, who does not his own will, but the will of the one who sent him (Jn 6:38), who does not speak for himself, and accordingly does not seek his own glory, and precisely for this reason is 'true' (7:18), i.e. a word that is transparent to the one who is speaking: 'My teaching is not mine, but the teaching of the one who sent me' (7:16; 14:10. 24). But the synthesis which is before John's eyes comes about in the already present death of Jesus, in his 'being given up', 'falling into the earth', 'being raised up'. Everything points to 'the hour', and is already outlined on this basis. (GL 7, 142)

In the quote above, Balthasar interprets the 'transparence' (*Transparenz*) of Jesus as the one who is 'sent from the Father' (*Gesendete vom Vater*). Jesus' openness establishes his relationship to the Father, and his obedience expresses who the Father is. Implied in this quote is Balthasar's Trinitarian theology based in both the unity of and distinction between the Father and Son. At times Balthasar interprets the Incarnation as the separation of the Son from the Father. Yet the word separation for Balthasar means that Jesus is on mission (Hunt 1997, 60). In the divine economy, according to Mark McIntosh, Jesus' identity in relationship to the Father is lived out in a common Trinitarian mission (McIntosh 2004, 31–32). And Nichols writes, » ... in bearing witness to God as a man, Jesus is what he expressed (God himself) but not whom he expresses (the Father) ... (Nichols 2007, 5).« At the Incarnation the Son assumes a true and integral human freedom that distinguishes him from the Father. Yet the freedom of the Son is lived in unity with the Father on account of the Son's obedience to the Father's word. For Balthasar, the Father's word is identical with both truth and love (GL 6, 54–55; 57–61; GL 7, 225–226; Davies 2004, 134–135). In addition, Jesus' sinlessness allows him to claim a reality that is equal to the Father. Implied in this statement is the divine gift of freedom given to humanity at the time of creation. Hence, the Son enters into the image of man at the Incarnation by the power of the Spirit to occupy and thus reveal the original openness to God's grace.

The word 'synthesis' (*Synthese*) has a soteriological meaning for Balthasar. Its meaning in German is similar to the English, namely, the coming together of parts so as to make a whole. However, Balthasar does not imply the Hegelian dialectic of two partial theses into a new and superior conception. Rather, Balthasar intends synthesis to express God's gift of freedom, on the one hand, and its fulfillment by grace on the other. Hence, God's glory in Jesus Christ is not a new truth but rather its definitive and absolute form (MP, 12–14). The soteriological implications of the synthesis of God's grace in human freedom can mean many different things for Balthasar, for example,

new creation, new covenant, recapitulation, righteousness, and communion.⁵ However, the meaning that best fits with the theology of sacrifice is reconciliation with God's righteousness (GL 7, 36). In addition, the synthesis of human freedom with God's righteousness results in the union of will. This reconciliation of human and divine freedom takes place in the already present death of Jesus with respect to the mission which he receives from the Father (TD 5, 251). For the human being, Jesus, it means the fulfillment of his mission as one 'being given up' (*Dahingegebensein*).

It is significant for Balthasar's theology of sacrifice that Jesus' active obedience is the basis of his righteousness (GL 7, 93–94; 160–161; 244–245). According to Balthasar, sacrifice describes the dynamic of freedom that underlies Jesus' representation. It is helpful to recall the dynamic of sacrifice as experienced by the prophets and then to compare the OT prophet to Jesus. My comparison of the representation of the biblical prophet and Jesus will consider three points: the relation to God's word; the impact of God's word upon the representative; and the righteousness embodied by each.

First, the prophet had an experience of God's glory, was 'expropriated' (*expropriert*) by God's spirit, given God's word, and then responded to God's word by obedience. The expropriation by the divine spirit came about through a spiritual death. In the divine action God makes the prophet his 'instrument' (*Werkzeug*) for speaking his word and enacting his righteousness before the people. God's action through the prophet is extended in the prophet's fidelity to his mission. The righteous representatives, however, always pointed to God's word as independent of themselves. In the case of Jesus' righteousness, a similar dynamic of sacrifice is implied with respect to his reverence for the Father (John 4:34; 5:30). We saw above that Jesus' union with the Father involved a 'death' (*Tod*) through the acceptance of his Spirit-led mission. Nichols writes about Jesus' exercise of his human freedom: » ... it is the God-man's allowing the Holy Spirit to mediate to him moment by moment the Father's will.« (Nichols 1998, 151) Jesus' willingness to be led by the Spirit establishes God's incomprehensible freedom as the openness of his human freedom.

Second, the biblical prophet possessed the Spirit to the limits of their openness as determined by sin and death. Jesus in his person represents the Father's word in the immediacy of his own person (Waldstein 1984, 23). Balthasar writes,

But whereas in the case of the prophet, the fulfillment of the Word that is uttered through him lies with God and remains independent of the person of the prophet himself, the claim that Jesus makes, to be the present Word of God in judgment, refuses to permit such a distancing: the future of God, into which Jesus leads the poor and the sinners, must finally lie in him himself. And what other absolute future has a man to offer than his own death? (GL 7, 139)

The biblical prophet spoke of God's 'word' (*Wort*) and its 'fulfillment' (*Erfüllung*) as independent (*unabhängig*) of them and to which all were called to respond.

⁵ I have identified the following soteriological themes in Balthasar's writings: new creation (GL 7, 96); new covenant (GL 7, 36); recapitulation (GL 7, 55; 62; 78); righteousness (GL 7, 94; 205); communion (GL 7, 97).

However, Jesus' active obedience in the openness of the Spirit means that 'God's righteous word' (*Gottes gegenwärtiges Richterwort*) abides in him (132).

Third, Jesus' active obedience to the Father's word fulfills God's promise to reveal the final covenant righteousness. According to Israel's experience of the covenant, no one lived the fullness of the righteousness demanded by the covenant relationship. The covenant consisted of two unequal covenant partners, distinct as concerns their freedom, one divine and the other human. Human beings were completely dependent upon God to bring about the fulfillment of covenant righteousness. When we take into account the fact that sin eclipses openness to God's word, the covenant with Israel remained unfulfilled. Only in the new covenant, embodied in the person of Jesus Christ, is it possible to say that God supports both sides of the covenant relationship (34; 84–87). Jesus' living the covenant relationship is equivalent to stating that the Father's own righteousness abides in Jesus' freedom. Balthasar writes, »John [the Gospel-writer] explains Jesus' truth on the grounds of his sinlessness (8.46f.), of his selflessness that seeks only the Father's glory (5.41), of his transparency to the Father, which makes his testimony to the Father and the Father's testimony to him inseparably two-in-one (8.14ff.).« (GL 7, 125) In this quote the essential unity of Jesus with the Father is based in Jesus' 'transparency' (*Transparenz*) and 'self-surrendering' (*Selbslosigkeit*) to the Father. Further, the covenant righteousness of Jesus represents the Father's word. Because Jesus represents in himself the covenant reality (grace) in his freedom, he also is said to fulfill Israel's covenant (128–129).

1.3 Jesus' Experience of Time in Relationship to the Father

According to Balthasar, Jesus' life consists in two distinct yet related experiences of the Father's time. First, Christ's humanity allows for the experience of time as receptivity. This marks the first stage of Jesus' life and ministry up to the 'hour'. Second, the 'hour' of the Father's abandonment of Jesus consists in a 'break' (*Umbruch*) (GL 7, 168–170) at which time Jesus becomes the 'one being handed over' (*Dahingebensein*). The question of time becomes esoteric unless it is rooted in Jesus' experience of relating to the Father. David Lauber notes that Balthasar develops his Christology in part on a mystical experience. St. John of the Cross, for example, records his experience of God's absence at which time the object of faith is shrouded in night (Lauber 2004, 105–107). The experience of seeking God nevertheless moves Jesus to seek God by the movement of the heart fired by love. Jesus' experience of time, however, is deeper, more expansive, and more mysterious on account of his Sonship. His experience of the night of abandonment, according to Balthasar, is infinite 'distance' from the Father and corresponding to 'timelessness' (*Zeitlosigkeit*) (GL 7, 224–225).

In the hour Jesus experiences the realm of eternity as both realized fulfillment and definitive end. These two experiences of time by Jesus are aspects of biblical time, namely, eschatological time of fulfillment and apocalyptic time proper to the end of history. On the one hand, eschatological time is the fulfillment of God's promises for history at some time determined by him. This is also related to the

prophetic ministry, namely, to await God's action so as to extend his justice for the renewal of the world. Balthasar writes, »The chronological time of Israel in history is 'filled' with the 'moments' (καιροί) of divine activity and speaking. ...« (GL 7, 164) As a member of Israel, Jesus enters into the immanent expectation of Israel. Indeed, according to the NT, the fulfillment of God's promise for history has been realized in the life of Jesus Christ. Through his representative Jesus Christ, the Father acts and speaks in a definitive way. Eternity too may enter into time as apocalyptic time, corresponding to God's definitive judgment of human freedom. God will act in history so as to bring a final resolution of history and the question of human freedom. Balthasar addresses the 'already' of Jesus' earthly presence with the fulfillment of God's promise to bring the world to perfection. Jesus manifests a radical receptivity to time, as given to him, in the 'chiming of the hours' (*Stundenschlag*) and in God's 'timetable' (*Stundenplan*). Jesus' experience of eternity is marked by obedience within the covenant reality opened up by the Spirit. By actively receiving the Father's grace Jesus' freedom is present to the Father's absolute reality, albeit, in the 'darkness' (*Finsternis*) of God's hiddenness. Balthasar, however, does not pass over earthly time because Jesus' presence in the world as 'light' (*Licht*) associates history with its 'immanent fulfillment' (*Naherwartung*). Balthasar identifies this break in John's theology of the 'hour' with the Father's abandonment of Jesus to the final judgment (Hayes 1990, 34).

In the economy and on mission Jesus represents the Son (departing light) who enters into God's darkness. What takes place inwardly in the 'hour' is the separation of light from darkness as the movement of departing light towards its opposite. Balthasar states that Jesus unites within himself both the fulfillment of time yet also its break, thus revealing in the economy a new action of God, marking the new Age – the opening to a heavenly world. Balthasar's choice of words, 'opening' (*Öffnung*) is meant to refer to the gift of the Spirit, that is, the extension of eternity into the temporal rather than a collapsing of the temporal into the eternal or its converse. Hence, the definitive gift of the Spirit marks the 'new age' (*neuen Äon*), wherein human beings retain their otherness and receive the transcendent object of faith in Jesus Christ.

1.4 Jesus as Substitute: Taking the Place of the Other

The representation of Jesus places him in solidarity with humanity that includes the notion of place-taking or 'substitution' (*Platztausch*). The Incarnation introduces a new kind of place-taking that is representative of all humanity. The *Logos* can represent all humanity because he is the archetype of the true human being. Although Jesus represents the true human being in both his relationship to the Father and to human beings he does so as 'Other'. Balthasar shows that three roles are assigned to Jesus in the sin offering, the roles of righteous representative, victim, and priest (GL 7, 34–35). Implicit in the role of representative is the free acceptance of a God-directed mission to bring about God the Father's saving action. Balthasar understands that essential (divine) self-emptying love grounds Jesus' Sonship as the Father's only begotten Son.

Yet, in the economy Jesus receives the gift of the Father's love as a human being by virtue of his experience of being led by the Spirit and responding to the Father's word (GL 7, 214). Balthasar's theology of mission, based in kenotic love of the Father, accounts for Jesus' personhood in relationship with the Father (McIntosh 2004, 34–35).

Balthasar shows that Jesus also takes upon himself the negative realities implied by his sharing in Israel's history and human freedom. The fullness of that sharing includes Jesus' substitutionary representation of sinners in their 'Godforsakenness' (*Gottverlassenheit*). Balthasar states that this deepest experience of Godforsakenness is predicated on Jesus' profound experience of 'union with God' (*Gottverbundenheit*). According to the inner logic of Balthasar's soteriology, love as desire or eros both encompasses and surpasses all experiences of separation from God's love (Davies 2004, 135). We will see below that the agency in the 'hour' belongs to the Father rather than to sinners. Jesus' place-taking of sinners includes what opposes God in the world, namely, the 'No' of the sinner. Balthasar notes that only 'true intimacy' (*wirkliche Intimität*) embraces the one who is furthest away, yet not by 'supreme power' (*Macht*) but rather by the 'complete powerlessness' (*Ohnmacht*) of radical solidarity. Inwardly the bond of love between the Father and Son, according to Balthasar, is maintained as eros (the Spirit) even though love's object, the Father, remains hidden.

1.5 The Dynamic of the True Sacrifice

The dynamic of the true sacrifice is two-fold: the Son glorifies the Father; and the Son's response to the Father's word in the hour will include the sinner in God's love. These two realities of Jesus' sacrifice are one self-communication of the Father's grace. Both dimensions of God's work of grace converge in the person of Jesus. Concerning the second point, the Father will ask Jesus to bring glory into the reality of the sinner's inglorious form of willful separation from God (Romans 3:23). At this point it is important to note that sin is not man's ultimate reality, but the enslavement of his freedom (James 5:20; Revelation 1:18). In the light of God's gift of freedom, sin is an exchange of God's glory for the role of a slave (Romans 1:23; 3:23). Sin also brings divine punishment for sin. Yet, the sinner's punishment is self-inflicted. Sin diminishes human agency and remains as guilt from which only God can deliver humankind.

Balthasar depicts Jesus' self-offering as divine judgment of human freedom. In the Bible, God's wrath is also related to the sinner's experience of alienation from God. In the drama of God's final judgment God's wrath expresses a dimension of God's righteousness. While God can only be righteous, a departure from righteousness by human beings has negative effects that are equated with God's wrath. Implied in the experience of sin is the theme of creation's dissolution in death. Because of the sinner's refusal of God's justifying word, creation ends in futility and with it so does human freedom (GL 6, 216). Despite sin and its consequences, Balthasar concludes that God's justice prevails over the sinner.

In the section above, I focused on Balthasar's soteriology from the perspective of his Christology. The key aspects of his soteriology were sacrifice, solidarity, and substitution. Finally, I showed how sacrifice is related to God's justice.

2. Sacrifice as a Trinitarian Act

2.1 Trinitarian Grounding of Jesus' Sacrifice

In the section above, I described the sacrifice of Jesus as the Father's act of grace in the freedom of Jesus, specifically, both in his openness of the Spirit and in his 'obedient response' to the Father's word. The true sacrifice of Christ was interpreted within a Trinitarian perspective and as God's glory encountering sinners. Another feature of Balthasar's biblical theology of sacrifice brings us to the Trinitarian grounding of the Christ event. *The sacrifice of Jesus is a Trinitarian act revealing the Father's glory in the freedom of the Son, granting access to the Spirit.* The sacrifice of Christ is not a new reality as concerns the person of Jesus Christ, as the only begotten Son of the Father. Rather, the sacrifice of Jesus presumes an original Trinitarian event of the immanent Trinity. According to Balthasar, the original event of the kenotic self-yielding and self-giving love is lived among the persons of the Trinity (GL 7, 225; Nichols 1990, 7–8). Anne Hunt writes,

Hence, in von Balthasar's theology the inner-trinitarian 'event' of self-giving and self-emptying love is the condition of the possibility of divine activity in kenotic events *ad extra*, containing within itself all the modalities of love—such as *kenosis*, abandonment, suffering, death, and descent—that appear in creation in the course of salvation history. This means that the kenotic form of Jesus Christ in the paschal mystery is not new or foreign to God but is, in fact, thoroughly consistent with this eternal supra-temporal 'event' of triune love. It is, indeed, the created form of what is always already in God. We meet this affirmation repeatedly in von Balthasar's work: all forms of *kenosis ad extra* are contained within the primal *kenosis ad intra*. The Father's generation of the Son represents the first *kenosis* and underpins all other forms of *kenosis*. It manifests the utter self-giving (*Selbsthingabe*) of the Father to the Son, a self-yielding surrender of divine being. The Son's self-giving to the Father in his death on a cross is already contained within this eternal procession: it is a modality of the Son's procession. The trinitarian processions are thus understood already to involve an interpersonal dynamic interaction within the godhead, the different modalities of which are then expressed in the economy—particularly in the paschal mystery when the separation of Father and Son is most extreme. (Hunt 1997, 61)

According to Balthasar's theology of sacrifice, the Christ event is also a Trinitarian event of the immanent Trinity. Jesus does not abandon his Trinitarian life during the time of his mission. The relationship of the Father and Son continues within the economy. Yet, in the economy the Trinitarian reality becomes incarnate in the hu-

man being, Jesus of Nazareth. The Trinitarian reality therefore is hidden within the human being. It is Jesus' mission to make the Father known to humankind. Further, Balthasar interprets the sacrifice of Christ from the reality of the sin offering. The sacrifice of Christ as a sin offering includes the Son's bearing of sin, his condemnation as a sinner, and his experience of Hell. The sin offering, however, concludes with the resurrection of Jesus from the dead and the gift of the Spirit for the expiation of sin. In addition, the sin offering of Jesus extends over the entire Triduum into the realm of eternity where Jesus meets with his final abandonment by the Father.⁶ At the completion of the Triduum, the resurrection of Jesus from among the dead is the Father's acceptance of Jesus as his own Word. The resurrection from death also marks the Son's return to the Father after completing his mission.

2.2 Trinitarian Inversion

By virtue of a 'Trinitarian inversion' (*trinitarischen Inversion*) the incarnate Son represents the life of the immanent Trinity in the economy of salvation (TD 4, 335). Balthasar defines Trinitarian inversion as follows:

What we have termed 'inversion' is ultimately the projection of the immanent Trinity onto the 'economic' plane, whereby the Son's 'correspondence' to the Father is articulated as 'obedience'. (TD 3, 191)

In the economy Jesus lives the self-emptying love that is the Trinitarian reality in his 'being-given-up' (*Hingabe*) and his active ascent to the Father's word (GL 7, 142). Balthasar presents the freedom of Jesus in such a way that the gift of freedom remains sinless as 'he who is handed-over' (*Preisgegebenseins*) by the Father (MP, 108, 107–112; GL 7, 225; TD 4, 326–327). The passive and active dimensions of Jesus' freedom are grounded, furthermore, within the Father's kenotic act of sending the Son on mission. The Father's sending of the Son creates, so to speak, the empty space for the Son's freedom. Yet, the Father's kenotic sending of the Son leaves the Father open to the Son's return from his mission. Significantly the Father's kenotic sending of the Son is his surrendering his own divinity to the Son. In the mission of the Son from the Father we anticipate the Son's own kenotic response, especially, at the time of the self-offering of the cross. In Balthasar's work, the *kenosis* of the Incarnation and that of the Son's mission in the self-offering of the cross describe a single trajectory (Saward 1990, 7–8). Hence, Jesus' mission represents the self-emptying love of the Father. Jesus' Spirit-inspired obedience to the Father's word enacts the Father's righteousness in the freedom of the Son. It is a righteousness that is itself transparent, and thus devoid of the self-glory that comes from grasping at divinity (Philippians 2:2–11) (GL 7, 98, 147).

In addition, Balthasar's assessment of Jesus' freedom admits to a simultaneous separation and unity. Here again, the immanent Trinity sets the parameters for Jesus' obedient response to the Father's word. Chapp writes,

⁶ The Triduum marks the period of three days: Good Friday (the self-offering of Jesus upon the cross); Holy Saturday (the Descent into Hell); Easter Sunday (the resurrection from the dead).

The trinitarian *hypostases* bear within their reciprocity both an infinite distance and opposition, and an infinite intimacy and presence to one another. The single divine nature is, therefore, 'subsistent' in an utterly non-static, non-univocal manner: God is 'One' as a dynamic relationship where infinite 'distance' coincides with infinite communion. (Chapp 2004, 18)

In the economy, the separation in unity is the freedom by which Jesus relates to the Father and to humankind. Within this Trinitarian reality of separation and unity, the Father will place upon Jesus the 'sins of the world' (*Sünden der Welt*) and the ultimate punishment for sin, namely, the punishment of death. Jesus' 'being-given-over' on mission includes for Balthasar all the possible ways of expressing love, even unto suffering, abandonment, and death (O'Hanlon 2007, 26–29). These realities of Jesus' human freedom and existence are not merely entered into by Jesus on the basis of his solidarity with sinners (GL 7, 222–225; Birot 1997, 273). Balthasar proposes a deeper and more complete identification of Jesus with sinners, the kind found in the Pauline text: »For our sake he made him to be sin who knew no sin, so that in him we might become the righteousness of God.« (2 Corinthians 5:21) (GL 7, 149; 204–205; 208; 284; 298; 301; 363; 396; 443; 509)

2.3 The Sin Offering as a Trinitarian Act

When the hour approaches, Jesus is asked by the Father to take upon himself the sins of the world. In the Tradition the beatific vision guaranteed Jesus' union with the Father as Son. Because Jesus' freedom was worked out according to the human and divine natures and in one divine hypostasis, Jesus could suffer abandonment as a human being and yet, he could also enjoy the consolation of the beatific vision (Pitstick 2007, 179–182). In a provocative interpretation, Balthasar states that Jesus does not enter the 'hour' with the beatific vision. Balthasar writes,

... the deepest experience of abandonment by God, which is to be vicariously real in the Passion, presupposes an equally deep experience of being united to God and of life derived from the Father – an experience that the Son must have had, not only in Heaven, but also as a man, even if this does not mean that his spirit must already enjoy a perpetual *visio beatifica*. Only one who has known the genuine intimacy of love, can be genuinely abandoned (not merely lonely). (GL 7, 216; MP, 122)

Balthasar tries to balance the Tradition of Jesus' union with the Father, as expressed in the beatific vision, and his abandonment of the Son by the Father. In the German, the balance of union and abandonment is expressed as 'the experience of being God-forsaken' (*Erfahrung der Gottverlassenheit*) and of being 'God-united' (*Erfahrung der Gottverbundenheit*). Balthasar's use of '*Erfahrung*' indicates his preference for the experiential, understood ontologically as spirit-filled openness and active obedience in the absence of the Father. Rather than working out a theology of sacrifice within the divine and human natures, Balthasar opts to ground his theology in Jesus' freedom and within the Trinitarian relationships. (GL 7, 212)

The omission of the beatific vision allows Balthasar to attribute a separation or 'distance' between the Father and Son. This, however, is not a denial by Balthasar of Jesus' divinity. He situates Jesus' person and mission within the *materia* of Trinitarian life. The unity in separation does not reduce or eliminate Jesus' divinity (Williams 2004, 140–143). Hunt writes, »His [Jesus'] obedience is constitutive of his identity as the Son, expressive of his divine sonship and freedom.« (Hunt 1997, 66) For Balthasar, the divinity of the Son lies in his obedience to the Father precisely as 'being-handed-over' and the one who actively bears the sins of the world. The Passion, Cross, and Descent are conceived from the side of the sinner's reality. For Balthasar, the Son's own reality represents the 'form' (*Gestalt*) and 'content' (*Gehalt*) of the sinner's death without the beatific vision. The Father's word nevertheless makes its claim upon Jesus from the side of the image (Jesus' freedom), for Jesus is 'being-handed-over'. Hence, the question of union with the Father lies in Balthasar's Trinitarian rendering of infinite love.

Jesus is the one being handed over by the Father and his 'abandonment' (*Verlassenheit*) is also divine judgment of the sinner. The Father's representative, Jesus, is also handed over to the sinner's total passivity of death. The existential act of surrender, to a degree, addresses what Balthasar means by the self-offering of the cross. However, Balthasar considers sacrifice to be a Trinitarian act of self-emptying love that involves all the persons of the Trinity. Balthasar writes,

It is therefore preferable to be guided by some of Bulgakov's fundamental ideas..., and to take the 'selflessness' of the divine persons, as of pure relations in love within the Godhead, as the basis of everything: this selflessness is the basis of a first form of kenosis, that lies in creation (especially in the creation of man who is free), for the creator here gives up a part of his freedom to the creature, in the act of creating; but this he can dare to do only in virtue of his foreseeing and taking into account the second and truest kenosis, that of the Cross, in which he makes good the uttermost consequences of creation's freedom, and goes beyond them. In this, kenosis — as the surrender of the 'form of God' — becomes the decisive act of the love of the Son, who translates his being begotten by the Father (and in this, his dependence on him) into the expressive form of creaturely obedience; but the whole Trinity remains involved in this act, the Father by sending out the Son and abandoning him on the Cross, and the Spirit by uniting them now only in the expressive form of the separation. (GL 7, 213–214)

Balthasar speaks of two kenoses of the Trinity *ad extra*, namely, that of 'creation' (*Schöpfung*) and of the 'cross' (*Kreuz*). Balthasar explicitly acknowledges the Creator's involvement in creation, especially in bestowing the gift of human freedom. There is an implied narrative of creation's loss of glory through sin. In the creation of human freedom, God risks his own self-gift and commits to the second *kenosis* of the cross. Balthasar suggests that the free and *ekstatic* love of the Trinity also includes the agreement concerning the plan for redeeming fallen humanity (Saward 1990, 7–9). The two kenoses, that of creation and the cross, involve the Father because of the sending of the Son on mission and his 'abandonment' (*Ver-*

lassenheit), express the sojourn of the Son to the »uttermost consequences« of creaturely freedom. The making »good of the uttermost consequences of creation's freedom« concerns the Incarnation and the mission to liberate human freedom. Jesus consents to the Father's command in the hour, characterized by timelessness and the Father's word serves as a definitive act of judgment of Jesus' freedom. The righteousness of Jesus, however, points back to the Father as the one who begets the Son by bestowing the gift of his self-emptying love upon the Son. In his mission, Jesus translated the Father's own self-emptying love »into the expressive form (*Ausdrucksform*) of creaturely obedience.« In the hour the Son freely serves as representative of sinners and bears their sin away. The Son's encounter with sin means he also 'goes beyond' (überholt) the sinner's 'No' by an act of divine and infinite freedom. Jesus, as representative of the Father, enters into the experience of the 'No' of the sinner, yet surpasses it by an act of ever-greater love.

The sacrifice of Jesus is an act of the Trinity *ad extra*. It is the nature of the Father to be ever-greater love, and Balthasar shows that the Trinity, represented by Jesus on mission, reveals this ever-greater love in the economy. For the Son to be totally defined by his obedience, Jesus must be infinitely open to the Father's will as 'one-being-handed-over'. At the climax of the mission, the Father's begetting of the Son in eternity is revealed in the economy by Jesus' »surrender of the 'form of God'« (*Preisgabe der »Gottgestalt«*) or his act of love of for the Father upon the cross. Balthasar writes that the sacrifice of Jesus Christ is an 'act of the entire Trinity' (*Akt der ganzen Trinität*). The fullness of Trinitarian love is therefore revealed in the Father who first 'sends out' (*Aussendende*) the Son and 'abandons' (*Verlassende*) the Son. The Son, according to Balthasar, is the 'expressive form' of true human freedom as 'the one being-given-over'. The Spirit acts as the 'bond' (*Einigende*) of the expressive form of 'separation' (*Trennung*). (TD 4, 324–325; Saward 1990, 55–58; Nichols 2000, 165–167)

The Father's abandonment of the Son and the Son's completion of his mission brings about a change in the Godhead. Both the Son's assent 'to be the one sent' (*Aussendende*) and the Son's glorification of the Father, inclusive of his abandonment into death, affect the 'heart of the Father' (*Herz des Vaters*) (GL 7, 35). Gerard O'Hanlon shows that Balthasar advances the Tradition as concerns divine immutability (O'Hanlon 2007, 132–133). Hunt also writes, »The kenotic aspect of the divine being, although highly significant, is only one aspect of the glory of God's love, which also manifests itself in such aspects as joy, increase, and wonderment.« (Hunt 1997, 79; O'Hanlon 2007, 120) God's love, as revealed in the Trinitarian event of the Triduum, surpasses a limited appraisal of *kenosis* as loss or the self-denial of suffering. According to Balthasar, divine immutability is preserved in the sacrifice of Christ because the Trinity is *ekstatic* love shared among the persons. For the Godhead, as a Trinity of persons in relationship, is always unchangeable love expressed as self-emptying and self-yielding love (Papanikolaou 2003, 51). However, in the economy Jesus represents the love of the Trinity on mission. The Father's act of grace in the creaturely freedom of Jesus reveals the Spirit of self-emptying love and reveals the Word, Jesus Christ, as its expression. Hence, the Trinitarian act of Jesus' sacrifice is

both the Father's offer of self-emptying love and his final word.

2.4 Triduum Paschale

The person of Christ helps us to distinguish the true sacrifice of Christ from sacrifice in the OT. Without going into detail about sacrifice in the OT, the essential difference consists in whether or not the object of mediation occupies the 'midpoint' (*Mitte*). The midpoint, according to Balthasar, is the revelation of God's glory in the Christ event (GL 7, 86). At the end of GL 6, Balthasar presents Christ as living the midpoint and in doing so, fulfilling Israel's history (GL 6, 403–404).⁷ The fulfillment of covenant righteousness, as we saw, takes place at the midpoint, that is, at the abandonment of Jesus in Hell. In addition, implied in the midpoint is the Triduum of the Paschal Mystery: Jesus' death on the cross (Good Friday); Jesus' experience of Hell (Holy Saturday); and his Resurrection (Easter Sunday) (Oakes 1994, 282). Living the midpoint implies Jesus' surrender of self-glory unto the reality of the sinner's final alienation in death. Balthasar writes, »The midpoint of the event of the go-between is to be found in his death ... to recognize that the one who died could fulfil his role as an individual rising from death.« (GL 7, 35) Balthasar identifies two events, the cross and resurrection that converge upon the one midpoint of death, occupied by the 'go-between' (*Mittler*). It is significant for the theology of sacrifice that the midpoint is a Trinitarian act. Sacrifice is God's act of justice at the two converging midpoints: (a) the Father's act of grace in the freedom of Jesus at the time of death; and, (b) the Father's act of grace at the time of the resurrection. Christ, as representative of the Father, unites in himself immanent and transcendent righteousness. Hence, the true sacrifice of Christ reveals both an immanent and transcendent righteousness for the justification of the sinner.

Balthasar identifies the center of the saving action at Jesus' experience of death in the abandonment of Hell. Oakes writes, »*Balthasar develops his theology of the Trinity out of his conviction of what it meant for Jesus to become cursed for our sake and experience the condemnation of the Father in hell*« (Oakes 1994, 282 [italics in the original]). The mystery of Holy Saturday further illuminates the Trinitarian event, the glorification of the Son by the Father through the resurrection. What is exchanged between the Father and Son, as we will see, is the Spirit of mutual love between them. The resurrection of the Son therefore is the Father's glorification of the Son by the gift of the Spirit.

Balthasar has recourse to both the active and passive realities of Jesus' freedom in order to address sacrifice as a sin offering. Balthasar writes, »The true subject who acts on the Cross is therefore God, and the instrument he employs is sin.« (GL 7, 209) The Father's 'instrument' of salvation is sin. In the hour the Father acts in Jesus *sub contrario*, expressly, in the hiddenness of the image. Jesus' role in his self-offering of the cross is twofold: (a) to represent the sinner before God; and, (b) to

⁷ The entire section, Argumentum Ex Prophetia, marks the transition from the OT volume, GL 6, to the NT volume, GL 7. In this section, Balthasar articulates the principles of his biblical hermeneutic.

represent God's hidden glory as judgment of sin. The first movement, up to and including the cross, and prior to death, involves Jesus as the active subject. Jesus remains active in his acceptance of the Father's will for him even as he is laden with sin. The Father then judges Jesus, who acts as a substitute for the sinner. The cross is thus the Father's final judgment of sin. Balthasar plays off these two realities in the person of Jesus, as 'form' (*Gestalt*) and 'formlessness' (*Gestaltlose*). Under the burden of sin, Jesus' active obedience retains its righteousness as the 'Christ form' (*Gestalt Christi*). The Father speaks his 'No' to sin in his representative thus revealing mercy for the sinner. In the Crucified One, the sinner by faith perceives the Christ form as his own truth. Hence even from the cross the glory of God is discerned as mercy for the sinner (GL 7, 83–84; TD 3, 184–185; MP, 136–140).

After the 'first death' upon the cross, Christ enters into the 'second death' with his time in Hell (1 Peter 3:18–20) (GL 7, 228–235; MP, 168–176). For Balthasar, Hell is a Christological reality that comes to be with the death of Christ. In the event of the cross, the *descensus* into Hell is the second movement. Balthasar's theology of the Descent maintains the relationship between the Incarnation and Holy Saturday. Alyssa Pitstick writes, »The intra-Trinitarian kenosis of the procession continues and is imaged in the Son's 'deposit' of the divine attributes with the Father in order to become man. The divine kenosis reaches its supreme economic expression in the Son's sacrifice of His humanity in His being dead.« (Pitstick 2007, 142) With the Incarnation, the Son surrenders his divinity, allowing himself to be sent. The Son enters human history in the form of a human being; and now he surrenders all claims to divinity out of obedience and love of the Father (GL 7, 214). Christ bears the consequences of sin and takes sin within himself as the 'second death.' Balthasar writes,

In this deeper sense (not in a psychological sense), he is *inter mortuos liber*, 'free among the dead' (Ps 87.6 LXX). He is bound, in powerlessness: but this is due to his own free obedience, the only obedience that deserves to be called 'the obedience of a corpse' in the theological sense. Thereby, with the removal of the whole superstructure of the Incarnation, the eternal will of the Son within the Trinity to obedience is exposed, as the substructure that is the basis of the entire event of the Incarnation: and this is set face-to-face with the hidden substructure of sinful existence, exposed in Sheol, as the state of separation from God, the 'loss of his glory'.

Now it is precisely this face-to-face confrontation between the 'naked' God and 'naked' sin that shows that Jesus' solidarity even with the utter lostness of sinners presupposes the uniqueness of his condition: the 'inclusive quality' of his being with the dead rests on something 'exclusive' that he alone possesses (GL 7, 231).

In Hell, according to Balthasar, Christ contemplates the object that is the reality of sin. Balthasar follows Nicholas of Cusa's theology of Hell as the *visio mortis* (GL 7, 232; MP, 170–171). Balthasar writes, »This contemplative and objective (passive) moment is what distinguishes Holy Saturday from the subjective and

active experience of suffering in the Passion.« (GL 7, 172) In death, Jesus contemplates in his passivity the formlessness proper to the sinner's reality. However, Balthasar wishes to communicate Jesus' liberation from sin as the prelude to the rebirth out from death. The »removal of the superstructure« of the Incarnation serves as a prelude to the transformation of Jesus' humanity at the resurrection (GL 7, 214).

Two soteriological realities are indicated by Christ's contemplation of sin, namely, liberation and solidarity. First, for Christ to contemplate 'pure sin' (*Sünde an sich*) also means that the sin he bore is now separated from him. The first reality of liberation requires the support of another passage: »... in this *visio (secundae) mortis* the whole fruit of the redeeming Cross was seen together. That is to say, sin in its 'pure state' separated from man, 'sin in itself' in the whole formless, chaotic momentum of its reality, was seen by Jesus ...« (GL 7, 233) Hunt states that Balthasar reifies sin in his soteriology because sin has real effects on human freedom (Hunt 1997, 72–74). For Jesus Christ to contemplate pure sin is to be liberated from the burden of sin because it is 'separated' (*getrennte*) from him. The hidden reality, the Spirit, underlies the bearing away of sin. The uniqueness of the event consists in eros, the union of will based in mutual love. The Son's one desire (eros) is to be the 'one-being-given-over' totally to the Father. In the experience of abandonment the Son is free, understood theologically, for he exists before the Father as 'person' (Papanikolaou 2003, 47–52).

Secondly, Hell has soteriological significance because it represents the passivity of Christ, who enters the content of the sinner's alienation from God (MP, 176–180). Balthasar emphasizes the divine powerlessness of Jesus' solidarity (*Solidarischwerden*) by citing his 'obedience of a corpse' (*Kadavergehorsam*) (GL 7, 231). His abandonment by the Father is complete, introducing him to the reality of the sinner and the loss of glory (Romans 3:23). Here also the Son remains obedient to the Father. For the abandoned sinner, Christ is 'uniquely' trustworthy and disposed to the sinner's alienation from God. Although Jesus Christ knows the sinner's experience, the 'uniqueness' (*Einmaligkeit*) of his abandonment extends to the outmost bounds of Hell. Because Jesus has freely entered Hell, he has co-knowledge »even with the utter lostness (*Verlorenheit*) of sinners« (GL 7, 231). Jesus Christ, as the abandoned one, is unique in this because he alone can be with the dead in utter abandonment. Thus, his descent into Hell shows his love for the sinner. In contrast to the sinner, Jesus' formlessness represents the infinite openness that he is before the Father (GL 7, 228–235; Hunt 1997, 72–74).

In this second movement of the cross, Balthasar retains the Trinitarian focus. Christ's active obedience brings him to the outer reaches of the sinner's alienation from God. Formlessness for Christ does not enclose him upon himself, but rather it describes his openness to the infinite love that is the Spirit. The Spirit's power fills the 'distance' (infinite openness) of Jesus' passive state with new life. In other words, the passivity of Christ in solidarity with the sinner is the photographic negative of his radical openness to the Father's love. Christ's openness, therefore, leaves open the possibility for the Father's action of the resurrection.

(GL 7, 251–255; 291; Hunt 1997, 74–76; TD 4, 335–336)

The resurrection, according to Balthasar, consists in the Father's act of 'seeing' (*Sehens*) the Son. As we saw above, the metaphor of divine 'seeing' is indicative of the Spirit as the infinite *ekstatic* self-emptying love that unites the Father and Son (GL 7, 287). The Spirit, as the mutual love of Father and Son, both marks the 'distance' of the Father and Son and confirms that the Son is truly of the Father. Balthasar writes, »By making space for the Father, the Son becomes his Word in the exactness of the one who only reproduces what has been said to him. ... And the act of making space (*Raumgeben*) can itself be seen as the love for the Father.« (291) The quote does not explicitly deal with the resurrection. Balthasar is writing about Jesus' way of revealing the Father in his ministry by his acts of obedience to the Father's word. It is in the experience of the 'second death' in Hell that Jesus is said to represent the extreme 'distance' before the Father. The resurrection validates Jesus' claim of Sonship and confirms the fullness of the Father's love that animated Jesus' mission. At the extreme distance from the Father represented by his death in Hell, the Son represents the infinite openness »by his making space (*Raumgeben*) for the Father« (291).

The resurrection also reveals the transfigured humanity of Jesus as expressive of the Father's infinite love for the Son. Pitstick shows that the Father's action in the Son pertains to the union of will rather than what is given (Pitstick 2007, 108). The Father's self-emptying love as the Spirit sees into the Son and the Son's infinite openness is his obedient response. In other words, the Father's word of self-emptying love is spoken to Jesus. Having heard the Father's word (*Wort*), Jesus responds (*Antwort*) and is snatched out of death. It is a completely unexpected event, one of surprise, novelty, and delight. At the close of the hiatus in Hell, and in the passivity of Jesus' abandonment, the Spirit as self-emptying love restores Jesus to life. Jesus in his openness to the Father receives the life-giving word of the Spirit. Here also the obedience of Jesus is present: »he allows the Father to raise him from the dead.« (Hunt 1997, 77) Jesus obediently responds to the Father's word within the formlessness (*Gestaltlose*) of death. Hence, the formlessness of infinite love establishes the Christ form as infinite and incomprehensible love. The Christ form as the formlessness of incomprehensible love shatters all other forms. These are the lesser forms by which human beings know themselves to exist. In human existence these lesser forms of glory bind human beings, preventing them from assimilating the Father's love. The Father's acceptance of Jesus Christ, therefore, reveals a new righteousness that serves as the 'justification' (*Rechtfertigung*) of the sinner (Yeago 2005, 91–92; Hunt 1997, 77).

The resurrection is also the fulfillment of the 'sin offering' (*Sündopfer*). In solidarity with humankind, Jesus indeed has entered the death or 'lostness of sinners' (*Verlorenheit der Sünder*). His resurrected life reveals the other side of the one saving action of the cross, specifically, God's mercy for the sinner. There are two sides to the event of the cross: the sacrifice of Jesus upon the cross and the Son's return to the Father. The Trinitarian act encompasses both sides of the cross, namely, the side of the self-offering and the other side of the resurrection. In the

sacrifice of Jesus, the Trinitarian act takes place in history. However, the economic Trinity is grounded in the immanent Trinity. The resurrection, as the other side of the cross, manifests the glorified humanity of Jesus in its transcendent end. The Father's act of grace in the freedom of Jesus reveals the formlessness of Jesus' fulfilled freedom as the glorified Son. The resurrection is the Father's glorification of his Son, Jesus, revealing the Christ form. The Father validates Jesus' claim of divine Sonship and reveals the Son as his definitive Word.

At the time of his exultation, Jesus takes his co-knowledge of the sinner's reality into heaven. According to Balthasar, the sacrifice of Christ as a Trinitarian event brings a change in the Godhead. Balthasar writes,

The change that takes place at Easter is as abrupt as it is organic. The extreme distance between Father and Son, which is endured as a result of the Son's taking on of sin, changes into the most profound intimacy; but it always *was* such because the distance was a work of trinitarian, loving obedience, and in this obedience Father and Son were always one in a reciprocal relationship in the Spirit. (TD 4, 361–362)

Balthasar describes the change in God as an event of self-communication in love. God takes responsibility for humankind's loss of glory due to sin, assimilates the experience of abandonment, and by love transcends it. Balthasar writes, »... he [God] makes good the uttermost consequences of creation's freedom, and goes beyond them.« (GL 7, 214) O'Hanlon explicitly states that Balthasar's theology of God accounts for the Trinitarian event of the Paschal Mystery by recourse to a theology of divine immutability that accounts for surprise, newness, surrender, as dimensions of love shared by the Persons of the Trinity. Further investigation into divine immutability is beyond the scope of this dissertation. The nature of the Trinitarian event consists in the exchange of self-emptying love between the Father and Son (214–215).

The Father assigns Jesus the role of both Lord and Judge (233). On the one hand, the Father's gift of self-emptying love returns to Jesus' humanity an active role before the Father and with respect to human beings. On the other hand, the Christ form as Spirit sent from both the Father and Son becomes the justification of the sinner. Henceforth the sinner is never alone, even in his rejection of God. Balthasar writes, »...just as the love of God in creation and election is unfathomable, so is sin, the hate of the world (John 15:25). But the abyss of the unfathomable love has entered the abyss of the meaningless hatred and hidden itself there.« (210) The dynamic implied is dialectic, the encounter of human and divine freedom. This encounter is saving for sinners. The 'world's hatred' (*Haß der Welt*) of God, although 'unfathomable' (*grundlos*), has been assumed into the 'abyss' (*Abgrund*) of divine Trinitarian love. Jesus, according to Balthasar, has taken upon himself and into himself the content of the 'sinners' alienation' (*grundlos Haß*). Jesus assures humanity that even in death sinners encounter the Father's love (Hunt 1997, 70–71).

2.5 Salvation as the Participation in the Cosmic Liturgy

Balthasar's theology of sacrifice, although inclusive of the sinner's reality, also transcends sin and death. The Christ form as the Father's definitive glory in the Son is the key soteriological reality. The emphasis for Balthasar, according to Nichols, falls on Jesus' rebirth. »Balthasar accepts St. Thomas's thesis that Jesus Christ's mission in this world is simply the prolongation under created conditions of his eternal generation.« Nichols 2007, 150; Seward 1990, 115–118) The Father's act of grace in the freedom of the abandoned Son is a spontaneous and unexpected gracious act of the Son's regeneration.

We come to a further feature of Balthasar's biblical theology of sacrifice: *Jesus' sacrifice is God's act of grace in human freedom that fulfills the original covenant of creation*. The Father's glorification of the Son marks the fulfillment of the 'cosmic liturgy' (*Kosmische Liturgie*) as intended by the original covenant of 'creation' (*Schöpfung*). Balthasar writes, »The 'cosmic liturgy' was basically nothing other than the act whereby the created 'Thou' gave back all glory to the absolute 'I'.« (GL 6, 144) The fulfillment of the cosmic liturgy places Jesus at the center of God's saving action in creation (GL 7, 214).

The operative term for the relationship between God and humankind, according to Balthasar, is the original covenant. For Balthasar, the sacrifice of Christ fulfills the original covenant by revealing the Father's self-emptying love in the Son's freedom (Turek 2001, 55). Sacrifice according to the logic of the original covenant depends on a two-fold grace, (a) the openness of the image of God and, (b) the perfection of the image by grace (GL 6, 16; GL 7, 14–15; Scola 1991, 46). In the self-offering of Christ, the truth of the image was revealed as openness to the Father. Jesus' sacrifice was a return of the self-emptying love he had received from the Father. Further, the Son's self-surrender revealed the Spirit as the mutual self-emptying and self-giving that is the Son as the reflection of the Father (Dickens 2004, 144). In the fulfillment of the original covenant by the sacrifice of Christ, creation finds its reason for being within the mutual self-giving and self-emptying of the immanent Trinity (GL 7, 152; Balthasar 2004, 86–87; Štrukelj 2004).

3. Conclusion

In Hebrews the sacrifice of Jesus fulfills Israel's liturgy under the NT covenant (Nelson 2003, 251–252). However, Balthasar also sees that Jesus' sacrifice fulfills the cosmic liturgy of creation. The author of Hebrews also explicitly acknowledges Jesus Christ's place in creation:

Long ago God spoke to our ancestors in many and various ways by the prophets, but in these the last days he has spoken to us by a Son, whom he appointed heir of all things, through whom he also created the worlds. He is the reflection of God's glory and the exact imprint of God's very being, and he sustains all things by his powerful word. (Heb. 1:1–3)

Balthasar emphasizes the radically new reality of the transformed creation as revealed in the glory of the Son. Balthasar holds to the objective reality of Jesus' glorified humanity as having restored beauty to creation. Balthasar ascribes to the glory of Christ a *rectitudo* or 'beauty' that reveals an original justice proper to the image. Only in the new creation is original justice revealed to be human openness to God's own self-emptying love.

Balthasar's soteriology takes seriously the reality of sin and death, showing how Christ's sacrifice removes sin. Israel's cultic sacrifice equally provided for a sin offering and the removal of sins. In Christ a definitive sin offering under the new covenant allows for human beings to approach God in confidence. Balthasar's theology of sacrifice, however, includes the prophetic form of Israel's sacrifice whereby the emphasis changes to freedom. Balthasar retains the relationship between sacrifice and justice. Balthasar nevertheless avoids the limits of cultic sacrifice and the problematic of gift giving, merit, and payment for sins. The sacrifice of Jesus Christ includes sinners, incorporates them into the life of the Trinity, and leaves them free. In the new creation remade in the glory of Jesus Christ, faith's object is revealed for participation in the life of the Trinity.

Although Balthasar is noted for his conservative theology, he breaks new ground concerning his Christo-Trinitarian soteriology. The original contribution of his theology of sacrifice concerns the integration of a passive Descent of Christ into Sheol – what the OT considered as the realm of the dead (MP, 148–149; Oakes 1994, 237–241). Lösel writes, »Sacrifice becomes an existential act of loving surrender to the Other.« (Lösel 2004, 166) Balthasar's soteriology adopts as its center the experiential reality of what it meant for Jesus to have died and to have been risen from Hell. Balthasar's soteriology follows his Trinitarian theology. Balthasar casts the saving action within the experience of what it meant for one of the Trinity to have entered human existence by way of the Incarnation, suffered on the cross and experienced death, and finally, rising from the dead.

Abbreviations

- MP** – Balthasar, Hans Urs von. 1990. *Mysterium Paschale*.
- GL 6** – Balthasar, Hans Urs von. 1991. *The Glory of the Lord*. Vol. 6, *The Old Covenant*.
- GL 7** – Balthasar, Hans Urs von. 1989. *The Glory of the Lord*. Vol. 7, *The New Covenant*.
- TD 3** – Balthasar, Hans Urs von. 1992. *Theo-Drama*. Vol. 3, *The Dramatis Personae: The Person of Christ*.
- TD 4** – Balthasar, Hans Urs von. 1994. *Theo-Drama*. Vol. 4, *The Action*.
- TD 5** – Balthasar, Hans Urs von. 1998. *Theo-Drama*. Vol. 5, *The Last Act*.

References

- Balthasar, Hans Urs von.** 1989. *The Glory of the Lord*. Vol. 7, *The New Covenant: A Theological Aesthetics*. Trans. Brian McNeil, ed. John Riches. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Herrlichkeit: Eine theologische, Ästhetik*. Band 3/2, *Theologie*, Teil 2, *Neuer Bund*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.
- . 1990. *Mysterium Paschale*. Trans. and intro. Aidan Nichols. London: T & T Clark. Original, *Mysterium Salutis*. Vol. 3/2. Eds. J. Feiner and M. Löher. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969. Also published as *Theologie der drei Tage*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970.
- . 1991. *The Glory of the Lord*. Vol. 6, *The Old Covenant: A Theological Aesthetics*. Translated by Brian McNeil and Erasmo Leiva-Merikakis, ed. John Riches. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Herrlichkeit: Eine theologische, Ästhetik*. Band 3/2, *Theologie*, Teil 1, *Alter Bund*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967.
- . 1992. *Theo-Drama*. Vol. 3, *The Dramatis Personae: The Person of Christ*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 2/2: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978.
- . 1994. *Theo-Drama*. Vol. 4, *The Action*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 3: *Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- . 1998. *Theo-Drama*. Vol. 5, *The Last Act*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press. Original, *Theodramatik*. Band 4: *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983.
- . 2004. *Love Alone Is Credible*. Translated by D. C. Schindler. San Francisco: Ignatius Press.
- Birot, Antoine.** 1997. 'God in Christ, Reconciled the World to Himself': Redemption in Balthasar. *Communio* 24, (Summer): 259–285.
- Chapp, Larry.** 2004. Revelation. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 11–23. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, Richard, and Khaled Anatolios.** 2005. Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives. *Theological Studies* 66, no. 4 (December): 739–769.
- Daly, Robert J.** 2009. *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*. London: T & T Clark International.
- Davies, Oliver.** 2004. The Theological Aesthetics. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 131–142. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, Zachary.** 1990. *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Hofius, Otfried.** 2004. The Fourth Servant Song in the New Testament Letters. In *The Suffering Servant in Jewish and Christian Sources*, 163–188. Eds. Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, trans. Daniel P. Bailey. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- How sare, Rodney A.** 2009. *Balthasar: A Guide for the Perplexed*. London: T & T Clark.
- Hunt, Anne.** 1997. *The Trinity and the Paschal Mystery: A Development in Recent Catholic Theology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Lauber, David.** 2004. *Barth on the Descent into Hell: God, Atonement and the Christian Life*. Aldershot, England: Ashgate Publishing.
- Lösel, Steffen.** 2004. A Plain Account of Christian Salvation? Balthasar on Sacrifice, Solidarity and Substitution. *Pro Ecclesia* 13, no. 2 (Spring): 141–171.
- McIntosh, Mark A.** 2004. Christology. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 24–36. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Richard D.** 2003. 'He Offered Himself': Sacrifice in Hebrews. *Interpretation* 57, no. 3 (July): 251–265.
- Nichols, Aidan.** 1990. *Introduction to Mysterium Paschale*. Translated by Aidan Nichols. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- . 1998. *The Word Has Been Abroad: A Guide through Balthasar's Aesthetics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 2000. *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 2007. *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology Beyond the Trilogie*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- O'Hanlon, Gerard F.** 2007 [1990]. *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakes, Edward T.** 1994. *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum.
- Papanikolaou, Aristotle.** 2003. Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation. *Modern Theology* 19, (January): 40–65.
- Pitstick, Alyssa L.** 2007. *Light in Darkness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

- Saward, John.** 1990. *The Mysteries of March: Hans Urs von Balthasar on the Incarnation and Easter*. Washington, DC: The Catholic University Press.
- Schumacher, Michele M.** 1999 The Concept of Representation in the Theology of Hans Urs von Balthasar. *Theological Studies* 60, no. 1 (March): 53–71.
- Schwager, Raymund.** 2000. *Must There Be Scapegoats?* Translated by Marial L. Assad. New York: Crossroad Publishing Company.
- Scola, Angelo.** 1991. *Hans Urs von Balthasar: A Theological Style*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Štrukelj, Anton.** 2002. *Leben aus der Fülle des Glaubens: Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*. Graz: Styria Verlag.
- — —. 2004. *Kniende Theologie*. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- — —. *Vertrauen: Mut zum Christsein*. Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- Turek, Margaret M.** 2001. *Towards a Theology of God the Father*. New York: Peter Lang.
- Waldstein, Michael.** 1984. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics. *Communio* 11 (Spring): 13–27.
- Williams, Rowan.** 2004. Balthasar and the Trinity. In *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, 37–50. Edited by Edward T. Oakes and David Moss. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yeago, David S.** 2005. Literature in the Drama of Nature and Grace: Hans Urs von Balthasar's Paradigm for a Theology of Culture, 88–106. In *Glory, Grace, and Culture*. Edited by Ed Block Jr.. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Young, Frances M.** 1975. *Sacrifice and the Death of Christ*. Philadelphia: Westminster Press.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 661—670

UDK: 27-312.47

Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 11/2014

Anton Štrukelj

Die marianische Bereitschaft

Zusammenfassung: Das gesamte Leben Marias und ihr ganzes Verhältnis zu Gott ist in ihrer vorbehaltlosen Bereitschaft Gottes Willen zu tun eingeschlossen. Das bedingungslose Jawort Marias ist der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis der Kirche und gleichzeitig das Urbild der Hingabe des Christen an Gott. Hans Urs von Balthasar spricht von der »marianischen Prägung der Kirche«. Maria verwirklicht die vollkommenste Idee von der Kirche: Das *ideale* Bild der Kirche ist schon immer *real* in Maria. Jeder Getaufte muss sich die Gestalt der dienenden Magd des Herrn »einprägen« lassen und demzufolge muss jede christliche Spiritualität immer auch eine zutiefst »marianische Spiritualität« sein.

Schlüsselwörter: Gott, Jesus Christus, Maria, Kirche, Mutter, Jawort, Hingabe, Fruchtbarkeit, Dienst

Povzetek: **Marijanska pripravljenost**

Celotno Marijino življenje in ves njen odnos do Boga je vsebovan v njeni popolni pripravljenosti spolnjevat božjo voljo. Brezpogojna Marijina privolitev je izhodišče za razumevanje Cerkve in hkrati zgled kristjanove podaritve Bogu. Hans Urs von Balthasar govori o »marijanski izoblikovanosti« Cerkve. Marija uresničuje najpopolnejšo zamisel o Cerkvi: *idealna* podoba Cerkve je vedno že *realna* v Mariji. Vsak krščeni si mora pustiti »vtisniti« lik služke Gospodove dekle. Potemtakem mora biti tudi vsaka krščanska duhovnost vedno pristna »marijanska duhovnost«.

Ključne besede: Bog, Jezus Kristus, Marija, Cerkev, mati, privolitev, podaritev, rodovitnost, služenje

Abstract: **The Readiness of Virgin Mary**

The entire life of Virgin Mary and all her relationship to God is contained in her total readiness to do the will of God. Her unconditional assent is the very point of departure for the understanding of the Church and at the same time the best example of the surrender of a Christian to God. Hans Urs von Balthasar speaks about the "Marian imprint" of the Church. The Mother of God implements the most perfect idea of the Church: the *ideal* image of the Church is already *real* in Mary, Mother of the Church. Therefore the form of the Servant of the Lord must be imprinted on every Christian. Accordingly, all Christian spirituality must always be a genuine "Marian spirituality".

Key words: God, Jesus Christ, Virgin Mary, Church, mother, assent, surrender, fruitfulness, service

Das gesamte Leben Marias und ihr ganzes Verhältnis zu Gott ist in ihrer vorbehaltlosen Bereitschaft Gottes Willen zu tun eingeschlossen. Das bedingungslose »Jawort« Marias ist der Ausgangspunkt für das richtige Verständnis der Kirche. In der ursprünglichen Zustimmung und Einwilligung, die Maria bei der Verkündigung ausgesprochen hat und der sie ihr ganzes Leben treu geblieben ist, bis zu ihrem endgültigen Einverständnis unter dem Kreuz, ist schon im Voraus der innere Kern der Kirche verwirklicht.

Papst Franziskus hat in seiner Homilie am 31. Mai 2013 die Grundhaltung Marias mit drei Worten beschrieben: »Drei Worte fassen die Haltung Marias zusammen: das Hören, die Entscheidung und die Handlung. Das Hören, die Entscheidung und die Handlung. Diese Worte zeigen auch für uns den Weg dessen, was der Herr von uns im Leben erwartet. Das Hören, die Entscheidung und die Handlung.« (Francesco 2013, 70)

1. Das Licht des Jawortes

Es ist sehr schön, was Adrienne von Speyr auf der ersten Seite ihres Meisterwerkes, ihres Marienbuches »Magd des Herrn« sagt: »Wie eine Garbe in der Mitte zusammengerafft wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefaßt; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts. Das einmalig Zusammenfassende ist zugleich das, was sie jeden Augenblick ihres Daseins begleitet, was jede Wendung ihres Lebens bedeutet, jeder Lage ihren besonderen Sinn verleiht und ihr selber immer neu in allen Situationen die Gnade des Verstehens schenkt. Jedem Atemzug, jeder Bewegung, jedem Gebet der Mutter des Herrn gibt ihr Jawort den Vollsinn. Denn dies ist die Natur eines Jaworts: es bindet den, der es ausspricht, und läßt ihm dabei doch volle Freiheit in der Gestaltung. Er füllt sein Jawort mit seiner Persönlichkeit, er gibt ihm deren Gewicht und einmalige Färbung, aber er wird auch selber durch sein Jawort geformt, befreit, verwirklicht. Alle Freiheit entfaltet sich durch Hingabe und durch Verzicht auf Ungebundenheit. Und von dieser Freiheit in der Bindung geht jede Art der Fruchtbarkeit aus.« (Speyr 1988, 7)

Das Leben Marias ist darum am fruchtbarsten, weil es vollkommen Gott zur Verfügung gestellt ist. Ihr Leben ist das höchste Vorbild der Handlung des Menschen vor Gott, deswegen ist es sehr hilfreich und nützlich, etwas ausführlicher von Maria und ihrer Rolle in der Kirche zu erzählen. Hans Urs von Balthasar sagt: »Das Marienleben muss als Prototyp dessen gelten, was die Ars Dei aus einem menschlichen Stoff zu gestalten vermag, der sich ihm nicht widersetzt. Es ist weibliches Leben, das ohnehin mehr als männliches Gestaltung vom Mann, vom Bräutigam, von Christus und von Gott her erwartet. Es ist jungfräuliches Leben, das kein Gestaltungsgesetz kennen will außer Gott und der Frucht, die Gott ihm zu tragen, zu gebären, zu nähren und aufzuziehen gibt. Es ist mütterliches und bräutliches Leben zugleich, dessen Hingabekraft vom Physischen bis zum höchsten

Geistigen reicht. In alledem ist es schlicht verfügenlassendes Leben. Aus ihm hat Christus die Gestalt gemeißelt, die er brauchte: schonungslos sich bedienend und bis zum letzten und unbegreiflichsten verwendend und verschwendend, und dann doch in höchster Rücksichtnahme ehrend, verherrlichend. Die Situationen dieses Lebens sind unnachahmlich, unvergesslich, sowohl einmalig wie allgütig und allbedeutsam.« (Balthasar 1988, 542)

2. Das Jawort Marias – Urbild der Hingabe des Christen an Gott

Die wesentliche Haltung Marias besteht im Hören des Wortes und in ihrem Gehorsam Gott gegenüber. Die grundlegende Eigenschaft Marias ist ohne weiteres ihr Gehorsam und ihre Offenheit für die Annahme des Wortes Gottes. Ihr allereinsten Leib war der wirkliche Tempel und der erste Tabernakel in der Welt. Maria hörte das Wort Gottes mit ihrem ganzen Dasein. Sie gab Gott ihr ganzheitliches Jawort: »Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort.« (Lk 1,38) So wurde Maria zum Urbild der Kirche. (Balthasar 2003, 22; Štrukelj 2002, 54–70)

Das Hören und die Betrachtung des Wortes Gottes bleibt wesentlich im Christentum. Das gilt an erster Stelle von Maria: »Sie bewahrte all diese Worte und betrachtete sie in ihrem Herzen.« (Lk 2,19.51) Die Vorbilder des Hörens des Wortes sind die Jungfrau Maria und Maria aus Bethanien, bei denen die hörende Bereitschaft für das Wort Gottes als wesentlich uneingeschränkte Bereitschaft für »das eine Notwendige« ist. (Balthasar 1993, 80; Speyr 1978, 77–92)

Sie beide sind nichts anderes als das »Gefäß« für das Wort; sie entleeren sich, sie haben den Raum frei, um Gott und seine Botschaft froh aufzunehmen (Balthasar 1993, 76). Wer frei ist für Gott, kann die Seligpreisung der Armen im Geiste an sich wenden, denn »nur für den Armen ist die Botschaft eine frohe« (76–80). Das Wort Gottes braucht ein »aufgeräumtes« Herz, das für Wort unendlich viel Zeit und Raum hat. Diese Grundhaltung bezeichnet Balthasar oft als den »Akt der Kontemplation«. Dieser Akt der Kontemplation bedeutet »Haltung einer durchgehend offenstehenden Seele, die im Hören des Wortes dauert« (79f). Die Kontemplation ist »die existentielle Dimension des Glaubens selbst« (80). Das ist »der Glaube der einfachen Leute« oder »der Glaube der Einfältigen« (Balthasar 1999, 780; 2009, 12f; 1971, 380).

Das Wort Gottes muss mit glaubendem und offenem Herzen lauschend aufgenommen sein. »Hier braucht Gott, um sein Wort Fleisch werden zu lassen, von vornherein das alles erlaubende Jawort.« (Balthasar 1997,148; Strle 1991, 433–461)

Maria lauschte auf das Wort Gottes sozusagen mit Leib und Seele, denn das göttliche Wort hat sie ganz erfüllt. Indem Maria ihr Jawort spricht, nimmt das ewige Wort Wohnung in ihrem Schoss: »Das Wort ist Fleisch geworden.« So wird

Maria zur lebendigen Wohnstätte des ewigen Wortes: »Sie horcht aus Leibeskräften auf das immer größer, immer göttlicher und scheinbar fremder tönende Wort, dessen Dimensionen sie beinah zerreißen und dem sie doch in voraus und von vornherein für alles ihr Jawort geschenkt hat.« (Balthasar 2003, 24)

Bei der Zustimmung Marias ist es am schönsten sichtbar, wie ungeahnt weite Dimensionen die christliche Hingabe des Menschen an Gott haben mag. Das Jawort führt immer weiter, als man sich vorstellen kann: »Es führt weiter, als du denkst.« (Balthasar 1993, 72–76) Wer zu Gott unbedingt Ja sagt, hat keine Ahnung, wieweit ihn dieses Jawort führen wird; sicher weiter als er vermuten und abschätzen kann, sicher in eine Teilnahme an Misserfolg und Verspottung, an Kreuz und Gottverlassenheit, aber bis wohin und in welcher Form? Gleichzeitig ist dieses Jawort die einzige, unabdingbare Voraussetzung alles christlichen Verstehens, aller Theologie und kirchlichen Weisheit; *neben* dem Ja wächst kein Verständnis für jenen Herrn, *in* dem »sämtliche Verheißungen Gottes ihr Ja gefunden haben« (2 Kor 1,20); die christliche Wahrheit ist insofern esoterisch, als sie nur von innen, im glaubenden, handelnden Mitvollzug, nicht von außen, aus einem Logensitz im Theater, erkannt werden kann. Auch nicht aufgrund einer partiellen Identifikation (mit den Vorbehalten, die sich einschließt), sondern just aus einer totalen, universalen und so katholischen Identifikation mit den Wegen Gottes im Fleische. (Balthasar 1997, 150)

Daraus wird es ersichtlich, dass der marianische und katholische Grundakt jenseits des Begreifbaren liegt. Ein unbedingtes und vorwegnehmendes Jawort Gottes schließt es eigentlich schon ein: wenn der Mensch sich Gott übergibt, kümmert er sich nicht mehr um sich selbst, er denkt nicht daran, was die Zukunft ihm bringen wird, denn er hat schon alles Gott überlassen. Er hat alle Sorgen auf ihn geworfen, der für ihn sorgt. Eine solche Hingabe befreit den Menschen. Der Mensch wird frei, wenn er Gott erlaubt, mit ihm zu verfügen. Weiter ist das Jawort Gottes als »der marianische oder katholische Grundakt in seiner Ursprünglichkeit jenseits von Kontemplation und Aktion. Das ›Ja‹, das die Kirche und alle christliche Existenz in ihr grundlegt, ist sowohl Gebet zu Gott wie Mitvollzug des Einsatzes Gottes für den Menschen. Gebet in der Kirche müsste dahin streben, Ausformung dieses Ja zu sein: als Anbetung, als Dank, als Bitte, die sich innerhalb des Gnadenwillens Gottes bewegt und ihn konkretisiert, und gleichzeitig als mitgehendes Einverständnis mit allem, was Gott in der Welt tut, Bereitschaft, in seinem Werk verwendet und verbraucht zu werden.« (149)

Bei der Verkündigung hat Gott Maria in einer trinitarischen Form angesprochen (Lk 1,26–36). In der Betrachtung dieser Szene schreibt Balthasar: »Entscheidend ist, dass die drei Reden des Engels, deren erste den Vater, deren zweite den Sohn, deren dritte den Heiligen Geist offenbart, je abgelöst wird von drei Reaktionen Marias, deren jede nicht leere Spekulation über Gott ist, sondern Nachdenken über die bestmögliche Antwort und Verantwortung gegenüber dem zugesprochenen Wort ... Nicht anders die Kirche im ganzen, deren Urbild Maria hier darstellt. Sie spekuliert nicht, sondern betet an und gehorcht, sie öffnet ihren Schoß dem Geist und gebiert bis ans Ende der Welt den Sohn, seine Glieder, seine Brüder. Sie

ist das Weib, das durch sein Dasein das göttliche Mysterium der drei Anlitze sich zu erhellen und zu verdeutlichen zwingt. Der Gehorsam der Christen ist, auch und gerade in der Betrachtung, das Medium, worin Gott sich als dreieiniger offenbart.« (Balthasar 2003, 171f)

Der sich selbst offenbarende Gott erwartet immer von dem, dem die Offenbarung zuteilgeworden ist oder den das Wort gemeint hat, eine wirksame Antwort. Das sieht man unmissverständlich am Schweigegebot des Herrn an die drei ausgewählten Jünger, die zusammen mit ihm vom Berg Tabor zurückkehren (Mk 9,9: das Verbot; Lk 9,36: die Ausführung). Dazu sagt Balthasar: »Das kontemplative trinitarische Geheimnis, das die Kirche geschaut hat und in ihrem Herzen hegt, wird nicht zerredet, sondern bringt seine wahre Frucht als Nachfolge Christi ins Leiden.« Und Maria hat diese Frucht gebracht, denn sie stand unter dem Kreuz ihres Sohnes und wurde damit zur Mutter aller Christen. Unter dem Kreuz erweist es sich endgültig, wie weit das Jawort Marias sie selber geführt hat. Hier betrachten wir die Mutter des Gekreuzigten. »Sie tut nichts und sagt nichts, ist nur da. Und der sterbende Sohn verfügt über sie. So gründlich, dass er ihr einen andern Sohn unterschiebt, sie diesem als Mutter übergibt. Sie wird nicht gefragt; es wird mit ihrem Einverständnis gerechnet.« (Balthasar 2003, 173f)

So ist Maria von der Verkündigung bis zur Kreuzigung übereinstimmend mit allem, was Gott von ihr will. Ihr Jawort kennt keine Einschränkung. So handelt die Frau, die zur Mutter des menschengewordenen Gottes auserwählt ist. Maria ist Mutter Christi und der Kirche, Mutter des Hauptes und der Glieder.

3. Maria – Mutter Christi und der Kirche

Die allumfassende Mutterschaft Marias stellt die innere Verbindung zwischen ihr und der Kirche in ein neues Licht: Maria und Kirche spiegeln ineinander wider. Die klassische Patristik sieht in Maria primär die reale Mutter, *Theotokos*, als solches Urbild der heiligen, geistig gebärenden Kirche. Sie ist eine »personifizierte Darstellung der Kirche«. Scheeben charakterisiert die Verbindung zwischen Maria und Kirche als *Perichorese* (gegenseitiges Durchdringen), die so innig ist, »dass jede von beiden vollkommen nur in und mit der andern erkannt werden kann« (Balthasar 1998, 281).

Hier handelt es sich um den Parallelismus zwischen Maria und Kirche, weil Maria die Mutter des Herrn und der Kirche ist. »Es kann nicht anders sein: was archetypisch sich in Maria der armen Jungfrau begab, die durch ihren Glaubensgehorsam zur Mutter Christi wurde, das ist ihr als dem Grund und Schoß der Ecclesia eingestiftet, von deren Lebensgesetz her alles Christenleben Gestalt erhält ... Irdischer Schoß für eine unendliche Liebe und damit für eine unabsehbare göttlich-weltliche, geistig-fleischliche Fruchtbarkeit: das ist die Kirche.« (Balthasar 2010, 15)

Die Mutterschaft Marias bezieht sich also sowohl auf die Kirche wie auf den menschengewordenen Sohn Gottes. Mit Recht betont Balthasar: »Die Urzelle der

Kirche Christi ist doch wohl die Zelle der Jungfrau von Nazareth, und während ihres Gesprächs mit dem Engel Gabriel nimmt diese Kirche erstmals Gestalt an: sie ist der Ort, wo der Sohn des Vaters sich auf Erden niederlassen kann, wo er »von den Seinen aufgenommen« wird, wo er sich nähren, wachsen, zur Welt kommen kann. Die Kirchenväter haben in Maria das Urbild der Kirche gesehen, meistens in einem Vergleich – wie Maria den Sohn Gottes leiblich zur Welt bringt, so bringt die Kirche im Taufbrunnen den mystischen Christus geistlich zur Welt –, der aber doch mehr ist als ein Vergleich, weil Maria ihren Sohn »früher im Geist als im Schoß empfangt«, ihr Glaube und ihre Bereitschaft das Prinzip war, das von Seiten der Welt die Menschwerdung möglich machte.« (Balthasar 1974, 254f) Maria ist leibliche Mutter des Herrn und geistige Mutter seines mystischen Leibes, der Kirche. Maria koexistiert mit der Kirche, sofern Maria die Kirche der Heiligen ist, »die Braut ohne Makel und Runzel«. Das ist die volle Realität schon seit der Menschwerdung selbst. Die Folge dieser Wahrheit ist von großer Bedeutung für unser Thema und für die ganze Auffassung von der Kirche: die Kirche existiert schon von der Menschwerdung Christi an, obwohl sie als institutionelle erst mit der Berufung der Jünger gestiftet ist. Aber die ideale und reale Kirche ist schon mit dem Jawort der Mutter da. So vollkommen wird sie in keinem anderen mehr dargestellt werden.

Christus will immerwährend in seiner Kirche neu empfangen und geboren werden, in ihr leben und wirken. Er will sich für sie erneut hingeben, und diese Ganzhingabe verwirklicht er tatsächlich in der Eucharistie. Die Kirche aber muss ihrerseits bereit sein, diese unendliche Liebe in sich aufzunehmen. Die Abbildung des Herrn in uns verlangt nach einem geschmeidigen Verhalten, das aufnahmebereit ist. Mit einem Wort, der Christ muss »fügsam im Geist sein« (334; Strle 1988).

Die Kirche und die Christen in ihr müssen marianisch geprägt sein. Das geschieht in der Nachahmung Marias, die für die Einprägung der göttlichen Gestalt vorbehaltlos offen war. Maria wurde zum Raum für die Inkarnation des Wortes: sie gewährt, dass in ihr das Wirken Gottes sich vollzieht, ohne dieses Wirken als etwas Fremdes zu verspüren. Sie bewahrt und betrachtet die Gestalt. Am Ende schaut sie nicht mehr die Gestalt, sondern die Gnade selbst blickt auf sie nieder. Das Geschehenlassen ist für den Christen nicht Aktion und deswegen keine Leistung und Werk, sondern kontemplativer Gehorsam, der ins Leiden hinübergeht. Balthasar unterstreicht häufig die Bedeutung der marianischen Dimension der Kirche. Wo diese Dimensionen aufgelöst sind, dort entstehen die geistigen Verwüstungen, die »Welt ist dort bildlos und wertlos geworden, ist ein Haufen von nichts-mehraussagenden »Fakten«, in denen eine ebenso bild- und gestaltlose nackte Existenz friert und sich ängstet. Philosophie und Theologie des Bildes stehen und fallen zusammen, und wo das *Bild* der Frau aus der theologischen Wirklichkeit schwindet, da nimmt eine mann-männliche bildlose Begrifflichkeit und Gedankentechnik überhand; der Glaube aber sieht sich aus der Welt verdrängt ins Paradoxe und Absurde.« (Balthasar 1988, 407)

Die Mutterschaft Marias ist, wie gesagt, leiblich und geistlich. Doch bleibt ihre geistliche Mutterschaft die Bedingung und Ermöglichung ihrer leiblichen Mutterschaft. (Balthasar 1981, 163) Die Gläubigen, ihre Kinder, müssen Maria vor allem

in ihrer unbegrenzter Bereitschaft für den Willen Gottes nachahmen. Auf das Wort Gottes lauschen und es erfüllen, ist die eigentliche Aufgabe aller Christen, in welchem Stand sie auch leben.

Balthasar stellt fest, dass die alten Theologen über Maria immer in Zusammenhang und unmittelbar im Hinblick auf Christus nachgedacht haben (Balthasar 1998, 276f). Das bleibt unabdingbar. Es ist typisch, dass Balthasar von der »marianischen Prägung der Kirche« redet. Maria ist nicht nur Modell und Typos der Kirche, sondern ihr Urbild, das heißt, die vollkommen und unüberbietbar verwirklichte Idee der Kirche.

Die Kirchenväter bleiben auch in dieser Hinsicht wegweisend (279–281) Für die Christen bleibt Maria die zweite Eva, die mit ihrem Gehorsam gutmacht, was die erste mit ihrem Ungehorsam verdorben hat (Irenäus). Maria ist wahre Gehilfin beim Werk Christi und gleichzeitig das Gefäß der Kirche (Ambrosius). Die Kirchenväter betonen mit Vorliebe, dass Maria dies alles deswegen ist, weil sie Jungfrau und Mutter zugleich ist.

Die Wahrheit von der Mutterschaft der Kirche war in den ersten christlichen Jahrhunderten selbstverständlich: »Die Kirche ist unsere Mutter. Diese Mütterlichkeit wird an der Tatsache und der Art, wie Maria die Mutter Jesu war, anschaulich und ablesbar.« (Balthasar 1997, 112; 129) Maria ermöglicht und umfasst alles Wesentliche in der Kirche; ihre Mutterschaft umfängt auch das kirchliche Amt. Maria überragt weit alle Handlungen der Einzelnen in der Kirche, auch Taten der Heiligen. Ihre mütterliche Rolle und ihr Platz in der gesamten Erlösungsgeschichte bleibt einmalig, uneinholbar. (Strle 1998, 7–59)

4. Rolle Marias in der Kirche

Die Bedeutung der Marienlehre ist für das Leben der Kirche entscheidend wichtig. Jeder Christ kann und muss sich Maria ganz eigens zum Vorbild nehmen. Das ist in den Augen Balthasars so wichtig, dass er geradezu vom »marianischen Prinzip« redet (Balthasar 2008, 65–67; 1997, 123). Er stellt darüberhinaus fest, dass die Anwesenheit Marias heutzutage in der Kirche verschwunden zu sein scheint oder ihr Geist des Magdseins nicht mehr zu vernehmen ist. Es ist verheerend, wenn die Theologie das typisch Marianische und Frauliche in der Kirche vernachlässigt. (Balthasar 1989b, 71)

Balthasar verteidigt die wichtige Bedeutung des Marianischen in der Kirche. Er sagt: »Das Marianische waltet in der Kirche verborgen, wie die Frau im Hauswesen waltet. Aber die Frau ist kein abstraktes Prinzip, sondern konkrete Person, und von ihr als Person strahlt die frauliche Atmosphäre aus ... Nur ist wesentlich, dass es der echte Geist Marias ist, der zum Leuchten kommt: der Geist der Magdlichkeit, des Dienstes, der Unscheinbarkeit, der Geist der Weitergabe, des Für-ander-Seins. Niemand begehrt weniger nach persönlichen »Privilegien« als die Mutter Christi; sie freut sich an diesen nur, sofern sie all ihren Kindern in der Kirche zugutekommen.« (Balthasar 2008, 71)

In der marianischen Gesinnung der niedrigen Magd des Herrn, in ihrem Geist der echten dienenden Christenliebe findet man den Schlüssel zum richtigen Verständnis aller christlichen Stände. Der Geist Marias sollte sowohl die christlichen Familien wie die gottgeweihten Gemeinschaften durchdringen und ausprägen. Maria soll von innen her das christliche Leben formen und ihm die Richtung geben. Die echt marianische Gesinnung brauchen vor allem die Verantwortlichen für die breitere christliche Gemeinschaft: »Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seellenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien einander ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos und schließlich langweilig, und die Menschen laufen in Massen aus einer solchen Kirche davon.« (72)

Wird das marianische Prinzip, das die Dimensionen des Erlösungsgeheimnisses umfasst, außer Betracht gelassen, dann verliert christliches Leben die Wärme, Familiarität und Anziehungskraft. Wo aber die Anwesenheit Marias spürbar ist, dort fühlt man sich daheim (71f).

Die Stellung der Mutter Gottes in der Kirche ist so zentral, weil Gott selbst ihr diesen Platz gewiesen hat. In Maria, Mutter und Jungfrau, wird ein Doppeltes sichtbar: dass hier das Urbild der christusförmigen Kirche vorliegt, und dass das christophore Wesen und Leben die christliche Heiligkeit ist. »Sofern die Kirche marianisch ist, ist sie eine reine Gestalt und ohne weiteres lesbar und verständlich; sofern der Mensch marianisch (oder, was dasselbe ist, christophor) würde, wäre an ihm das Christliche überhaupt ebenso einfach lesbar und verständlich.« (Balthasar 1988, 541) Daraus wird ersichtlich, wie große Bedeutung der marianischen Rolle in der Kirche zugeordnet ist (Balthasar 2000, 61–92). Es ist klar, dass nur eine marianisch ausgeprägte Kirche auch christusförmig ist. Wichtig ist die Haltung der zustimmenden Magd des Herrn »worin der Mensch Gott *sein lässt*, was er sein will, und sich von ihm schenken und einformen lässt, was und soviel er will« (Balthasar 1984, 148). In Maria erstrahlt die einmalige Identität zwischen der formenden Liebe Gottes und dem Gehorsam des Menschen, der sich formen lässt (Balthasar 1971, 168).

Maria als Mutter hat in der Kirche den Vorrang des Allumfassenden. »Aber sie umgreift es im Zurücktreten, Gewährenlassen, Raumgeben; sie bestimmt nichts, sie ordnet nichts an, sie ist Magd und möchte, dass auch die andern ihre Haltung verstünden: ›Tut alles, was immer er euch sagen mag‹ (Joh 2,5).« (Balthasar 1989a, 240) Maria ist am wirksamsten durch ihr Zurücktreten und Raumgewähren anwesend. Deswegen wirft die Marienverehrung keinen Schatten auf ihren Sohn. Im Gegenteil: »Was der Mutter gegeben wird, geht über auf den Sohn.« (Balthasar 1998, 285)

Der Herr selber hat Maria ihren Platz in der Kirche bestimmt. »Am Kreuz hat der Sohn seine Mutter in die Kirche der Apostel hinein verfügt, dort ist fortan ihr Platz. Verborgenen durchwaltet ihre jungfräuliche Mütterlichkeit den ganzen Raum, verleiht ihm das Lichte, Wärmende, Bergende. Ihr Mantel macht die Kirche zum Schutzmantel. Es bedarf keiner besonderen Gebärde ihrerseits, damit wir auf den

Sohn und nicht auf sie schauen. Ihre Magdlichkeit offenbart ihn. So kann sie auch den Aposteln und ihren Nachfolgern zeigen, wie man zugleich ganz wirksame Gegenwart und ganz ausgelöschter Dienst sein kann. Denn die Kirche war in ihr schon da, ehe die Männer ins Amt eingesetzt wurden.« (Balthasar 2008, 72)

Maria verwirklicht die vollkommenste Idee von der Kirche. Das *ideale* Bild der Kirche ist schon immer *real* in Maria. Sie ist in ihrem Gehorsam Gott gegenüber keine private Person, sondern Urbild der gesamten Kirche (*personam Ecclesiae gerens*). Die Kirche ist da schon vor jedem einzelnen Christen und ist viel mehr als alle Glieder zusammen. Das Wesen der »Catholica« besteht in diesem »voraus« und »mehr«. Die genannten Eigenschaften der Kirche sind konkretisiert in der Person der gehorsamen Magd des Herrn. Somit ist jede Einwilligung der einzelnen Gläubigen schon im allumfassenden Jawort der Mutter eingeschlossen. Nur innerhalb dieses tragenden Raumes wird die allgemeine Berufung aller zur Heiligkeit möglich. (Balthasar 2003, 73–86)

Jeder Getaufte muss sich die Gestalt der dienenden Magd des Herrn »einprägen« lassen (Balthasar 1989c, 78), und demzufolge muss jede christliche Spiritualität immer auch eine zutiefst »marianische Spiritualität« sein (Balthasar 1990, 227). Die »urbildliche Identität« zwischen Maria und Kirche muss neu entdeckt und gelebt werden (Štrukelj 2002, 71–89).

5. Schluß

Im Bereich des menschlichen Lebens gibt es eine wichtige Kategorie des »Lassens«. Der Mensch muss sich selbst hingeben, auf die eigene Wichtigkeit verzichten, um etwas Dauerhaftes zu gestalten. Die Philosophie nennt dieses Prinzip »die Gelassenheit«¹. Hans Urs von Balthasar sagt dazu: »Jeder, der im Leben etwas Endgültiges will, sei es eine Liebe oder eine Leistung, muss sich hingeben. Er muss, was er erkaufen will, mit sich selber bezahlen. Auch und gerade wenn er sich so machtvoll wie möglich ausdrücken will, er muss sich selber um seines Ausdruckes willen lassen. ... Das Lassen-Können ist das Prinzip aller Leistung und alles liebenden Besitzes. Das Werk soll sein, mag ich daran zugrunde gehen! Du sollst sein, auch wenn es mir das Leben kostet! Grosse Kunst wurde nicht anders erkaufte.... Wir möchten behaupten, dass diese schönste und fruchtbarste menschliche Haltung schliesslich doch gemeint war in dem, was das deutsche mystische Mittelalter mit dem Wort Gelassenheit anpries und als die wichtigste Kunst im Leben bezeichnete.« (Balthasar, 1997b, 22; 25)

Im Sinne der Mutterschaft Marias »gälte es dann, die Gestalt der Kirche im ganzen und gerade auch das Amtliche an ihr so umzuprägen, dass sie als ganze Mütterlichkeit ausstrahlt (was gewiss nicht Laxheit besagt), jene Weiblichkeit, die

¹ Robert Petkovšek unterstreicht, dass Martin Heidegger die Idee der Gelassenheit zur Hauptstrategie seines Seinsdenkens gemacht hat. Er hat sie von Meister Eckhart übernommen, der damit »Marias humilitas« philosophisch-mystisch thematisiert hat. Weiterhin muss die »humilitas« am Horizont vom Ereignis des Kreuzes gedacht werden (Petkovšek 2004, 430; 2014, 343).

sich nicht selber ins Licht setzt, sondern durch ihr dienendes und echt häusliches Walten dem Herrn in den Herzen, in der menschlichen Gesellschaft als ganzer eine Stelle bereitet, wo er sein Haupt hinlegen kann.

An einem solchen erneuerten Bild der Kirche sind alle Gläubigen mitzuarbeiten verpflichtet. Bloße Forderung marianischer Frömmigkeit und Andachten genügt hierzu nicht. Das marianische Wesen, das objektiv immer schon die Kirche in ihren besten Gliedern durchprägt, muss auch von der »Kirche der Sünder«, die wir bilden, als das Urbild des Dienstes an Christus und an seinem Weltwerk nach Möglichkeit ausgeprägt werden, in der Hoffnung, dass der Geist, der die Jungfrau überschattet hat, auch unserer Schwachheit aufhilft.« (Balthasar 1997, 129f; 1989a, 153–187; 1998, 291f.)

Referenzen

- Balthasar, Hans Urs von.** 1971. *Sponsa Verbi. In: Skizzen zur Theologie.* Bd. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1974. *Pneuma und Institution.* In: *Skizzen zur Theologie.* Bd. 4. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1984. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik.* Bd. 2/2, *Laikale Stile.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1988. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik.* Bd. 1, *Schau der Gestalt.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989a. *Der antirömische Affekt: Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989b. *Kleine Fibel für verunsicherte Laien.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1989c. *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit.* Mit einem Nachwort von Christoph Schönborn. Trier: Johannes Verlag Einsiedeln.
- . 1990. *Verbum Caro.* In: *Skizzen zur Theologie.* Bd. 1. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1993. *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1994. *Premišljevalna molitev.* Celje: Mohorjeva družba.
- . 1997. *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostergeheimnis.* Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- . 1998. *Theodramatik.* Bd. II/2, *Personen des Spiels.* Die Personen in Christus. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1999. *Spiritus Creator.* In: *Skizzen zur Theologie.* Bd. 3. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2000. *Marija za danes.* Ljubljana: Družina.
- . 2003. *Das betrachtende Gebet.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2008. *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2010. *Die großen Ordensregeln.* Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Francesco.** 2013. *Pensieri dal cuore.* Milano: Edizioni San Paolo.
- Petkovšek, Robert.** 2004. *Le statut existentiel du platonisme.* Bern: Peter Lang.
- . 2014. *Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: Reformy liturgii a powrót do źródeł,* 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- Ratzinger, Joseph, und Hans Urs von Balthasar.** 1997. *Maria: Kirche im Ursprung.* Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln.
- Speyr, Adrienne von.** 1978. *Drei Frauen und der Herr.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1988. *Gospodova dekla.* Ljubljana: Katehetski center.
- . 1988. *Magd des Herrn: Ein Marienbuch.* Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Stle, Anton.** 1988. *V tretje tisočletje z Marijo: Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II.* Maribor: Škofijski ordinariat.
- . 1991. *Božja slava – živi človek: Teološka antropologija.* Ljubljana: Družina.
- . 1998. *Teologi za prihodnost.* Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2002. *Leben aus der Fülle des Glaubens: Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar.* Graz: Styria Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 671—688
 UDK: 37.091.4:27-788-055.1
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 11/2014

Andrej Šegula

Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov)

Povzetek: Pri vzgojnih modelih imamo jasne cilje, bolj negotovi smo glede pristopov in metod. Geštalt pedagogiko želimo približati kot celostni vzgojni pristop, ki uporablja različne metode: identifikacijo in projekcijo, domišljajske vaje in vizualizacijo, delo s telesom, igre vlog ... Na drugi strani pa predstavljamo redovniško vzgojo s poudarki iz dokumentov od drugega vaticanskega koncila do danes. Na koncu se osredotočimo na minoritsko redovniško vzgojo. Tako geštalt pedagogika kakor redovništvo si prizadevata za celostno vzgojo, zato lahko prikažemo stične točke. Prispevek želi poudariti tisti vzgojni moment, v katerem geštalt pedagogika redovni vzgoji pomaga z uporabo sociograma. S tem predstavljamo eno od mnogih metod geštalt pedagogike, ki jo lahko apliciramo na redovniško vzgojno oblikovanje.

Ključne besede: geštalt pedagogika, redovna formacija, redovnik, sociogram, noviciat, vzgojna paradigma geštalt pedagogike

Abstract: **Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)**

Educational models usually have clear goals, while they are less certain regarding approaches and methods. The paper wishes to introduce Gestalt pedagogy as a comprehensive educational approach that uses various methods: identification and projection, imagination exercises and visualisation, body work, role playing etc. On the other hand, the education for religious life is described with emphases reaching from the documents of the Second Vatican Council up to the present day. The final part of the paper focuses on the education for religious life of Conventual Franciscans. Both, Gestalt pedagogy and formation for fraternal life strive towards a comprehensive education, therefore a number of contact points can be shown. The paper wants to show that exact educational moment in which the Gestalt pedagogy aids the education for religious life through the use of a sociogram. Thus, one of the many methods of Gestalt pedagogy is described that can be applied in the formation for religious life.

Key words: Gestalt pedagogy, formation for religious life, friar, sociogram, noviciate, educational paradigm of Gestalt pedagogy.

Redovništvo je življenje. Vzgojo v redovništvu razdelimo na dva dela: na začetno in na permanentno (nadaljevalno) vzgojo. V praksi vidimo, da je »pomembnejši« prvi del (začetna vzgoja). Govorimo o več vzgojnih sklopih prvega obdobja: od vstopa in kandidature (prvi meseci) prek postulature (priprave na noviciat), noviciata (leto preizkušnje), obdobja začasnih zaobljub (nadaljevanje redovne formacije) do slovesnih zaobljub, ki pomenijo prehod v permanentno vzgojo. Tako pri redovni formaciji kakor tudi pri geštalt pedagogiki je pomemben celostni pristop k človeku, k doživljanju, k življenju. V tem prispevku želimo poiskati tiste trenutke redovne vzgoje, v katerih bi lahko principe in metode geštalt pedagogike vključili v vzgojni proces, posebno če imamo pred očmi, da so osnovni cilji geštalt pedagogike v učenju vseživljenjskih procesov osebne rasti. (Gerjolj 2008, 139)

1. Temeljna vzgojna paradigma geštalt pedagogike

1.1 Temeljna izhodišča geštalt pedagogike

Metoda integrativne geštalt pedagogike si prizadeva za celostno vzgojo. Poleg šolske vzgoje in izobraževanja vključuje tudi področje religioznega izobraževanja. Na geštalt pedagogiko je vplivalo veliko dejavnikov: humanistična psihologija in humanistična pedagogika, geštalt filozofija, geštalt psihologija in geštalt terapija (Delisle 2013). Dr. Alfons Žibert izhaja iz predpostavke, da so najmočnejše na geštalt pedagogiko vplivale geštalt filozofija, geštalt psihologija in geštalt terapija (Žibert 2014, 58). Integrativni geštalt pedagogiki sta dala pečat graška filozofa Christian von Ehrenfels in Ferdinand Weinhandl. »Geštalt« je več kakor nekaj, kar zaznamo v posameznih delih; to je celostnost in enotnost. Človek postane več kakor skupek delov telesa, začutimo ga kot posameznika, kot individuuma, kot »geštalt« (Hufnagl 2011, 7).

Metoda se je razvila v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. V šolstvu je bil večji poudarek na klasičnem izobraževanju. Brez elementov vzgoje ne moremo govoriti o celostnem pristopu. Tako je pedagogika poskušala nadaljevati smer humanistične pedagogike (poudarek na stiku in srečanju) in humanistične psihologije (osredotočenje na osebo, upoštevanje potencialov posameznika, vrednote humanizma) in humanistične psihologije. Pedagogi, ki so imeli izkušnje iz geštalt terapije, so poskušali »povezati« koncept in metode geštalta s konkretnim pedagoškim delom. Med pionirje tega prizadevanja štejemo Hilariona Petzolda (Žibert 2014, 59). Drugače kakor v terapiji so v pedagogiki pomembne vsebine, ki jih približujemo učencu, in ne zgolj fokusiranje osebnih emocij (Hufnagl 2011, 8).

1.2 Nekaj načel geštalt pedagogike

Nekatera načela so »podlaga« za njihovo realizacijo v konkretni situaciji, v nekem določenem vzgojnem obdobju. Marcus Felix Hufnagl je po Burowu (Burow 1998, 70) povzel nekaj načel. Na prvo mesto postavlja načelo »osrediščenja osebe«: v središče postavljamo posameznika, njegovo dostojanstvo in njego-

vo pravico. Naslednje načelo je načelo »osredotočanja na stik«: to pomeni osebni dejavnik medčloveške interakcije. Prav tako je pomembno načelo »tukaj in zdaj«. Velika nevarnost je, da se »oddaljimo« v preteklost ali prihodnost. Kljub vsem dimenzijam moramo »ostajati« tukaj. Med pomembnejšimi načeli ne smemo prezreti načela »učenja z izkušnjami«. Govorimo o nadgradnji obstoječe paradigme, ki skuša geštalt izkušnjo dopolniti z izkušnjo o samem sebi. Naslednje načelo je načelo, imenovano *self-support*. To načelo prinaša premik učenčeve vloge: učenec ni več odvisen od učitelja, ker postane samostojen in soodgovoren. Kot osrednje načelo izpostavljam načelo »integracije«, ki zadeva upoštevanje enotnosti telesa, duše in duha in kar je s tem povezano: delovanje, čutenje in mišljenje. Prav tako so pomembna vsa druga načela: načelo »dialoškega poučevanja in učenja«, načelo »odgovornosti«, načelo »sinergije« in ne nazadnje tudi načelo »prostovoljnosti« (Hufnagl 2011, 9–10).

1.3 Cilji geštalt pedagogike in njene metode

Osnovni cilji temeljijo na predpostavki, da je učenje vseživljenjski proces osebne rasti (Gerjolj 2008, 139). Poznati cilj nekega procesa je ključnega pomena pri iskanju aplikativnih momentov. Avtorji se resda pri tem nekoliko razlikujejo, vsem pa je skupno, da vključujejo obe dimenziji: kognitivno in afektivno, in to v vseh fazah celostnega učenja in poučevanja (Nežič Glavica 2012, 29).

Osrednji cilj sta izobraževanje in celostni razvoj raznovrstnih potencialov osebnosti. Preostali cilji pa so: zaznavanje in prepoznavanje osebnih potreb, spodbujanje tenkočutnosti in sposobnosti doživljanja, spodbujanje sposobnosti in spretnosti za samostojno učenje in za odgovorno delovanje, premagovanje motenj in blokad v kontaktnem procesu učenja, empatično prepoznavanje aktualnega razpoloženja drugih kot osnove za dialoški odnos, razvoj sposobnosti za kritično konstruktivno komunikacijo in produktivno sodelovanje, zavedanje o razmerju med svobodo in odgovornostjo, ko govorimo o odločanju o sebi v socialnih povezavah, prepoznavanje ekoloških, družbenih in kulturnih dejavnikov in povezav in spodbujanje pripravljenosti za udeleževanje na teh področjih. (Hufnagl 2011, 9–10; Grausgruber 1994, 289)

Geštalt pedagogika pri svojem delu uporablja številne in raznolike metode. Ob tem ne smemo spregledati procesa. Med prednostne metode geštalt pedagogike lahko uvrstimo identifikacijo/projekcijo, domišljajske vaje in vizualizacijo, delo s telesom, igre vlog, kreativne medije, vaje za komunikacijo v skupini in še mnoge druge. Metode geštalt pedagogike se povezujejo z antropologijo. Če geštalt pedagogiko postavimo v krščanski kontekst, sta v ospredju biblična antropologija in biblično pojmovanje človeka (Žibert 2014, 62–63; Höfer 2011, 41).

Vsekakor ne smemo prezreti, da je geštalt pedagogika metoda, ki v svoj koncept vključuje novejši izsledki nevroloških in psiholoških raziskav možganov. Te raziskave so namreč pokazale, da so v zgodovini preveč poudarjali levo polovico možganov, to pomeni kapaciteto inteligenčnega kvocienta. Pri tem so zanemarjali desno polovico možganov, kjer je med drugim sedež čustvovanja in etike. Geštalt pedagogika želi uravnotežiti levohemisferski, kognitivno-analitični pristop v izo-

braževanju in uvaja metode, ki nagovarjajo kreativno, celostno področje desne polovice (Žibert 2014, 64; Hufnagl 2011, 11).

Ob pregledu ciljev in metod vidimo, da gre geštalt pedagogiki dejansko za celostni pristop: tako za intelektualno kakor tudi za afektivno področje. Z geštalt pedagogiko prebujamo obe polovici možganov.

1.4 Religijska pedagogika v odnosu do geštalt pedagogike

Geštalt pedagogika v začetku ni bila povezana s krščansko vero. Na religijsko pedagogiko je v zadnjih desetletjih odločilno vplival avstrijski duhovnik, veroučni pedagog in psihoterapevt dr. Albert Höfer. Pri verskem pouku je priporočal konkretno obravnavanje svetopisemskih likov in soočenje z njimi. Namesto katekizemskega učenja na pamet izhaja Höfer iz konkretnih svetopisemskih oseb in življenjskih situacij. Tako svetopisemska zgodba postaja vedno bolj naša. Religijska pedagogika ne želi biti le informativna, temveč tudi formativna, to pomeni poučna in življenjska, aktualna. S celostnimi metodami geštalt pedagogike poustvarimo intenzivno in oživljeno srečanje s svetopisemskim likom oziroma sporočilom. Sporočilo zaradi drugačne mediacije ni več dolgočasno in zastarelo, ampak postaja konkretno, življenjsko. Ob bibličnih likih se učenci srečajo s svojimi čustvi, naučijo se ravnanja z njimi, soočijo pa se tudi s soljudmi in z Bogom. Tako religiozne vsebine niso nekaj dogmatičnega in statičnega, temveč vodijo k ustvarjalnim procesom in odpirajo možnosti za spremembe razmišljanja in delovanja (Žibert 2014, 64–66).

Krščanska geštalt pedagogika nima nobenih dodatnih »verskih« metod, preprosto uporablja metode geštalt pedagogike. Bistven pa je predvsem prispevek v vsebini in v identiteti. Po vsebini zadeva krščanska geštalt pedagogika predvsem Sveto pismo. Identiteta pa se kaže v religiozni pripadnosti in drži. Metode torej vključujejo religiozno dimenzijo. Med metodami in načini dela pri verskem pouku najdemo: upodabljanje, domišljajske vaje, telesne vaje, pogovorne oblike, socialno interakcijsko učenje, meditativne oblike, celostno doživljanje slike, praktično učenje, večdimenzionalno delo s Svetim pismom, kreativno pisanje in zaznavanje sebe in drugih v refleksiji (Žibert 2014, 67; Hufnagl 2011, 13–14).

2. Redovniška formacija – celostni pristop

Tako geštalt pedagogika kakor tudi redovniška vzgoja si prizadevata, da bi vzgajali celostno. V paleti pristopov – od intelektualnega v sklopu rednega študija do raznih duhovnih metod: molitve, meditacije, adoracije, duhovnih vaj – si redovništvo prizadeva, da bi vzgajalo za zrelega človeka, zrelega redovnika.

2.1 Dokument drugega vatikanskega koncila: Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja

V uvodu v Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja je zapisano: »Vsi, ki jih Bog v tolikšni različnosti darov kliče k izvrševanju evangelijskih svetov

in ki jih iskreno zaobljubijo, se Bogu na poseben način posvete s tem, da hodijo za Kristusom, ki je deviški in ubog s pokorščino do smrti na križu ljudi odrešil in posvetil.« (R 1) Dokument jasno pokaže na »cilj«. Ob tem pa se človeku postavi vprašanje, kje in na kakšen način priti do tega cilja. V istem dokumentu je poudarjeno, da je času primerna prenova ustanove odvisna prav posebej od vzgoje članov. Zato naj se članom neklerikom in redovnicam ne določi apostolsko delo takoj po končanem noviciatu, ampak je treba njihovo redovniško in apostolsko, teoretično in praktično vzgojo primerno nadaljevati v zato urejenih hišah. Nato poudarja, naj bo izobraževanje na vseh področjih tako usklajeno, da bo življenje članov zares enovito (18). Ko govori o področjih vzgoje, omenja duhovno, teoretično in praktično izobrazbo. V tem kontekstu pogrešamo afektivno področje in večjo navzočnost osebne izkušnje.

2.2 Cerkevni dokument Znova začeti pri Kristusu

Od drugega vatikanskega koncila dalje je bilo napisanih več kakor petindvajset najrazličnejših dokumentov, ki govorijo o redovništvu ali ga vsaj omenjajo. Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja je leta 2002 izdala dokument z naslovom Znova začeti pri Kristusu. To je dokument, v katerem je beseda tudi o vzgoji. Dokument pravi: »Novi poklici, ki trkajo na vrata posvečenega življenja, se kažejo v globoki različnosti ter potrebujejo posebno pozornost in metodo, primerno za razumevanje njihove konkretne človeškosti, duhovnosti in kulture.« Dokument v nadaljevanju pravi: »Najzahtevnejši izzivi, s katerimi se mora soočiti vzgoja, izhajajo iz vrednot, ki obvladujejo globalizirano kulturo našega časa. Krščansko oznanilo življenja kot poklicanosti, ki vre iz Očetove ljubezni in potrebuje osebno in odrešitveno srečanje s Kristusom v Cerkvi, se mora soočiti z miselnostjo in načrtovanji, ki jih obvladujejo skrajno različne kulture in socialne okoliščine. Obstaja nevarnost, da subjektivne izbire, individualni načrti in lokalne usmeritve dobijo premoč nad pravili, načinom skupnega življenja in nad apostolskim načrtom ustanove. Treba je udejanjiti vzgojni dialog, ki zmore sprejeti človeške, socialne in duhovne značilnosti posameznika.« (Znova začeti pri Kristusu 2003, 32–33) V tem dokumentu v primerjavi z dokumentom drugega vatikanskega koncila opazimo viden korak naprej. Formacija mora vzgajati za skupnostni dialog v prisrčnosti kot bogastvo in privzeti različne načine gledanja in čutenja. Dokument zahteva večjo pripravo na filozofskem, na teološkem in na psihopedagoškem področju in poglobljeno usmerjenost v duhovno življenje. Zahtevajo se novi, primernejši modeli glede na kulture, v katerih se rojevajo novi poklici, jasno določeni itinerariji za trajno formacijo, predvsem pa se želi, da bi vzgoji namenili najboljše moči. Ob prebiranju teh navodil začutimo, da vsi omenjeni dokumenti nekako pripravljajo prostor pristopu geštalt pedagogike.

2.3 Minoritski dokumenti o vzgoji

O vzgoji v minoritskem redu govorijo Konstitucije reda bratov minoritov v II. poglavju, ki nosi naslov Vzgoja. Ko razmišljamo o celostni vzgoji, se nam postavlja vprašanje, ali je to res celostni pristop. Dve od podpoglavij nosita podna-

slova: Duhovna vzgoja in Znanstvena, tehnična in pastoralna vzgoja. Že na začetku reda je sv. Frančišek pojasnil osnovne pogoje, stopnje in načela vzgoje z besedami: »Če kdo po Božjem navdihu hoče sprejeti takšno življenje in pride k našim bratom, naj ga ti prijazno sprejmejo. In če vztraja v odločitvi, da sprejme naše življenje /.../, naj ga bratje predstavijo predstojniku. Le-ta naj ga prijazno sprejme, ga opogumi in mu skrbno obrazloži način našega življenja.« (FNPV, II, 1–12)

Bratje minoriti imajo v svojem internem Direktoriju za vzgojo v slovenski minoritski provinci zapisano, da je obdobje od prvih zaobljub do končne odločitve namenjeno razločevanju poklicanosti in pripravi za življenje v služanju. V tem času brat že pridobljene vrednote iz prejšnjih obdobj dopolnjuje z novimi spoznanji in izkustvi v neke vrste osebno sintezo. Poglobljanje poteka na različnih ravneh: na človeško-duhovni in umsko-kulturni in na ravni nauka in služanja.

Da govorimo o resnično celostnem pristopu tudi v redovni vzgoji, kažejo navodila za poročilo, ki ga mora napisati vzgojitelj pred slovesnimi zaobljubami. Vsebovati mora mnenje o fizičnem in psihičnem zdravju, o duhovnem in zakramentalnem življenju, o bratskem duhu in o sposobnosti živeti resno z nalogami v skupnosti, o čustveni zrelosti, o sposobnosti samozatajevanja in darovanja, o sposobnosti živeti zvesto posvečeno življenje, o sposobnosti opravljanja poslanstva v skupnosti in o zavzetosti za božje kraljestvo.

3. Vstopno mesto gešalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov

Ob pregledu temeljnih poudarkov gešalt pedagogike in redovne vzgoje – posebnost pri minoritih – vidimo, da je pri obeh pristopih najpomembnejša težnja po celostni vzgoji. Ob primerjavi aplikacij lahko sklenemo, da je gešalt pedagogika veliko bolj inovativna, predvsem na področju metod in pristopov. Prav s tem področjem lahko dopolni »šibko« točko redovne formacije.

3.1 Sociogram kot metoda

Sociogram je metoda, ki nam pomaga ugotoviti našo vpetost v družbeno mrežo. Poudarki so različni. V prvi fazi postavimo težišče v preteklost, to pomeni v dobo odraščanja (med 15. in 17. leto). V tej fazi se z življenjem in empatijo »preselimo« v obdobje odraščanja in podoživimo odnose, ki smo jih takrat živeli. Kot vizualizacijo uporabljamo kovance (različne velikosti, različne kovine, različno oblikovane) in z njimi ponazorimo mrežo odnosov. Kovance postavimo v različno fizično oddaljenost; to ponazarja tudi »oddaljenost« med osebami.

Da ne bi ostali samo pri vizualizaciji, je naslednji korak predstavljanje posameznih oseb, zgodb. Pri tej predstavitvi je poudarek na odnosu, ki smo ga živeli in ga poskušamo ovrednotiti. Tako vizualizacija kakor tudi konkretizacija (kovanci) pomagata pri globljem podoživljanju odnosov, ki so v preteklosti lahko že »zaspali« in se potopili v pozabo. Pomemben korak v sklepu tega procesa oziroma metode

je »poslavljanje«, poslavljanje od oseb, ki so v tistem času sestavljali naš »sociogram«. Sestavni del tega slovesa pa je zahvaljevanje. To je korak, ki nam pomaga, da ne »pozabimo« preteklosti, ampak jo »izpustimo«: »izpustimo« vse tiste odnose, ki so nas morda bremenili ali celo »vezali«, vse to samo zato, da bi lažje, bolj polno in celostno zaživeli sedanjí trenutek.

V nadaljevanju se prestavimo iz »preteklosti« v sedanjost. V to metodo lahko v tem trenutku vključimo »risbo«, ki je nastala ob meditaciji »sedanjega trenutka«. Risba, barve, liki so močno izrazno sredstvo. Z risbo oddajamo sporočila o sebi, o svojem doživljanju, o svojih nagibih. Pomembne so linije, črte, barve, liki. Vse ima svojo vrednost. In risba nas nekako »uokolji« v prostor in v čas.

Da bi iz preteklosti in sedanjosti pogledali v prihodnost, nam lahko pomaga drugi del, nadaljevanje sociograma. Vzamemo lahko isto »tehniko« (kovanci, različne oblike, različna postavitev). Ključnega pomena je vprašanje: »Kje in v kakšnih razmerjih (sociogramu) se vidiš čez deset, petnajst ali dvajset let?« Na prvi pogled preprosto vprašanje, po drugi strani pa nam posredno pokaže, kje smo bili v preteklosti, kako smo doživljali posamezne odnose, kaj so ti odnosi pustili za sedanjost in česa si »želimo« za prihodnost. Sledimo isti dinamiki kakor v prvem delu. Najprej predstavimo svojo »vizijo«, jo razložimo, se »pogovorimo« s kovanci, ki nam živo vizualizirajo ljudi in odnose, kakor jih »vidimo«, »čutimo« in si jih želimo. Tudi to metodo oziroma vajo sklenemo z »osebnim« slovesom od vsakega od »nastopajočih«.

Po metodi sociograma lažje »začutimo« odnose, ki jih živimo. Pozorni smo na odnose, ki si jih želimo, prav tako pa ovrednotimo tudi tiste, s katerimi nismo zadovoljni in jih ne bi želeli v svojem življenju.

3.2 Aplikacija sociograma na konkretno redovno formacijo

Sociogram je metoda, ki jo lahko uporabimo v različnih obdobjih vzgoje. V našem kontekstu bi to metodo predlagali na koncu noviciata. Noviciat je namreč drugo vzgojno obdobje (prvo je postulat, drugo je noviciat in tretje ponoviciat; za tem sledi permanentna vzgoja, ki se začne s slovesnimi zaobljubami, po nekaterih definicijah pa po duhovniškem posvečenju). Sociogram tako pomaga vzgojitelju, da se sreča z novinčevo zgodbo. To je metoda, pri kateri lahko sodeluje celoten noviciat (glede na izkušnje zadnjih let to niso bile velike skupine: od tri do pet oseb).

Vzgojitelj mora namreč na koncu noviciata napisati poročilo, v katerem mora predstaviti novinčevo odprtost za pogovor in učljivost ob vzgojiteljevih vzgojnih navodilih, pa tudi v skupnosti; prav tako mora predstaviti sposobnost za pristne bratske odnose. Novinec mora pokazati pripravljenost za dejavno in zavzeto sodelovanje v noviciatskem življenju (osebna in skupna molitev, bratsko življenje, delo itd.). Pokazati mora neko določeno raven ponotranjenosti vrednot, ki so bile dane novincu, in neko določeno stopnjo osebnostne, predvsem pa čustvene zrelosti, nujne za zaobljube. Pri pisanju tega poročila so vzgojitelju lahko v pomoč »rezultati« sociograma. Predpostavlja se, da je vzgojitelj dober opazovalec, dober poslušalec in dober »analitik«.

S tem pa dejavnost geštalt pedagogike pri formaciji prihodnjih redovnikov ni končana. Vzgojitelj je oblikoval poročilo, ki spremlja novinca v naslednje vzgojno obdobje, to je v ponoviciat. Ponoviciat traja od treh do devetih let. Sklene se, ko se ponovinec v pogovoru s predstojniki odloči za slovesne zaobljube (nekateri jih imenujejo tudi »večne«). Konstitucije predpisujejo enomesečni »noviciat« pred slovesnimi zaobljubami. Govor je o »odmiku«, ko ponovinec skupaj z voditelji premisli in pretehta svojo odločitev. Se pravi, da je to neka prelomnica v življenju, neki radikalen korak.

V tem mesecu (priprave na slovesne zaobljube) bi lahko ponovili sociogram. Idealno bi bilo, da bi bil pri tej vaji navzoč isti vzgojitelj (kot del voditeljskega teama). V tej prvi fazi sociograma bi se ponovinec postavil v »čas« (tri, štiri leta nazaj), ko se je odločal za prve zaobljube (to je čas ob koncu noviciata, ko je bil »narejen« prvi sociogram). Ta dinamika lahko ponovincu pomaga ovrednotiti odnose, hkrati pa osvetliti vse tisto, kar mu je v tem času pomagalo graditi in osmišljevati. Glede na to, da so drugi noviciat in potem slovesne zaobljube prehod iz začetne vzgoje v permanentno, je tudi »poslavljanje« pomembno dejanje. Ozaveščanje pomaga novincu ovrednotiti odnose in »sporočilo« nekega določenega obdobja življenja.

Tudi drevo je lahko sestavni del te dinamike. V pripravah na slovesne zaobljube, ko je dovolj časa, je lahko večerno razmišljanje posvečeno »fantazijski vizualizaciji«, ki se na koncu prelije na list papirja. Na podlagi tega izdelka lahko pozneje izpeljemo pogled v prihodnost. Tako nastaneta »dve prihodnosti«, ena izpred nekaj let in potem druga, ob koncu priprav na slovesne zaobljube. Čeprav v redovništvu težko govorimo in »sanjamo« o prihodnosti (zaobljuba pokorščine), nam sociogram lahko pomaga tudi pri »ponotranjanju« zaobljube pokorščine. Eno je vizualizacija, drugo pa, kar vizualizaciji sledi, to je »poslavljanje«.

Z vzgojnimi momenti poskuša izobraževalni proces predvsem vplivati na oblikovanje osebnosti, da bi »učenec« zmozel sprejeti okolje, v katero je postavljen, kot prostor svojega lastnega uresničevanja in ob tem razvil zmožnost konstruktivnega sodelovanja (Vodičar 2011, 153).

4. Sklepna ugotovitev

V prispevku smo pregledali dve poti vzgoje, lahko bi rekli: dve pedagogiki. Pri geštalt pedagogiki smo odkrivali njeno širino in bogastvo v metodah in v pristopih. Pri drugi smo pregledali nekaj utrinkov iz cerkvenih dokumentov, ki prav tako kažejo težnjo po celovitosti. Ob vsem tem se čuti, da so cilji veliko jasneje zastavljeni kakor metoda. In prav v tem je odlično vstopno mesto za metode geštalt pedagogike.

Kompatibilnost med obema pedagogikama smo pokazali z sociogramom. V procesu redovne vzgoje smo predlagali dva momenta, ko bi lahko ta metoda pomagala k večji učinkovitosti refleksije in vizije za naprej. Hkrati pa je bogastvo tega predloga tudi v tem, da to ni enkratna metoda, ampak bi jo ponovili v dveh raz-

ličnih časovnih obdobjih. S to metodo bi dobili tudi večplastne odgovore, »odmeve« na doživljanje novinca oziroma pozneje ponovinca.

Frambach pravi, da je geštalt terapija tako po izvoru in po osrednjih konceptih kakor po svojem razumevanju procesov na različne načine povezana s področjem duhovnosti. V tem kontekstu moramo omeniti pojem »sebstva«. V duhovnem pomenu je dojetanje »sebstva« dojetanje najbolj notranjega središča človekove biti, v katerem je navzoča transcendentna resničnost. Odkriti to duhovno sebstvo kot sredino svoje lastne identitete osvobaja (Hagencort 2011, 75).

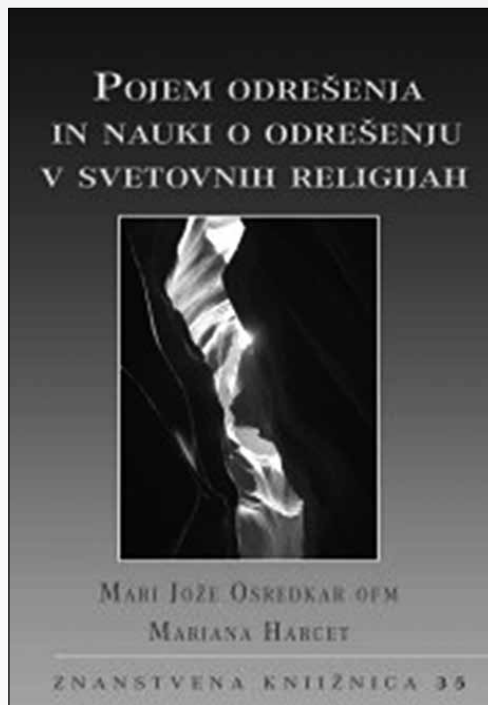
Kratice

FNPVod – Nepotrjeno vodilo. V: *Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare* 1998.

R – Odlok o času primerni prenovi redovniškega življenja. V: *Koncilski odloki* 1980.

Reference

- Burow, Olaf-Axel.** 1998. Was ist Gestaltpädagogik. V: Ruow, Gudjons, ur. *Gestaltpädagogik in der Schule*. Hamburg: Bergamann und Helbig.
- Delisle, Gilles.** 2013. *Object Relations in Gestalt Therapy*. London: Karnac.
- Gerjolj, Stanko, Miriam Stanonik in Mihaela Kastelec, ur.** 2011. *Geštalt pedagogika nekoč in danes*. Ljubljana: DKGP.
- Gerjolj, Stanko.** 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: Petra Javrh, ur. *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Grausgruber, Heinrich.** 1984. Gestalt-integrative Fortbildung der Religionslehrer/innen. Doktorska disertacija. Kath.-Theologischen Hochschule Linz.
- Hagencort, Rainer.** 2011. Duhovni vidik geštalt terapije. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 75–77.
- Höfer, Albert.** 2011. Pojmovanje človeka v biblični tradiciji. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 41–49.
- Hufnagl, Marcus Felix.** 2011. Geštaltfilozofija – geštalt psihologija – geštalt terapija. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 7–29.
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja.** 2003. *Znova začeti pri Kristusu*. Ljubljana: Družina.
- Konstitucije reda bratov minoritov.** 1991. Ljubljana: Slovenska minoritska provinca sv. Jožefa.
- Nežič Glavica, Iva.** 2012. Vloga geštalt pedagogike v konceptu verskega pouka po Albertu Höferju. Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Vodičar, Janez.** 2011. Samopodoba v odnosu na moje mesto v razredu. V: Gerjolj, Stanonik in Kastelec 2011, 153–168.
- Vodilo in življenje: spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare.** 1998. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
- Žibert, Alfons.** 2014. Terapevtski elementi v procesu celostne religiozne vzgoje in izobraževanja s poudarkom na geštaltističnem pristopu. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 681—688
 UDK: 342.731
 Besedilo prejeto: 10/2014; sprejeto: 11/2014

Andrej Naglič

Svoboda izražanja vere

Povzetek: Ustavnih vrednot, načel in pravic se je treba dobro zavedati, jih osvetljevati drugim ter od državnih in drugih oblastnih organov zahtevati njihovo dosledno uresničevanje v praksi. Ustavno sodišče Republike Slovenije (USRS) je zadnji varuh ustavnosti, zakonitosti in človekovih pravic ter temeljnih svoboščin v Sloveniji. V okviru svoje sodne prakse je USRS razsojalo tudi o svobodi veroizpovedi. Znotraj te človekove pravice oziroma temeljne svoboščine je z vidika državljanek in državljanov oziroma vseh fizičnih in pravnih oseb še posebno pomembno vprašanje izražanja vere. To vprašanje namreč zadeva praktične vidike svobode veroizpovedi, predvsem pravic posameznika in civilne družbe in dolžnosti države. V tem prispevku so zato strnjena in sistematično prikazana aktualna in konkretna stališča USRS o izpovedovanju oziroma izražanju vere. Nanje se morejo pri zavedanju in uveljavljanju svojih pravic sklicevati posamezniki in civilna družba, državni in lokalni samoupravni ter preostali oblastni organi pa se jim morajo podrediti pri svojem delovanju.

Ključne besede: svoboda veroizpovedi, izpovedovanje (izražanje) vere, verski simboli (obeležja), pravica staršev do verske in moralne vzgoje svojih otrok, vera in šola, verski pokop, duhovna oskrba, ločitev države in verskih skupnosti, enakopravnost verskih skupnosti, svoboda delovanja verskih skupnosti, sofinanciranje verske dejavnosti, zaposlovanje verskih uslužbencev, gradnja in uporaba verskih objektov

Abstract: **Freedom of Expression of Religion**

It is necessary to be conscious of the constitutional values, principles and rights, to illuminate them for others, and to demand of the state and other authorities that these rights are consistently enforced in practice. The Constitutional Court of the Republic of Slovenia is the ultimate guardian of constitutionality, legality, and fundamental human rights and freedoms in Slovenia. In its judicial practice, the Constitutional Court has also ruled on the freedom of religion. From the viewpoint of citizens as well as of all natural and legal persons, an issue of special importance is the expression of religion. Namely, this issue concerns the practical aspects of the freedom of religion, primarily the rights of the individual and of the civil society, and the duties of the state. Therefore, this article sums up and systematically shows the topical and concrete standpoints of the Constitutional Court on the expression or profession of religion. Individuals and the civil society can invoke them in realizing and enforcing their

rights, whereas all authorities, the state as well as the local ones, must submit to them.

Keywords: freedom of religion, expression of religion, religious symbols, right of parents to religious and moral education of their children, religion and school, religious burial, spiritual care, separation of state and church, equal status of religious communities, freedom of activity of religious communities, co-financing of religious activity, employment of religious employees, construction and use of religious buildings

1. Uvod

Svoboda veroizpovedi državljanom in vsem prebivalcem na območju države zagotavlja, da v zasebnem in v javnem življenju lahko svobodno izpovedujejo svojo vero oziroma se glede nje niso nikomur dolžni kakorkoli opredeliti (URS, 41/1,2). Vero, ki ji pripadajo, lahko izpovedujejo sami ali skupaj z drugimi. Za izpovedovanje vere z drugimi smejo ustanavljati Cerkve ali druge verske skupnosti. Te skupnosti so svobodne v svojem delovanju, enakopravne med seboj in ločene od države. (7/1,2) Možnost svobodnega izpovedovanja ali neopredeljevanja vere pa se ne razteza le na odločanje posameznika o svojem življenju. Starši oziroma nosilci starševskih pravic imajo pravico, da odločajo o verski in moralni vzgoji svojih otrok. To usmerjanje drugega mora biti v skladu s starostjo in z zrelostjo in s spoštovanjem otrokove svobode vesti otroka. (41/3)

Svoboda veroizpovedi obsega opredelitve, prepričanja, nazore, teorije in miselne sisteme, ki razlagajo človeka in njegovo bistvo ter svet, v katerem prebiva. Poleg tega se morajo te opredelitve spuščati tudi na področje morale in etike. Za tovrstne opredelitve ni nujno, da izhajajo z neke višje oziroma metafizične ravni. Nujno pa morajo izkazovati konsistentnost, tehtnost, resnost, kohezivnost in pomembnost v svojih notranjih in zunanjih lastnostih. Sem se praviloma umeščajo teistične, ateistične, neteistične, svetovnonazorske, filozofske, ideološke in miselne opredelitve. Svoboda veroizpovedi ne obsega političnih, znanstvenih, estetskih, zgodovinskih in drugih podobnih opredelitev, ki ne izpolnjujejo navedenih pogojev. (U-I-92/07-23, 75)

2. Izpovedovanje vere

Izpovedovanje oziroma izražanje vere, ki je pravno varovano, lahko poteka v ustni ali pisni obliki, zasebno ali javno, prek posameznikovih dejanj ali skupaj z drugimi, v obliki molitve in širjenja verskih resnic (pouka), z izpolnjevanjem verskih pravic (npr. bogoslužja, obredov, ritualov, procesij, uporabe verskih oblačil, simbolov) in z vsemi drugimi navzven zaznavnimi verskimi ravnanji. Ta ravnanja morajo biti pomembno povezana s posameznikovo versko opredelitvijo in s samim bistvom verske opredelitve. (U-I-92/07-23, 84; U-I-111/04, 27; U-I-92/01, 17; U-I-68/98, 13)

Ne samo da je vera sestavni del zasebnega življenja posameznika, USRS opozarja, da je prav tako sestavni del javnega življenja oziroma družbe. Dejavnost svobodne demokratične družbe prek državljanov, ki so kot verniki zavezani svoji religiji, vključuje tudi verski vidik. (U-I-92/07-23, 83) Pri tem se je po mnenju ustavnega sodišča treba zavedati, da izpovedovanje vere ni nujno osredotočeno le na versko češčenje (bogoslužje) in na opravljanje verskih obredov, temveč je lahko povezano tudi s socialnim, z izobraževalnim in s kulturnim delovanjem (U-I-111/04, 28).

3. Stališča USRS o izražanju vere

Zaznavanje verskih simbolov oziroma obeležij (kakor so npr. pogled na cerkev ali mošejo, na versko procesijo, na vernika v verskih oblačilih, petje muezina ali zvok cerkvenih zvonov) ne more pomeniti prisilne konfrontacije z vero, pred katero mora država obvarovati posameznika (U-I-92/07-23, 167). Zgolj sama navzočnost verskih simbolov oziroma obeležij ali verske dejavnosti v javnem življenju torej ne more pomeniti kršenja načela ločenosti države od verskih skupnosti oziroma vrednostne nevtralnosti države.

Starostna meja štirinajst let, do katere naj bi starši imeli vpliv na otrokovo opredelitev glede veroizpovedi, ni postavljena previsoko. Ta določba ne pomeni, da ne smejo starši, posvojitelji ali skrbniki prepustiti odločitve o teh vprašanih otrokom samim. (U-I-92/01, 14) Prav tako ta določba ne trdi, da starostne meje odločanja staršev o verskih in moralnih vprašanih svojih otrok zakonodajalec ne bi mogel postaviti nad otrokovih štirinajst let.

V šoli se država ne sme opredeljevati za nobeno vero ali proti njej. Pri pouku se mora izogniti vsaki indoktrinaciji in paziti, da vse informacije posreduje objektivno, kritično in pluralno. (U-I-68/98, 13) To velja za šole, katerih ustanoviteljica je država, lokalna samoupravna enota ali druga javnopravna oseba (t. i. državna šola), in za akreditirane programe z javno veljavnostjo (t. i. javna šola).

Verski pokop se opravi ne samo po krajevnih navadah, temveč tudi v skladu z versko ureditvijo. Državni oziroma občinski predpisi morajo dopustiti posameznikom in verskim organizacijam, da pokope pokojnih opravljajo v skladu s svojimi verskimi pravili in običaji. To je namreč dejanje, ki se dotika najgloblje človekove duhovnosti. Verski pokop je izključno verska zadeva vsakega posameznika, zato morajo imeti Cerkve in druge verske skupnosti za svoje pripadnike popolno avtonomijo pri določanju pravil verskega pokopa. S predpisovanjem podrobnih pravil tovrstnega obreda posega država, lokalna samoupravna enota ali druga javnopravna oseba v področje avtonomije Cerkev in drugih verskih skupnosti. Kot dejanje, ki izraža versko pripadnost, je pravica do verskega pokopa sestavni del svobode veroizpovedi. (U-I-354/06-13, 8–11)

Vojakom, zapornikom, bolnikom in preostalim osebam, ki jim je otežen dostop do verske oskrbe, mora to zagotoviti država. Omogočiti jim mora individualno ravnanje verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov in obleke, zagotavlja-

nje ustrezne hrane), dostop do knjig z versko vsebino in do duhovnika in izvedbo verskih obredov. Pozitivna dolžnost države je, da v zaporih in v javnih bolnišnicah omogoči uporabo primernih prostorov za kolektivno izpovedovanje vere. (U-I-92/07-23, 92–94; 141–156) Pravica do tovrstne verske duhovne oskrbe pripadnikov vojske in policije je uzakonjena zaradi zaprtosti okolja, opravljanja dela in narave vojaške oziroma policijske službe. Zaprtost okolja bistveno otežuje ali celo onemogoča zlasti kolektivni vidik svobode veroizpovedi (npr. bivanje v posebnih ustanovah zaprtega tipa, omejenost izhodov, krajevna oddaljenost verskega objekta). Narava službe zaradi nekaterih svojih značilnosti (soočenje s posegi v nedotakljivost življenja, soočenje s svojo lastno minljivostjo ipd.) sproža moralne, etične dileme in premisleke, na kakršne odgovarjajo religiozna prepričanja. (167–172)

Cerkve in druge verske skupnosti, ki po tradiciji obstajajo v obliki organiziranih struktur, so v demokratični družbi nepogrešljiv sestavni del pluralizma. To so domače pravne osebe *sui generis*. (U-I-111/04, 27; U-I-107/96, 23; U-I-25/92; Rm-1/02-21, 39) Cerkve in druge verske skupnosti so torej pozitivni sestavni del sodobne ustavnopravne, demokratične in socialne države. Ne glede na vključenost in povezovanje posameznih sestavnih delov Cerkev in drugih verskih skupnosti na mednarodni ravni, jih ni mogoče avtomatično šteti za tuje pravne osebe. Prav tako jih na podlagi (ne)opravljanja splošnokoristne dejavnosti oziroma posameznih del in nalog v javnem interesu ni mogoče vnaprej klasificirati za javnopravne ali zasebnopravne osebe.

Ustavnopravno načelo ločenosti države in verskih skupnosti (URS, 7/1) pomeni nemogućnost Cerkev ali drugih verskih skupnosti, da bi opravljale funkcije, ki so pridržane državi oziroma državnim organom (npr. sklepanje zakonskih zvez, vodenje matičnih knjig, izdajanje javnih listin). Verskih oziroma svetovnonazorskih elementov ni dovoljeno vnašati v delovanje države. Država religije in drugih svetovnih nazorov ne sme niti prevzemati niti zavračati in nobenega od njih v nazorskem smislu podpirati ali ovirati. To načelo uveljavlja avtonomijo Cerkev in drugih verskih skupnosti (t. j. popolne svobode) na svojem lastnem, in to duhovnem področju. Pomeni prepoved vsakršne širitve državnih pristojnosti na zadeve, ki so izključno verske narave ali sodijo v notranje zadeve Cerkev in drugih verskih skupnosti. Tako je prepovedana vzpostavitev državne vere in spodbujanje ali prepovedovanje ideoloških nazorov. Prav tako država ni dolžna podpirati in pospeševati delovanja Cerkev in drugih verskih skupnosti. Dolžna pa je zagotavljati pluralnost, ki je bistvena sestavina demokratične družbe, in enakost posameznikov in Cerkev ter drugih verskih skupnosti. (U-I-92/07-23, 95–104)

Razumevanje ustavnopravnega načela ločenosti države in verskih skupnosti je celovitejše ob navedbi stališč USRS, ki opozarjajo, česa to načelo ne obsega. Ne pomeni namreč omejevanja dejavnosti Cerkev in drugih verskih skupnosti na nekaterih področjih (npr. v karitativni dejavnosti, vzgoji, izobraževanju, zdravstvu, socialnem varstvu, gospodarstvu). Cerkve in druge verske skupnosti lahko te dejavnosti opravljajo pod enakimi pogoji kakor drugi državljani. Prav tako načelo ločenosti države in verskih skupnosti ne preprečuje vključevanja nekaterih institucij Cerkev in drugih verskih skupnosti v razne javne institucije (npr. teoloških

fakultet v univerze). Ker sodobna pravna, demokratična in socialna država dejavno sodeluje s civilno družbo na številnih družbenih področjih in tudi Cerkve in druge verske skupnosti na temelju svojega prepričanja opravljajo naloge na tovrstnih področjih, jih država pri spodbujanju in pospeševanju različnih dejavnosti v družbi ne sme prezreti ali jih celo izločiti. Ustavnopravno načelo ločitve zato ne pomeni ovire za sodelovanje države s Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi. Državi ne preprečuje, da bi vzpostavila stik s tistimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi, ki opravljajo splošnokoristne dejavnosti, prav tako ne pozitivnih razmerij in oblik sodelovanja ali skupnih prizadevanj, kakršna goji v tem pogledu z drugimi civilnodružbenimi organizacijami. Načelo ne pomeni izključitve vere iz javnega življenja ali potiskanja vere na stranski tir družbe. To bi namreč lahko povzročilo prav nasprotno: diskriminacijo na podlagi vere in zanikanje vrednostne nevtralnosti države. Ne zapoveduje brezbržnosti države do verskih potreb ljudi in ne izključuje vsakršne državne podpore in pomoči Cerkvam in drugim verskim skupnostim. Ni naloga ustavnopravnega načela ločitve države in verskih skupnosti, da varuje državo pred verskimi in drugimi opredelitvami ter njihovimi organizacijami. Države namreč ni treba pred ničimer varovati, če je pravna in demokratična. (95–104)

Ustavnopravno načelo enakopravnosti verskih skupnosti (URS, 7/2) pomeni, da je razlikovanje med Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi glede posameznega vprašanja dopustno samo pod točno določenimi pogoji. To pomeni, da mora za razlikovanje obstajati razumen, stvaren in v naravi stvari utemeljen razlog. Prav tako je treba zagotoviti, da se ustrezno enakopravno obravnavajo verska in druga svetovnonazorska združenja. Tako je, na primer, nekatere posebne pravice povsem dopustno podeliti le registriranim Cerkvam in drugim verskim skupnostim, ki izpolnjujejo zahtevane pogoje. Vendar smejo tovrstne izjeme veljati zgolj glede tistih pravic, ki jih svoboda veroizpovedi ne obsega oziroma zahteva in jih načelo ločnosti države in verskih skupnosti ne prepoveduje. Preostalih dodatnih pravic (t. j. ugodnosti oziroma privilegijev), ki jih ustavno zagotovljena svoboda veroizpovedi sama po sebi niti ne zahteva niti ne prepoveduje, pa zakonodajalec ni dolžan zagotoviti vsem Cerkvam in drugim verskim skupnostim. Zaradi omejenosti sredstev, varnosti v pravnem prometu ali česa podobnega sme zakonodajalec naslovnikom dodatnih pravic predpisati posebne pogoje. (U-I-92/07-23, 109–110; 115–124) Ustavnopravno načelo enakopravnosti verskih skupnosti torej ne predpisuje numerične uravnilovke v pravicah med posameznimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi in v njihovem odnosu z državo.

Ustavnopravno načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti (URS, 7/2) prepoveduje, da bi država, enota lokalne samouprave ali kak drug oblastni organi Cerkve in druge verske skupnosti silili v kakršnokoli stopnjo notranje demokratičnosti (npr. glede zahtevane volitve organov in odločanja zbora članov ali glede pravil o vodenju in postavljanju duhovnikov). Imenovanje in razreševanje vodstva Cerkve ali druge verske skupnosti je namreč tipično notranja zadeva verske organizacije. Prav tako praviloma ni mogoče sodno izpodbijanje odločitev organov Cerkve ali druge verske skupnosti, ker posega v njihovo avtonomijo. Država ne

sme nastopati kot razsodnik v sporih verske narave. Ustavnopravno načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti s tem zagotavlja, da jih zaradi njihove ustavno varovane avtonomije ni dopustno obravnavati enako, kakor se obravnavajo preostale organizacije. Ob tem Cerkve in druge verske skupnosti razpolagajo z vsemi pravicami, ki izhajajo iz splošne svobode združevanja, in so v nekaterih pogledih pravzaprav deležne še višjega varstva. Do tega jih upravičuje narava religioznega delovanja. Podobno velja za politične stranke. Tudi politične stranke uživajo višjo obliko varstva, kakor ga uživajo dejavnosti, ki jih opravljajo kake drugačne organizacije, na primer korporacije za opravljanje pridobitne dejavnosti. (U-I-92/07-23, 115–124)

Za področje državnega finančnega podpiranja Cerkva in drugih verskih skupnosti velja, da je dopustna gmotna podpora vsake registrirane Cerkve ali druge verske skupnosti, ki ustreza opisu splošnokoristne organizacije. Splošnokoristna verska organizacija ima dve prvini. Prva je zavzemanje za duhovnost in človekovo dostojanstvo v zasebnem in javnem življenju in prizadevanje za osmišljanje bivanja na področju verskega življenja (t. j. temeljno oziroma izhodiščno poslanstvo Cerkva in drugih verskih skupnosti). Druga prvina je neposreden širši družbeni prispevek verskih organizacij, kadar s svojimi dejavnostmi presegajo zgolj notranje versko življenje. O tem govorimo takrat, ko poleg svojega temeljnega poslanstva opravljajo verske skupnosti še kulturne, vzgojne, izobraževalne, solidarnostne, karitativne in druge dejavnosti s področja socialne države. Ta prvina mora biti za Cerkve in za druge verske skupnosti prikazana kumulativno s prvo prvino, da je državno finančno podpiranje ustrezno utemeljeno. Drugače pa posamezniki oziroma Cerkve in druge verske skupnosti nimajo pravice zahtevati, naj jim država financira uresničevanje verske svobode. Izjema so seveda posebni položaji, ko je financiranje katerega od vidikov verske dejavnosti v izjemnih okoliščinah nujno, da se posamezniku sploh omogoči izvajanje svobode veroizpovedi (npr. vojaška misija v tujini). Splošno gledano pa je mogoče reči: to, da država financira Cerkve in druge verske skupnosti, samo po sebi ni ustavno nedopustno. Država, skratka, sme zagotavljati podporo verskim organizacijam, vendar ne v nasprotju z načelom ločenosti države in verskih skupnosti. (127–139) V teh dovoljenih primerih državne finančne podpore Cerkvam in drugim verskim skupnostim navadno govorimo o pospeševalni dejavnosti države na področju svobode veroizpovedi, o tako imenovani dodatni ugodnosti, ki jo daje država. Takšna je, na primer, finančna pomoč registriranim Cerkvam in drugim verskim skupnostim za plačilo prispevkov zavarovanca za socialno varnost njihovih uslužbencev. (206) Z državno finančno podporo Cerkvam in drugim verskim skupnostim sodobna pravna, demokratična in socialna država torej varuje in krepi uživanje univerzalne človekove pravice do svobode veroizpovedi. S tem država sledi svojim ustavnim ciljem in vrednotam.

Pri angažiranju duhovnikov oziroma verskih uslužbencev v okviru delovanja državnih, lokalnih samoupravnih in drugih oblastnih organov ter vzgojno-izobraževalnih, socialnovarstvenih, zdravstvenih, kaznovalno-poboljševalnih in drugih javnih zavodov je zagotavljanje denarne odmere Cerkvam in drugim verskim skupnostim za delo, ki ga njihovi duhovniki oziroma verski uslužbenci opravijo z versko

duhovno oskrbo, ustavno povsem dopustno. Državno financiranje za opravljeno delo na primer zaporniških duhovnikov resda ni element človekove pravice do svobode veroizpovedi, hkrati pa tovrstno delo ni v neskladju ustavnopravno zagotovljenim načelom ločitve države in verskih skupnosti. Vendar to velja le, kadar delo zaporniškega duhovnika ne temelji na državni zaposlitvi duhovnika. (141–156) Delovno razmerje duhovnika z državo oziroma drugim oblastnim organom bi namreč zaradi narave podrejenosti pogodbenih strank in njune tesne medsebojne povezanosti pomenilo prevelik poseg v ustavnopravno zagotovljeni načeli svobodnega delovanja verskih skupnosti (zlasti glede njihove samostojnosti in avtonomije) in ločitve države in verskih skupnosti (zlasti glede videza vrednostne nevtralnosti države). Delovno razmerje duhovnika oziroma verskega uslužbenca z državo oziroma drugim oblastnim organom je ustavnopravno sprejemljivo le, kadar je zaradi zaprtosti okolja, opravljanja kakega posebnega dela ali posebne narave službe izvajanje pravice svobode veroizpovedi bistveno oteženo ali celo onemogočeno (npr. pri vojaški misiji v tujini).

V okviru zagotavljanja in izvrševanja pravice do gradnje in uporabe stavb za verske namene je pri usklajevanju potreb in interesov registriranih Cerkev in drugih verskih skupnosti treba upoštevati število pripadnikov registrirane Cerkve ali druge verske skupnosti na območju, za katero velja priprava prostorskega akta. Gradnja nekaterih verskih objektov je način, ki je tradicionalen za izpovedovanje posamezne vere, in kot takšna sestavni del pravice do svobode veroizpovedi. Cerkvam in drugim verskim skupnostim je zato dovoljeno graditi zgradbe, ki ustrezajo njihovemu načinu verskega češčenja ter verskim obredom in običajem. Državni, občinski in drugi oblastni organi morajo zagotoviti, da so Cerkve in druge verske skupnosti vključene v proces sprejemanja prostorskih aktov. Pri tem morajo imeti možnost, izraziti in utemeljiti potrebo po umestitvi verskega objekta v prostor. Pripravljačev prostorskega akta mora izražene in utemeljene potrebe upoštevati in se do njih opredeliti. Državni, občinski in drugi oblastni organi, skratka, ne smejo prezreti potreb Cerkev in drugih verskih skupnosti v zvezi z gradnjo verskih objektov. Ko pristojna javna oblast jemlje na znanje potrebe in interese registriranih Cerkev in drugih verskih skupnosti v zvezi z gradnjo in uporabo stavb za verske namene in se do njih opredeljuje ter si prizadeva za medsebojno uskladitev pri oceni teh potreb, v svoje delovanje še ne prevzema verskih elementov. (U-I-92/07-23, 184–194; U-I-111/04, 29) Tudi dejstvo, da stoji objekt (npr. cerkev) na nekem določenem zemljišču, ki je v skladu s prostorsko zakonodajo namenjeno gradnji verskega objekta, in ima ta objekt tudi zunanja verska obeležja, samo po sebi še ne pomeni posega v tako imenovani negativni vidik svobode vere (U-I-111/04, 33). Vidna in slišna (npr. cerkveno zvonjenje) zaznamovanost krajine z verskimi obeležji in simboli (npr. kapelice ob poteh, križi po vrhovih gora) torej ne pomeni avtomatično protipravnega posega v ustavnopravno zagotovljeno načelo ločenosti države in verskih skupnosti oziroma posega v posameznikovo pravico, ne imeti vere ali izražati drugačno vero.

4. Sklep

Praksa USRS nakazuje, da posamezniki oziroma Cerkve in druge verske skupnosti vero izražajo predvsem prek molitve, verskega pouka, bogoslužja, obredov, ritualov, procesij, verskih simbolov oziroma obeležij (npr. prek gradnje in uporabe cerkva in mošej ter zvonjenja zvonov) in verskih oblačil. Izražanje vere lahko poteka na ožji način, z izvajanjem teh dejanj samih za sebe, ali pa na širši način, z njihovo vpetostjo v socialno, izobraževalno ali kulturno dejavnost. Svoboda izražanja vere mora biti zagotovljena pri vzgoji otrok, v šoli, pri verskem pokopu, v vojski, v policiji, po zaporih in bolnišnicah in pri ustavnopravnem delovanju države. V okviru tega delovanja mora biti izvedena ločitev države in verskih skupnosti, obenem pa zagotovljeni enakopravnost in svoboda delovanja Cerkva in drugih verskih skupnosti. To pa pomeni, da država sodeluje s Cerkvami in z drugimi verskimi skupnostmi (npr. s politiko urejanja prostora) in materialno oziroma finančno podpira njihovo dejavnost, zlasti splošnokoristno. Poleg tega država oblik izražanja vere ne sme prepovedati ali oteževati. Pravic svobode veroizpovedi namreč ni dopuščeno kakorkoli razveljavljati ali omejevati. (URS, 16/2) Dopustne so kvečjemu tiste omejitve, ki so nujne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja, morale ali drugih človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Določiti jih sme izključno zakon. (U-I-68/98, 12)

Reference

URS – Ustava Republike Slovenije. V: *Uradni list RS*, št. 33/1991; 42/1997; 66/2000; 24/2003; 69/2004; 68/2006.

U-I-25/92. V: *Uradni list RS*, št. 13/1993.

U-I-68/98. V: *Uradni list RS*, št. 101/2001.

U-I-92/07-23. V: *Uradni list RS*, št. 46/2010.

U-I-107/96. V: *Uradni list RS*, št. 41/1997.

U-I-111/04. V: *Uradni list RS*, št. 77/2004.

U-I-92/01. V: *Uradni list RS*, št. 22/2002.

U-I-354/06-13. V: *Uradni list RS*, št. 104/2008.

Rm-1/02-21. V: *Uradni list RS*, št. 118/2003.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 74 (2014) 4, 689—700
 UDK: 726:274-523.4
 Besedilo prejeto: 11/2014; sprejeto: 12/2014

Andreja Benko

Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti

Povzetek: V prispevku se osredotočamo na arhitekturno analizo sakralnih objektov v mestu Murska Sobota. Posebna pozornost je namenjena evangeličanski cerkvi Martina Lutra kot eni od mestnih prostorskih dominant. Cerkev poleg sakralne vloge za vernike pomeni tudi pomemben arhitekturni spomenik v Murski Soboti. Objekt je delo budimpeškega secesijskega arhitekta Erna Gereya. Sprojektirana in zgrajena je v neogotskem stilu, ki se je arhitektu zdel primernejši kakor secesija. V notranjosti je z avtorsko poslikavo sledil takrat aktualnim arhitekturnim trendom. Zajema le del neogotskega kompleksa, grajenega sočasno, obenem pa je avtor cerkev pomaknil v notranjost parcele, da je pred objektom lahko uredil ploščad za druženje. Objekta, ki simetrično nadaljujeta ulični niz z osrednjo pozicijo v mestu, tako ustvarjata in predstavljata poseben, arhitekturno zanimiv prostor.

Ključne besede: arhitektura, evangeličanska vera, secesija, tolerančni patent, Murska Sobota

Abstract: **Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota**

The paper focuses on an architectural analysis of places of worship in the Slovenian town of Murska Sobota. Special focus is given on the Martin Luther protestant church as one of the buildings dominating the skyline of the town. Besides being a place of worship for the believers, the church is also an important part of architectural heritage in Murska Sobota. It is the work of the Budapest architect Ernő Gerey, who belonged to the style of Secession (*Art Nouveau*). However, it was designed and built in the neo-Gothic style the architect considered more appropriate. The interior of the church was decorated with special ornaments following the architectural trends of the time. The Martin Luther church is only one part of a neo-Gothic complex that was built at the same time. The architect changed his ideas during the designing process and moved the church to the back of the site, whereby he obtained a square for socialising in front of the church. Together with both other objects that are placed symmetrically and form a part of the street, he thus created an interesting urban space.

Key words: architecture, Protestantism, Secession, Patent of Toleration, Murska Sobota

1. Uvod

V začetku 20. stoletja je Prekmurje še sodilo pod madžarsko nadoblast. Meja madžarskega ozemlja je potekala po reki Muri, zato so tudi vsa poimenovanja ob njej v takrat edinem uradnem – madžarskem – jeziku. Večina prekmurskih študentov se je izobraževala v Budimpešti in se tako ozirala na budimpeške dogodke in umetnostne sloge, ki so jih tamkajšnji stili in smernice prenašali in vpeljevali v gradnji doma. Kot posledica tega je arhitektura starega dela Murske Sobotne (predvsem arhitektura Slovenske ulice) z začetka 20. stoletja vezana na zgodovinske stile, ki so bili takrat aktualni na Madžarskem. Predvsem se to kaže z uporabljenimi elementi madžarskega nacionalnega sloga oziroma v elementih secesije, ki je dala predvsem ožjemu centru Murske Sobotne pomemben in trajen prizvok. Vse to je vplivalo na identiteto mesta, pa tudi na značilno veduto tipičnega panonskega mesta z nizko pozidavo. Murska Sobota je še danes v veliki meri panonsko mesto brez višjih dominant v prostoru. Višinsko najbolj izstopata dva cerkvena zvonika in silos podjetja Mlinopek, ki ima prav tako simbolno vlogo: Prekmurje je žitnica Slovenije. Omenjene tri višinske dominante identificirajo prestolnico Pomurja že od daleč.

»Pojem ›identiteta‹ ali ›prepoznavnost‹ je bil v različnih obdobjih različno interpretiran in tudi zlorabljen. Danes naj bi bil skupaj s pojmom humanost ena od vrednot, s katerimi človekovo brezosebno in zaradi globalizacijskih trendov vse bolj nerazpoznavno bivalno okolje oblikujemo v bivalno okolje po meri človeka.« (Fister 2009, 67) Dandanes se vse prevečkrat zdi, da različne kulture ne zmorejo sobivanja, saj izstopajo le nesoglasja med različnimi verstvi. Možnost sobivanja različnih kultur in verstev dokazujejo različni pozitivni, pa tudi negativni zgledi (npr. v Avstraliji so to dosegli z utišanjem zvonov in vsakršnih zvočnih aktivnosti zunaj štirih zidov).

V prispevku z zgodovinsko-analitično in deskriptivno metodo izpostavljam prekmursko področje, »ki nas s svojo zgodovino uči strpnosti, predvsem pa spoštovanja med pripadniki različnih ver« (Benko 2012, 35). Za Mursko Soboto tako lahko za neko določeno obdobje trdimo, da so pripadniki različnih verskih skupnosti znali živeti v sožitju in biti strpni do tujih verskih prepričanj.

1.1 Zgodovinsko ozadje

V Murski Soboti so v začetku 20. stoletja obstajale tri močne veroizpovedi, katerih verniki so v mestu živeli v sožitju – v prijateljskih odnosih. Enako lahko rečemo tudi za najvišje predstavnike ver, ki so se, kakor je bilo večkrat zapisano, udeleževali skupnih dogodkov, sprehodov in debat. Tako predstavniki ver kakor tudi verniki sami – meščani – so med seboj delovali, živeli in sodelovali v sožitju, ne glede na to, ali so pripadali evangeličanski, rimskokatoliški ali judovski veroizpovedi.

Za vse tri omenjene veroizpovedi je bilo prvo desetletje 20. stoletja prelomno. Vse so se lotile gradnje novih sakralnih objektov oziroma prenove kakega obstoječega sakralnega objekta. Leta 1908 je bila končana gradnja judovskega templja

na Lendavski ulici, leta 1910 novogradnja evangeličanske cerkve po načrtih arhitekta Erna Gereya (nekateri viri navajajo tudi ime Ernő Gergely oz. Ernest Gerely) iz Budimpešte (načrtoval je tudi manjšo evangeličansko neoklasicistično cerkev v Lendavi za leto 1934 (Sörries 2008, 105)) in leta 1912 vélika prenova katoliške cerkve (sedaj stolnice) sv. Nikolaja na Gregorčičevi ulici po načrtih rojaka Lászla Takátsa, prvega murskosoboškega šolanega arhitekta. Dodajmo, da je imel omejnjeni arhitekt pomembno vlogo pri oblikovanju mestnega jedra Murske Sobote (sedanja Slovenska ulica).

Vsaka vera ima svoje predpise glede gradnje sakralnih objektov oziroma sledi zakonitostim, ki jih je pri tem treba upoštevati. Pri sakralnih objektih obravnavanih ver je skupna orientacija oltarnega dela, ki je obrnjen proti vzhodu. Prav tako ima vsak sakralen objekt različnih religij svoje svete simbole oziroma sakralne elemente, ki so obvezni v objektu. Od treh obstoječih sakralnih objektov takratnega časa danes stojita le še dva, evangeličanska cerkev Martina Lutra in rimskokatoliška cerkev sv. Nikolaja. Obe stavbi sta spomeniško zaščiteni. O tretjem sakralnem objektu, judovskem templju, še danes pričajo spomini starejših občanov iz Murske Sobote, medtem ko je drugih dokazil, na primer slikovnega gradiva, malo.

Zaradi sočasne gradnje vseh treh sakralnih objektov je tudi arhitekturni slog objektov podoben, kljub vključevanju obveznih verskih elementov, ki jih predpisuje posamezna vera in ki jih mora arhitekt ob svojem delu upoštevati.

V evropskem prostoru je ob gradnji obravnavanih sakralnih objektov v Murski Soboti vladala secesija, ki je »prvi stilni pojav z univerzalnim vplivom po baroku (Koch 1999, 275)« in tudi poseben umetnostni slog, *art nouveau* (ki ga datirajo v čas med letoma 1890 in 1914). Ta slog ima v različnih jezikih različna imena, recimo v Nemčiji *Jugendstil*, v Angliji *Modern Style*, Avstrijci pa so ohranili ime predhodnega obdobja, *Sezessionsstil*. Pomembnost tega sloga se kaže v prenovljenem dojemljanju in razumevanju prostora, luči in barv. »Vsem umetnikom, tudi arhitektom, je bila skupna osnovna ideja, po kateri je narava umetniku edini vzor. Secesija je poskus odgovora na historicizem 19. st., ko je arhitektura temeljila na nadaljevanju ali preoblikovanju preteklih stilov.« (Koch 1999, 274)

Umetniki so predvsem v zgodnjem obdobju dajali prednost tako imenovani zaviti (neravni) potezi; ponazarjala naj bi absolutno lastnost narave, ki ustvarja brez premih črt. Kmalu pa so nekateri med njimi privedli to stiliziranje prav do samih premih črt in geometričnih likov, v katerih so videli najpopolnejše posnemanje narave, ki ga človek lahko doseže. Pri tem je treba poudariti, da je ves čas ostajala vodilna misel sloga *art nouveau*, ista sta bila mišljenje in razumevanje umetnosti, čeprav so se umetniki izražali s popolnoma nasprotnimi oblikami. (en.wikipedia, s.v. Art Nouveau)

Judovski tempelj in katoliška cerkev sv. Nikolaja sta bila projektirana v duhu secesije, evangeličanska cerkev Martina Lutra pa v duhu neogotike. »Od restavracije dalje je namreč sakralna arhitektura najraje prevzemala svojo lastno gotiko.« (Koch 1999, 272) Morda se je arhitekt Gerey prav zaradi vzvišenih in za sakralne objekte značilnih potez odločil za projektiranje objekta v tem stilu, kakor je v evan-

geličanski cerkvi v Murski Soboti jasno izraženo. Cerkev je projektirana prostorno, a hkrati ekonomično, z elegantnimi zaključki, ki so vidni tako na fasadi objekta kakor v notranjem prostoru.

V prispevku bo z arhitekturnega vidika podrobneje obdelana evangeličanska cerkev Martina Lutra v Murski Soboti.

2. Evangeličanska cerkev Martina Lutra

2.1 Zgodovinski pregled

»Kot prelomno obdobje za evangeličane in kot konec protireformacije lahko označimo dan, ko je cesar Jožef II. prevzel oblast od svoje matere Marije Terezije, ki je veljala za nasprotnico vseh nekatoličanov. Jožef II. je bil absolutist razsvetljenih idej, zato ne čudi, da je v kratkem času po prevzemu oblasti zaporedoma izdal naslednje tri tolerančne patente:

1. tolerančni patent, sprejet 20. oktobra 1781 z dnem na dokumentu 13. oktober 1781, je prvič po koncu protireformacije v deželah, združenih pod habsburško krono, omogočil opravljanje cerkvenih obredov luteranom (augsturške), kalvinistom (helvetiške) in pravoslavcem. Kljub patentu je imela pri uveljavljanju vere še vedno prednost rimsko-katoliška veroizpoved, ki je bila tudi pristojna za vodenje vseh matičnih knjig.
2. tolerančni patent iz l. 1782. V tem patentu, ki ga razumemo kot dodatek prvemu, so dobili večje verske svoboščine v opravljanju svojih verskih obredov deležni tudi Judje.
3. tolerančni patent, izdan 11. decembra 1785, je legaliziral prostozidarstvo, vendar je bil dostop do lož omejen.« (Benko 2012, 36–37)

Kmalu po prvem tolerančnem patentu so se tudi v Murski Soboti nastanili evangeličani, vendar so šele leta 1890 postali filiala cerkvene občine Puconci, leta 1900 pa osma samostojna cerkvena občina. Evangeličanska cerkev v Murski Soboti stoji na sedanji Slovenski cesti, na izjemni poziciji: nasproti murskosoboškega gradu; to os še posebej poudarja tako imenovani Trubarjev drevored, sestavljen iz vrste stebrastih hrastov. Evangeličani so prehodili težko pot do pridobitve oziroma nakupa zemljišča že pred samo gradnjo.

Mesto je namreč za gradnjo evangeličanske molilnice in župnišča ponudilo zemljišče na severni strani parka, s temu je močno nasprotovala murskosoboška katoliška grofovsko družina Szápáryjev, ki je zato onemogočala načrte. Grofje Szápáryji so bili katoliške vere, obenem pa tudi patroni katoliške cerkve sv. Nikolaja v Murski Soboti. Spor je trajal kar 4 leta (od leta 1886 do leta 1890). Verniki so medtem seveda iskali drugo primerno zemljišče, a je bila moč grofov precej velika, zato so si nekajkrat, tik pred podpisom pogodbe, prodajalci premislili. To je botrovalo temu, da je krčmar Janez Köhler od Janeza Towerja julija 1889 kupil hišo z zemljiščem na severni strani parka. Ko je bila pogodba sklenjena, je sklical



Slika 1: Evangeličanski cerkvi v Oradei (vir: <http://www.welcometoromania.ro/Oradea>) in v Murški Soboti; fotografija: Andreja Benko.

nekaj vernikov in jim naznanil, da jim zemljišče prepusti po nabavni ceni 11.000,00 forintov. To je prostor, kjer danes stoji neogotski kompleks evangeličanske cerkve s pripadajočimi objekti (Hari 2000). Nekateri viri pričajo: pozicija in zasnova evangeličanskega kompleksa sta takšni, da se skozi ključavnico vrat glavnega vhoda v grad vidi celotna cerkev, kakor je razvidno s slike 2. Od tistega časa dalje naj bi grofje uporabljali za vhod v grad le stranski vhod s severne strani, glavni vhod s ploščadi pa naj bi bil zaklenjen.

Leta 1890 – takrat je bila to še filiala puconske cerkvene občine – so na zemljišču postavili manjšo molilnico in pridobili kaplana Štefana Baloha, da je začel opravljati delo v decembru istega leta.

Od leta 1900 dalje je murskosoboška cerkvena občina samostojna enota. Zardi naraščajočega števila vernikov so že leta 1902 sklenili, da bodo začeli pobirati denar za zidavo cerkve, leta 1905 pa so se odločili, da lahko začnejo pripravljati gradnjo. Škof Frigyes Baltik je priporočil arhitekta Erna Gereya (1862–1934) iz Budimpešte, ki je v kratkem času izdelal načrte za cerkev in za oba pripadajoča objekta pred cerkvijo (za kantorjevo hišo in za župnišče). Nekateri, predvsem ustni viri pričajo nasprotno: objekta, ki sestavljata nadaljevanje ulične fasade, naj bi bila delo arhitekta Tákatsa.

Ob odprtju cerkve je marsikoga presenetila zelo velika navzočnost pripadnikov izraelske verske skupnosti z rabinom dr. Albertom Schweigerjem na čelu; to res dokazuje tesne bratske stike med veroizpovedma v tistem obdobju. Tudi katoliška delegacija z župnikom Jánosom Szlepczem potrjuje boljše odnose med krščanskima Cerkvama, kakor pa so vladali pozneje, v obdobju kraljevine SHS (Hari 2000, 35).

Arhitekt Ernő Gerey je ob predaji in svečani procesiji ob odprtju objekta z nekaj besedami seznanil škofa Gyurátza s tem, da je cerkvena stavba končana, in mu predal cerkveni ključ, ki ga je evangeličanski škof Gyurátz po kratkem nagovoru predal soboškememu fararju Kovaču z besedami: »Odprite ta vrata pravičnosti!« (35)

Po pričevanju naj bi bilo ob odprtju v cerkvi navzočih kar 2500 ljudi – skoraj enkrat več od kapacitete objekta.

2.2 Zunanja podoba cerkve

Zasnova neogotskega kompleksa je z urbanističnega vidika smiselno dobro vpeta med okoliške stavbe. Dodatna objekta se navezujeta na strnjeno (ob) ulično pozidavo in tako nadaljujeta ulični niz v enotni višini. Sama cerkev je umaknjena v notranjost parcele; to ji daje potrební zunanji prostor, ki ga objekt takšne velikosti zahteva – zasnova je osno simetrična glede na cerkev in na oblikovanje dodatnih objektov. Ta arhitekturna zasnova oblikuje predprostor pred cerkvijo, ki omogoča zborovanje vernikov. Prav tako daje dodatni optični poudarek objektu tudi nadaljevanje Trubarjevega drevoreda z vizualnim zaključkom (dve visoki dresesi, ki so ju v tem času zamenjali) pred evangeličansko cerkvijo.

Neogotski kompleks je bil zgrajen etapno. Leta 1907 so postavili župnišče, leta 1908 hišo za kantorja in šele dne 13. maja 1909 so položili temeljni kamen za cerkev. Kuzmič (2009) v članku Murska Sobota skozi čas navaja, da naj bi bil avtor načrtov za soboško župnišče in kantorjevo stanovanje že omenjeni arhitekt judovskega templja Lipot Baumhorn. Vendar je neogotski kompleks enoten in tako lahko sklenemo, da mora biti delo istega arhitekta. To potrjujejo tudi enaki detajli na pročeljih objektov.

Evangeličanska cerkev Martina Lutra v Murski Soboti je stilno zelo podobna evangeličanski cerkvi v Oradei (Romunija), to pa dokazuje prenos stilov iz različnih držav tudi v Mursko Soboto. Cerkev v Oradei (madž. Nagyvárad), prenovljena med letoma 1902 in 1903, je delo arhitekta Samuja Pecza (slika 1), enega največjih madžarskih arhitektov, pri katerem se je šolal tudi Tákats.

Cerkev v Murski Soboti ima na vhodnem pročelju (zahodna stran) portalno poudarjen vhod v objekt (vidno na sliki 1). Ima le ena vrata, ki so v osi objekta, nad njimi pa se dviga najvišji, 56 m visoki zvonik. Cerkev ima še dva stranska stolpiča manjših dimenzij, pod katerima sta na vsaki strani suličasti okni. Nad glavnim vhodom je dekorativna okenska rozeta s prozornim steklom, ki se ponovi v oltarnem delu na vzhodni strani objekta.

Zvonik je vitek, poudarja ga šestkotna koničasta streha. Dodatno optično vitkost mu z vseh štirih strani daje par visokih in ozkih odprtín, v katerih so zvonovi – glavna dva sta prispela leta 1910 iz Soprona na Madžarskem.

Simetrično na obeh daljših stranicah cerkve sta dodatna stranska vhoda, kakor je tipično za evangeličanske sakralne objekte. Cerkev je sezidana iz klasične modularne opeke, to pa določa debelino stene in statični prenos sil v objektu. Predvidoma je konstrukcija armiranobetonska, saj je na to področje že nekaj let prej



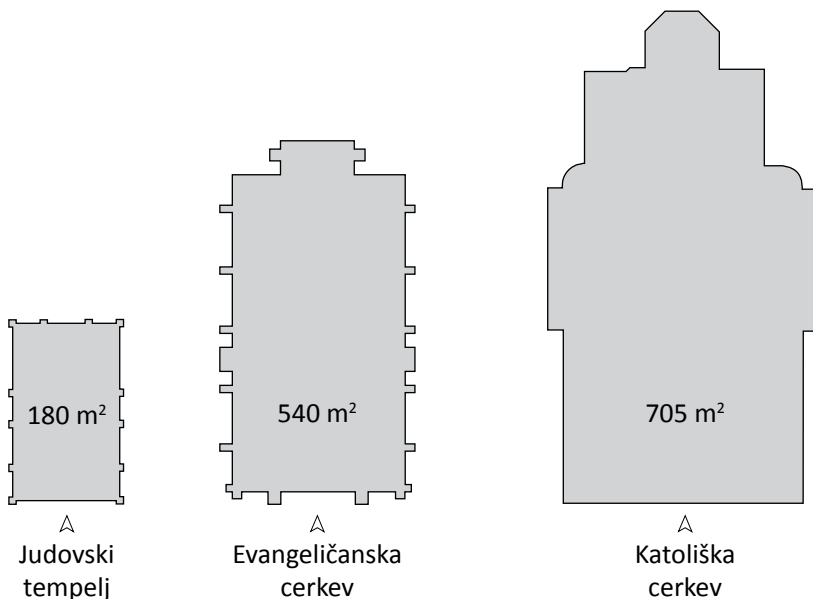
Slika 2: Notranjost cerkve Martina Lutra v Murski Soboti; fotografija: Andreja Benko.

(1909) vpeljal armirani beton kot konstrukcijski material Tákats pri prenovi evangeličanske cerkve v Puconcih. Na daljših straneh je po pet za neogotiko, ki posnema gotski stil, značilnih opornikov, ki statično definirajo objekt in ga poudarjajo. Sklepni fasadni sloj objekta je bele barve v kombinaciji z opeko, ki poudarja statične elemente: oporni stebri in okvirji odprtín so izdelani iz vidne opeke. Vzorec se nadaljuje tudi pri zvoniku, kombinacija opeke z ometom se kaže z vokalno nastavitvijo opeke, to pa optično zviša zvonik.

Simetrično na vsaki daljši (vzhodni in zahodni) strani ima objekt po štiri večja kasetirana in šilasto sklenjena okna s krogovičjem, ki objekt dobro osvetljujejo, obenem pa poudarjajo stil pozidave. Način prehajanja svetlobe v objekt je klasičen, bazilikalen.

2.3 Notranja podoba cerkve

V cerkev vstopimo po manjšem stopnišču skozi predverje, ki ločuje vhodni del od sakralnega prostora. Cerkev je zasnovana prostorno enoladijsko, z enotno talno oblogo, z betonskimi ploščicami dimenzij 30 x 30 cm, v izmenjujoči se črni in sivi barvi. Robne ploščice sestavljajo poseben sklepni vzorec. Podobno kakor judovski tempelj ima tudi evangeličanska cerkev v notranjosti galerijo, ki jo podpirajo stebri večjih dimenzij. Nosilci med njimi so oblikovani ločno. Galerija ponuja objektu in obiskovalcem liturgije dodatni prostor, ki v evangeličanski veri ne ločuje vernikov, temveč dodatno izkorišča možnosti sakralnega objekta. Galerijo končuje 100 cm visoka zaščitna lesena ograja. »Notranja dolžina cerkvene ladje znaša 22 m, širina 14 m, višina pa, do vrha obokov, 15 m.« (Hari 2000, 35) Tako zasnova cerkve omogoča primerne kapacitete za približno tisoč petsto vernikov.



Slika 3: Primerjava med sakralnimi objekti v Murski Soboti iz začetka 20. stoletja; skica: Andreja Benko.

Kor ali galerija na zahodni strani, kjer so nasproti oltarnega dela tudi orgle, je iz železobetona, dodatno nosilnost pa zagotavljata stebra, ki jo robno podpirata. Drugi dve galeriji, ena na severni in druga na južni strani, sta polovično previsni. V sredini širine galerije ju na obeh straneh podpirajo po trije čokati stebri, ki prostor enakomerno členijo na štiri dele. Stranski galeriji deloma segata nad klopi. Med klopmi in stebri se tako ustvari hodnik za obiskovalce za dostop do klopi, ki je dodatno rešen z oboki, vpetimi med stebre in zunanjo steno. Širina hodnika je približno 100 cm in se v šilasto sklenjeni obliki ponovi tudi na galerijskem delu. Do galerije (narečno: okoriša) se pride po ozkih lesenih stopnicah, ki so na jugozahodni strani in so od pritličja ločene z manjšimi vrati.

Strop ladje in svetišča s križnimi oboki je narejen po gradbenem principu *rabit*. *Rabit* je izraz za »žični omet«, sestavljen iz spodnje, nosilne konstrukcije iz spletenih žičnih jeklenih palic, ki nosi osnovni omet in končne plasti. Izumil ga je berlinski zidarski mojster Carl Rabitz, ki ga je leta 1887 tudi patentiral. Predhodniki tega principa so znani že okoli leta 1840 in so se preselili iz Francije v Nemčijo. Osnovna nosilna konstrukcija je bila najprej lesena, a to je povzročalo večje razpoke zaradi delovanja lesa. Carl Rabitz je to tehniko izboljšal tako, da je uporabil žično podkonstrukcijo in tako zmanjšal razpoke; zato jo je sestavil iz skeletne konstrukcije iz okroglih železnih palic s premerom 5-8 mm, ki so med seboj združene in v točkah križanja spojene z žico. Pri obokih in kupolah mora biti uporabljeno močnejše železo, prav tako pa so potrebna obešala. Tako pripravljeno tkivo je na koncu obloženo z mikroarmiranim betonom in popraskano z glavnikom za omete; to omogoča oprijem finega ometa, ki je bil v ali mavčen ali cementen.

Takšna gradnja je bila v objektu izbrana zaradi razpona in teže, saj je mavčna konstrukcija mnogo lažja od armiranobetonske, obenem pa je lesena strešna konstrukcija tako v celoti ločena od konstrukcije stropne obloge, vidne v notranjosti. Način *rabitz* za prekmursko področje ni značilen in je zato izpostavljen kot posebnost na tem področju.

Strop je križno obokan in dekorativno poslikan s cvetličnim vzorcem. Avtor poslikave je bil sam arhitekt Ernő Gerey, izdelal pa jo je leta 1933 Samu Schöck iz Murske Sobotice. Posebnost evangeličanske cerkve v Murski Soboti je izrazito barvna zasnova notranjosti objekta v zelenih, rumenih in rjavkastih tonih, to pa poudarja madžarski narodni stil oziroma elemente takratnega vpliva secesije. Poseben cvetlični vzorec vidimo v najsvetejšem delu – v apsidi objekta, ki je orientirana proti vzhodu.

Nasproti vhoda stoji v apsidi lesen oltar, izdelan v avstrijski Radgoni (Bad Radkersburg). Do njega se pride po osrednji osi, ki deli klopi na levo in na desno stran. Oltarni del je, kakor navadno, nekaj stopnic višje od preostalega nivoja cerkve. Za oltarno mizo visi oltarna slika, ki je delo Jenöja Boryja in eden pomembnejših evangeličanskih verskih elementov. Jenö Bory (1879–1959) je bil madžarski arhitekt in kipar, ki je po študiju predaval tudi na madžarski Akademiji za likovno umetnost in na Tehniški univerzi. Motiv nikoli dokončane oltarne slike je snemanje Jezusa s križa. Nad oltarno sliko je večja rozeta z vitrajem Martina Lutra. Na desni strani apsida je lesena prižnica. Vsa notranja oprema je oblikovana preprosto, brez nepotrebne okrasje. Splošna zakonitost evangeličanske vere in gradnje evangeličanskih sakralnih objektov je namreč, da so zasnovane in izvedene skromno, brez nepotrebne razkošja.

Evangeličanska cerkev Martina Lutra in katoliška cerkev sv. Nikolaja sta si ob primerjavi podobni, tako po zunanosti kakor pri oblikovanju notranjosti. Po uvedbi tolerančnega patenta leta 1781 so lahko evangeličanski sakralni objekti povzemali podobo katoliških cerkva, prav tako sta jim bila dovoljena tudi zidava stolpov (zvonikov) in glavni vhod s strani ceste.

3. Diskusija

Opisana evangeličanska cerkev je pomemben pričevalec nekega obdobja v Murski Soboti. Njena urbanistična zasnova in vključevanje v mestni prostor izkazuje premišljeno pozicioniranje v prostor; to je pri snovanju v arhitekturi izjemnega pomena tudi danes, a kakor po pravilu prevečkrat prezrto.

Glede na analizo sakralnih objektov v Murski Soboti, zgrajenih oziroma dograjenih v prvi četrtini 20. stoletja, lahko potrdimo, da so bili zasnovani velikopotezno. Objekti so bili zaradi zburjanja občutka svetosti in moči predimenzionirani glede na potrebe mesta oziroma meščanov in so kot takšni v preteklosti še bolj izstopali iz mestnega tkiva kakor danes (slika 3). Vsi sakralni objekti so bili dimenzionirani tako, da so glede na kapaciteto še danes ustrezni, kljub temu da je prebivalstvo



Slika 4: *Panoramski pogled na mesto Xewkija; fotografija: Aleksander Jakopič.*

naraslo za več kakor sedemkrat. Objekti so se v času, ko so bili zgrajeni, uporabljali le za bogoslužje posamezne vere. Šele skozi čas se je izoblikovala njihova večnamenskost in v današnjem času se tako evangeličanska kakor katoliška cerkev zaradi dobre akustike uporabljata tudi kot prireditveni prostor za raznovrstne akustične koncerte.

Podatki iz leta 1899, ki jih navaja Škafar (1970), pričajo, da je v Murski Soboti živelo 1244 katoličanov, 227 evangeličanov, 4 kalvinisti in 311 judov – skupaj 1786 prebivalcev. Naslednji popis na podlagi ljudskega štetja iz leta 1921 nam našteje 2205 katoličanov, 538 evangeličanov, 179 judov in 12 drugih – skupaj 2934 prebivalcev (Lipovšek 1927, 97). Murska Sobota je leta 1912 ob otvoritvi zadnjega sakralnega objekta štela približno 2400 prebivalcev. S tem znova potrjujemo navedbo, da so bili objekti predimenzionirani. Kakor že omenjeno, nam ta podatek pokaže pomen, moč in položaj vere v takratnem času.

Današnja veduta Murske Sobote nam kaže drugačno podobo. Višinski gabarit mesta je višji in obravnavani sakralni objekti ne dominirajo več kakor nekoč. Kljub temu pa mestu še vedno dajejo poseben pečat. Predimenzioniranost sakralnih objektov v Murski Soboti glede na dejanske potrebe ni osamljen primer. Velikost sakralnih objektov in njihovo vpetost v manjše mesto lahko primerjamo z otoško državo Malto, na primer z otokom Gozo, kjer je število vernikov resda veliko, a tudi v tukaj so sakralni objekti predimenzionirani. Na panoramski fotografiji mesta Xewkija (slika 4) takoj opazimo silno pomembnost in izstopanje katoliške cerkve, drugače zgrajene šele v drugi polovici 20. stoletja (leta 1952). Vas Xewkija ima skupaj le približno 3500 prebivalcev, velikost cerkve pa ponekod ustreza skoraj

desetkratniku tega števila vernikov. Poleg tega ima vsaka vas na otoku svojo cerkev, ponekod celo po več. Dobrih 30 000 otočanov Goza ima tako na voljo več kakor trideset cerkva, ki bi skupaj lahko gostile vsaj petkrat toliko vernikov. Ob tem se nehote sproži polemika o takšnih posegih v prostor. Ali je pri tem pomembno fizično in aktivno pripadanje ljudi veri ali le za vizualne poudarke v prostoru? Vsekakor so takšni posegi v prostor povezani z izkazovanjem moči; pomenijo simbole prevlade oziroma pripadnosti.

Glavna prednost evangeličanske cerkve v Murski Soboti in njene zasnove se kaže predvsem skozi čas. Bistveno pomembni so preiščeno vključevanje objekta v mestni prostor, kvalitetno projektiranje in kvalitetna izvedba objekta po arhitekturnih načrtih. S tem so objektu zagotovili trajnost skozi čas, z minimalnimi vzdrževalnimi stroški. To potrjuje tudi dejstvo, da za cerkev vse od predaje objekta v uporabo do sedaj niso bila potrebna večja vzdrževalna dela.

Skozi čas je tako cerkev postala pomemben »mestotvorni« arhitekturni element v Murski Soboti.

Kombinacija dveh stilov, ki ju zasledimo na in v objektu (zunanost neogotika, notranost secesija), objekt primerno vključuje v okolje in skupaj z drugimi stavbami tvori identiteto mesta.

4. Sklep

Sakralni objekti so že od začetkov civilizacije dalje veljali za presežke v gradnji in prav zato so se skozi čas tudi ohranili, saj so bili grajeni preiščeno in z najboljšimi možnimi razpoložljivimi materiali. Tudi v Murski Soboti vidimo, da so pri gradnji sakralnih objektov ob vpeljavi neoklasicističnih stilov upoštevali tudi tehnične novitete oziroma gradbene principe, neobičajne za stanovanjsko gradnjo; to smo spoznali tudi v tem članku: vpeljava armiranega betona v gradnjo na področju Prekmurja in sistem *rabitz*.

Še danes nam zato te stavbe vedno znova dajejo možnosti za raziskovanje in analiziranje, saj so sakralni objekti v vsakem mestu pomembni ustvarjalci identitete, mestnega utripa in narodne pripadnosti.

Zgodovina nam tudi ob obravnavani tematiki v Murski Soboti prikazuje drugačno sliko. Zaradi manjkajočih oziroma pomanjkljivo predstavljenih podatkov marsičesa ne moremo navesti objektivno, saj je spomin na trpljenje zaradi vere še vedno živ. Od omenjenih treh sakralnih objektov stojita le še dva – katoliška in evangeličanska cerkev. O judovskem templju priča le še rekonstrukcija, ki je bila narejena na podlagi dostopnih starih razglednih in fotografij, pomembna pa je tako z vidika arhitekture in umetnosti kakor z vidika zgodovine.

Ne glede na vse interpretacije ostanejo dejstva zapisana v kamnu, arhitekturi, ki, spoznana in osmišljena, ohranja in pomeni tudi za meščane Murske Sobote vezni člen v zavedanju njihove lastne identitete.

Reference

- Benko, Andreja.** 2013. Arhitekturni prostor med realnostjo in religijo: Judovska sinagoga v Murski Soboti. *Zbornik soboškega muzeja* (Murska Sobota), št. 20/21:21–50.
- . 2012. Verski elementi in njihova simbolika v evangeličanski cerkvi. *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* (Ljubljana), št. 15/16:35–50.
- . 2012. Cerkev sv. Nikolaja skozi oči arhitekta. V: Mateja Žižek idr., ur. *Utrinki iz stoletne zgodovine stolnice v Murski Soboti*, 67–87. Murska Sobota: Stolna župnija sv. Nikolaja.
- . 2011. Prva evangeličanska cerkev v Bodoncih. *Arhitektura raziskave/Architecture Research* (Ljubljana), št. 1:49–56.
- Brunen, Borut.** 1995. *Na robu zgodovine in spomina: Urbana kultura Murske Sobotne med letoma 1919 in 1941*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Chevalier, Jean, in Alain Gheerbrant.** 1993. *Slovar simbolov*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji.** 2009. Domača stran. <http://www.evangel-cerkev.si> (pridobljeno junija 2014).
- Fister Peter.** 2009. Identiteta kot vrednota arhitekturne dediščine. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 49 (Ljubljana), št. 3/4:67–70.
- Hari, Teodor.** 2000. *Zgodovina evangeličanske cerkve v Murski Soboti: s kratkim pregledom zgodovine protestantizma v Prekmurju*. Murska Sobota: Evangeličanska cerkvena občina.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2012. Judje v Murski Soboti. <http://www.zivljenjenadotik.si/info/tekst/prikaz/article/judje-v-murski-soboti/> (pridobljeno junija 2013).
- Juvanec, Borut.** 2009. Basics of proportional systems in architecture. *Prostor* 17 (Zagreb), št. 1 [37]:192–199.
- Kuzmič, Franc.** 2009. Murska Sobota skozi čas. V: *Signal: Winter/zima 2008/2009*, 159–163. Potrna: Pavelhaus – Pavlova hiša.
- Koch, Wilfried.** 1999. *Umetnost stavbarstva*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Luthar Oto.** 2012. *Po robovih spomina: Antisemitizem in uničenje prekmurske judovske skupnosti*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Maude, Mary Fawler.** 1862. *Scripture manners and customs*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Republika Slovenija, Ministrstvo za kulturo.** S. a. Register nepremične kulturne dediščine. <http://giskd2s.situla.org/rkd/Opis.asp?Esd=16811> (pridobljeno junija 2013).
- Sörries Reiner.** 2008. *Von Kaisers Gnaden: protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln: Böhlau Verlag.
- Škafar, Ivan.** 1970. Kovačičevi spomini na prekmursko iz leta 1893. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 41 (Ljubljana), št. 2:321–352.
- Teta Infoimpex.** 2005. Oradea: The Evangelical Church. http://www.welcometoromania.ro/Oradea/Oradea_Bis_Neogot_e.htm (pridobljeno junija 2013).
- Tolerančni patent 1781.** 2011. Prevod dela: Patent, wegen der den augsburgisch- und helvetischen Religionsverwandten, dann den nicht unirten Griechen zu gestattenden christlichen Toleranz und ihres privat Exercitii Religionis. *Stati inu obstati*, št. 13/14:297–300.

Birger Gerhardsson. Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu. Prevedel Franc Matjaž, spremna študija Maksimilijan Matjaž. Znanstvena knjižnica 40. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN: 978-961-6844-34-5.

Avtor, ki uživa velik ugled tudi med katoliškimi bibličnimi strokovnjaki in je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prve Cerkve, je strnjeno predstavil glavne etične vidike novozaveznih besedil. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo!« (5 Mz 6,5) Ta zapoved ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Gerhardsson opozori na pomen te zapovedi v biblični tradiciji in na njen vpliv pri oblikovanju svetopisemskega etosa. To je osnovno sporočilo »zlatega pravila« (Mt 7,12), iz katerega izhajajo vsi preroki in postava (Mt 22,37–40). Posebno pozornost je posvetil trem osrednjim pisateljem in oznanjevalcem krščanskega etosa: Mateju, Pavlu in Janezu, ki jih je prestavil v perspektivi judovskega okolja in v novosti evangeljskega življenja po Duhu.

Avtor najprej predstavi in utemelji kontinuiteto med judovskim etosom po izgnanstvu in prakrščanskim etosom prve skupnosti in opiše vpliv politične nesvobode v zadnjih dvesto letih pr. Kr. na oblikovanje mesijanskih pričakovanj, s katerimi se je soočil Jezus. Prakrščanstvo s svojim celostnim eshatološkim nazorom je svoj položaj razumelo kot

umeščenega v točno določeno dobo svetovne zgodovine, ki ne konkurira svetni oblasti: »Moje kraljestvo ni od tega sveta!« (Jn 18,36), ima pa nalogo, da »priča za resnico« (Jn 18,36; 5,33; 3 Jn 8) in nastopi »njim v pričevanje« (Mt 10,18). Politična in verska kriza v makedonskih časih je resda zgostila omrežje sakralnih pravil, da bi tako zedinila in utrdila »božje ljudstvo«, vendar kljub velikemu številu zapovedi in prepovedi ni bil nikoli omajan primat najpomembnejše med vsemi zapovedmi: »Poslušaj, Izrael! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6,5) Prav ta zapoved kaže, da božje oziroma nebeško kraljestvo ni zgolj eshatološka resničnost, ampak se uresničuje na zemlji z vsakim vernikom, ki *posluša in ljubi Boga z vso dušo in z vso močjo*. Tako lahko vidimo tudi Jezusove najbolj kritične besede do kulta in tradicije pri Mateju (7,21): »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: »Gospod, Gospod,« ampak kdor izpolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih!« kot nadaljevanje in dopolnitev pristnega judovskega duhovno-etičnega izročila.

Gerhardsson gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti bibličnega avtorja. Etos Matejevega evangelija se uresničuje kot »hojak« za Kristusom (19,16–22), osrednje mesto za razumevanje njegove etične razsežnosti pa imajo prilike v 13. poglavju, ki sežejo pod površino Jezusovega oznanjevanja in bralca uvajajo v njegove globlje skrivnosti. Veliko pozornosti posveti avtor tudi obravnavi govora na gori (Mt 5–7) in zahtevi po *prekipevajoči*

pravičnosti, s katero je edino mogoče uresničiti zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega »z vsem svojim srcem« (Mt 22,36).

Etos Pavlovega oznanjevanja predstavi avtor kot »življenje iz Duha« (Gal 5,25; Rim 8,4), ki je osvobodeno postave črke in se svobodno pokorava »Kristusovi postavi« (1 Kor 9,21), ki je svoboda. Pavel se ne čuti poklicanega predstaviti neki univerzalni etos, v katerem bi se mogli poenotiti vsi, ne glede na vero, temveč oznanja Kristusa kot model nove življenjske drže (prim. Kor 1,17). Etos, za katerim stoji, ni prvi ali glavni del njegovega oznanila, ampak je samo posledica tega, kar prinaša kot prvotno in najpomembnejše: oznanilo odrešenja. In ta etos se bo uresničil znotraj tistega območja, ki ga Pavel imenuje »v Kristusu«. To območje pa se izoblikuje pri tistih, ki so (po krstu) odmrli od preostalega dela človeštva, od njegovih vsiljenih življenjskih okoliščin in so že vstali ali se pripravljajo na vstajenje »s Kristusom«; to območje se izoblikuje pri tistih, ki so deležni svobode življenja in moči Vstalega. Usmerja jih Duh, dejaven v omenjenem območju: podarja jim notranjo suverenost, da se lahko postavijo nad klasične mehanizme ravnanja sveta, ki pomenijo »dela mesa«. Tam, kjer je Duh, dela mesa zakrnijo v okrnak, ki ima v primeri s »sadovi Duha« komaj kaj moči za poželenje, izpeljuje Pavlovo misel Gerhardsson.

V predstavitvi Janezovega etosa avtor najprej razjasni nekaj dilem Janezovih spisov, kakor je vprašanje temeljnega dualizma, domnevnega antisemitizma in domnevne prevlade teologije nad etiko in vprašanje univerzalnosti zapovedi ljubezni pri Janezu. Novost nove zapovedi ni v vsebini, temveč v usmeri-

tvi in značaju, ki ju daje Sin sam: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil.« (13,34) V sklepu ustvari sintezo, s katero pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je gradila od Mojzesa in prerokov, prek Jezusa in njegovih učencev do apostola Pavla in Janezove šole. Prepričan je, da je svetopisemski etos primarna življenjska drža, ki je vodena iz notranjosti in označuje človeka v vsem, kar je in kar stori. Svetopisemski etos je socialen, saj je skupnost za človeka temeljnega pomena. Nova zaveza kljub obilici govorenja o človekovih socialnih dolžnostih ne daje nobenega preprostega in neposredno predpisanege modela politike in družbenega življenja, ampak je bolj v ospredju *individualni* etos: tu poteka proces, imenovan *metanoia*, to je preoblikovanje k vedno večji podobnosti in enotnosti s Kristusom. Avtor močno poudari tudi odgovornost človeka do zemeljske stvarnosti, tako do žive kakor do nežive, in izpostavi, da človekove etične obveznosti ne zadevajo samo Boga in soljudi. Širše so, saj je Bog Svetega pisma v neločljivem odnosu z vsem stvarstvom.

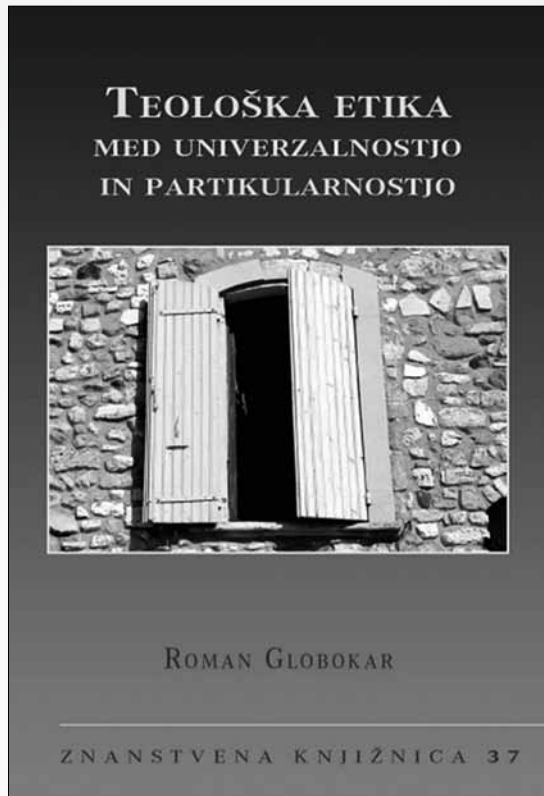
Gerhardsson vztraja pri zgodovinskem pristopu, zato preučuje besedila v kontekstu ustne tradicije in mu je vsaka ideološka interpretacija tuja. Fokus njegovega znanstvenega raziskovanja je bil vse od začetka usmerjen na vprašanja prenašanja ustnega in na ustvarjanje pisnega bibličnega izročila. Temu je posvetil svojo doktorsko disertacijo *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ki je izšla pri uppsalski univerzi leta 1961. Gerhardsson je skupaj z Norvežanom Sigmundom Mowinkelom in z Dancem Johannesom Pedersenom začetnik tako

imenovane skandinavske biblične šole, ki raziskuje pomen ustne tradicije in socialnega konteksta za razumevanje pisnega izročila in sodi danes med vodilne biblične smeri v Severni Ameriki. Gerhardssonove teze o pomenu spomina in ustnega izročila so pripomogle k novemu pogledu na nastanek evangelijev in so bistveno razširile do takrat klasični način reševanja sinoptičnega problema. Ugotavljal je podobnosti med Jezusovimi in rabinskimi tehnikami učenja in tradicije, ki je prav v poudarjanju pomena ustnega izročanja. Odkril je, da so tako imenovani ljudski pripovedni izreki poliformni in se nenehno spreminjajo. Tudi že zapisana tradicija ostane v dinamičnem razmerju z ustnim izročilom, ki še dalje določuje njeno interpretacijo. Njegova glavna dela (*The Origins of the Gospel Traditions, The Reliability*

of the Gospel Tradition, The Ethos of the Bible) so prevedena v več svetovnih jezikov.

Gerhardssonova knjiga o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kakor na etični ravni. Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni. Vodilo današnjih eksegetov sta velikokrat prej specializacija in analiza kakor pa sinteza. Zato je njegov prikaz tem bolj dragocen, saj spodbuja k intenzivnemu delu s svetopisemskimi besedili. Knjiga bo odličen študijski priročnik ne samo za študente teologije, temveč za vse, ki želijo globlje vstopiti v duhovno-etično sporočilo knjige knjig in tam odkrivati, kako biti človek in kako delovati pristno – »z vsem svojim srcem«.

Maksimilijan Matjaž



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: zalezba@teof.uni-lj.si

Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije

1. Poročilo o realizaciji predloženega programa dela na raziskovalnem programu

Skupina se je glede na zastavljeni cilj raziskave, kako graditi dialoško, se pravi, urejeno, povezovalno družbo, posvetila oviram in težavam dialoga v zgodovini človeštva in v družbi moderne, ko se zaostrijo tekmovalna razmerja in se množijo izrivanja (šibkejših) posameznikov in skupin. Raziskava se je usmerjala na antropološke temelje dialoga kot možnosti za razreševanje sodobnih etičnih dilem. Vsebinsko to pomeni pridobivanje dobrih izkušenj preteklosti, metodološko pa na podlagi relevantnih virov in literature, posebno filozofsko-teološkega izročila in upoštevajoč vse relevantne discipline, raziskovanje dejavnikov za utrditev antropoloških temeljev dialoške družbe. V skladu s tem načrtom je programska skupina nakazovala možnosti dialoga na ključnih področjih, v življenju družine, v družbenopolitičnih in socialno-gospodarskih odnosih, in tako raziskala prispevek teologije, filozofije, pravnopolitičnih, socialnopedagoških in drugih znanosti za vzpostavitev dialoga med osebami in skupinami. Pokazala je zapletenosti in protislovja sodobnih družb in multidisciplinarno predstavila prednosti dialoga kot sredstva oziroma poti za preseganje meja in sporov med ljudmi na različnih ravneh za graditev bolj popolne družbe (s tem je bil povezan tudi izbor ključnih tem: globalizacijski procesi in preživetje človeka, umetnost življenja, miren in trajnosten dialog, pogoji in možnosti sprave, kultura strahu, nasilje in genocid). Preučevanje problemov in naraščanje individualizma in partikularizma v družbi moderne je usmerjalo k zahtevi utrjevanja antropoloških meril kot spoštovanju odprtosti in presežnosti osebe, saj je kot takšna usposobljena za dialog. Religiozna izročila, posebno krščanstvo, v svojih bistvenih hermenevtičnih zasnovah pomenijo ustrezne antropološke zasnove za takšno razumevanje človeka in družbe, ki usmerja ljudi k dialoškim procesom. Člani so s svojimi strokovnimi pogledi obdelali temeljna relevantna dela in metodično preverili dosedanje izsledke. Sami so si multidisciplinarno dialoško v teamskem delovanju na mesečnih srečanjih izmenjevali osebne raziskovalne izsledke, jih dialoško-kritično obdelovali in potem predstavljali v nacionalnih znanstvenih monografijah in drugih publikacijah. Na letnih znanstvenih konferencah so raziskovanje usklajevali z mednarodno uglednimi strokovnjaki in ustanovami v znanstvenih monografijah. V delu *Art of life: origins, foundations and perspectives*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2010), so dialoške procese predstavili kot pogoj za razreševanje sporov, lokalno in globalno in kot

pot do izpolnjenega osebnega in družbenega bivanja. Umetnost posameznikovega življenja je v pristnih in polnih odnosih v skupnosti. Dalje smo na enak način nakazali možnosti procesov sprave kot najintimnejšega človeškega dejanja in zahtevnega procesa dialoga na vseh ravneh. V nagrajenem delu *Reconciliation: the way of healing and growth*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2012), je skupina strokovno izkazala in utemeljila svoj teološki profil, ko je poudarila, da je sprava na različnih družbenih ravneh vrhunec dialoških procesov, saj presežnost človeka kot temeljna teološka in filozofska kategorija tako na primarno človeških kakor na gospodarskih, znanstvenih in drugih odnosih igra odločilno vlogo, ker omogoča in zagotavlja spoštovanje in ohranjanje dostojanstva človeka kot svobodnega, a tudi odgovornega bitja. Od-govor je temeljna človekova danost in sredstvo za vzpostavljanje človeškosti in za preprečevanje pozunanjenosti, saj govorica temelji na vzajemnosti in sodelovanju. Monografijo je ARRS ocenila za znanstveni dosežek leta, založba pa jo je kot tudi naslednja dela uvrstila med odmevne publikacije. Sebičnost je resda pogoj za človekovo uresničevanje, a nebrzdana sebičnost vodi v krize in preprečuje lokalno in globalno sodelovanje. To ugotavljamo v knjigi *Humanity after selfish Prometheus: chances of dialogue and ethics in a technicized world*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2011), Posledica je kultura strahu, ki je ovira za vzajemnost in dialog (*From culture of fear to society of trust*, ur. Janez Juhant in Bojan Žalec (Münster: Lit, 2013)). Tako se poraja in spodbuja nasilje nad seboj in nad drugimi in uveljavlja družba suicida in genocida (tematska številka *Bogoslovnega vestnika* 2013, št. 3) kot grobo kršenje človekovega dostojanstva, človekovih pravic, subsidiarnega in solidarnostnega reda, posebno v avtoritarnih in v totalitarni sistemih. Skupina je svoje izsledke razširila še z objavami posameznikov članov in obogatila znanost – poleg omenjenega – še z objavami: Juhant z sedmimi monografijami (eno v tujini), tri je izdal Slatinek (eno v tujini), dve Gerjolj (eno v tujini), po eno Klun (v tujini), Žalec, Erzar, Jamnik, Ocvirk in Osredkar, drugi so sodelovali s članki in poglavji ter prevodi uglednih strokovnjakov v slovenščino. Organizirali smo več odmevnih mednarodnih znanstvenih konferenc z udeležbo uglednih gostov. Mednarodno uspešnost raziskovalne skupine potrjuje tudi vabilo založbe LIT Janezu Juhantu in Vojku Strahovniku kot urednikoma in Bojanu Žalcu kot članu izdajateljskega sveta nove filozofske zbirke *Philosophy in Dialogue/Philosophie im Dialog*. Sodelovanje z vrhunskimi ustanovami doma (SAZU) in v tujini (EAZU Salzburg, Boston College, univerzi Graz in Innsbruck, Poljska akademija znanosti) in s strokovnjaki (J. Casanova Ch. Taylor, W. Cavanaugh, O. Kahlscheuer), odmevnost objav in konferenc ter vpliv rezultatov v praksi (mediji, vzgoja, svetovanje) samo potrjujejo uspešnost dela skupine. Rezultate dela za projekt smo prenašali in povezovali tudi z aplikativnimi projekti, kakor sta projekt *Ethos* in Jean Monnet modul o etičnih temeljih integracije EU in Evrope.

2. Ocena stopnje realizacije programa dela za raziskovalni program in zastavljenih raziskovalnih ciljev

Skupini je v skladu z zastavljenimi cilji uspelo teamsko obdelati predvidene vire in literaturo in metodično pridobiti smernice za opredelitev temeljnih antro-

poloških postavk dialoga. Maksimalno teamsko, multidisciplinarno in mednarodno preverljivo je izdelala in izoblikovala teoretske zasnove dialoga in jih preverila tudi na odločilnih življenjskih oziroma praktičnih problemih družbe moderne. Antropološki pristop zagotavlja primerljivost in daje možnost vključevanja in primerjanja izkušenj iz preteklosti, primerjavo prek različnih strok in njihovo aplikacijo v različnih družbenih okoljih. Skupina je tako v skladu z zastavljenimi cilji metodično teoretično obdelala ovire dialoške kulture kot nihilističnega in instrumentalističnega pojmovanja človeka: oboje je sistemsko ne le ovira za dialoško družbo, ampak tudi nasprotje dialoški zasnovi človeka. To se je uveljavilo v avtoritarnih in totalitarnih sistemih in je problem sodobne pozunanjene družbe, saj predstavlja grobo kršenje človekovega dostojanstva in temeljnih človekovih pravic. Skupina je tako lahko teoretično-antropološko zagotovila preverjanje možnosti dialoga na ključnih problemih družbe moderne kot podlago za gojitev umetnosti življenja v preseganju skrajnosti, to pa vključuje uspešen dialoški proces, ki krepi vsestranske človekove sposobnosti. Dialoško smo postavili temelje trajnostnega razvoja, katerega bistveni sestavni del je dialog. Najbolj kritična točka preverjanja uresničevanja dialoga je proces sprave, ki ga družba moderne zaradi omenjenih stranpoti najbolj in nenehno potrebuje. Skupina je s svojim delom bistveno nakazala možnosti teh procesov in jih tudi testirala v praktičnem delovanju na »terenu«, z okroglimi mizami o spravi, zato je razumljivo, da je bil ta del raziskave tudi zelo opazen. Enako smo opozorili na ključni problem družbe moderne, ki zavira dialog, to je na kulturo strahu, in pokazali na možnost njenega preseganja z dialoško kulturo. Prav tako smo sistematično obdelali fenomen genocida in suicida in inovativno pokazali njun izvor v omenjeni kulturi in reševanje tega akutnega družbenega problema z gojenjem kulture dialoga. Takšna družba omogoča šele trajnostni razvoj, to pa je danes cilj in tudi edina možna smer globalne družbe. V celoti je skupina testirala dialoške procese na ključnih problemih družbe moderne in tako mednarodno primerljivo, kakor so potrdili tudi vrhunski strokovnjaki, ki so sodelovali s skupino, skušala uveljaviti zastavljene cilje.

3. Sodelovanje s tujino

Doc. dr. Vojko Strahovnik je projektni koordinator projekta Ethos: Etična vzgoja v šolah in vrtcih za trajnostno in dialoško prihodnost (ETHOS: Ethical education in primary and pre-primary schools for a sustainable and dialogic future; št. 527134-LLP 2012-SI-COMENIUS-CMP, v okviru EU programa Vseživljenjsko učenje, Comenius; 1. 10. 2012–30. 9. 2014). V tem projektu sodeluje sedem evropskih držav: Slovenija, Hrvaška, BiH, Avstrija, Italija, Nemčija in Španija. Projekt je bil v prvi fazi zelo ugodno ocenjen, ker je prispeval pomembna praktično uporabna sredstva za vzgojo otrok in učencev kot pomoč učiteljem za uveljavljanje etične vzgoje v omenjenih zavodih. Poleg vodja sodelujeta v projektu še Janez Juhant in Stanko Gerjolj. V projektu je osem partnerjev iz sedmih držav (Teološka fakulteta (nosilec projekta), OŠ Šmartno v Tuhinju, Kirchliche Pädagogische Hochschule (Gra-

dec, Avstrija), Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg (Nemčija), ScienCenter CID (Granada, Španija), Amitie (Bologna, Italija), Društvo »Mala filozofija« (Zadar, Hrvaška) in Inova 4T (Tuzla, Bosna in Hercegovina)). Vrednost celotnega projekta je 358.740,00 EUR, od tega EU zagotavlja sofinanciranje 269.055 EUR.

Prof. dr. Janez Juhant je vodja triletnega projektnega modula Jean Monnet z naslovom Evropska identiteta in integracija: Med izročilom in skupno dialoško prihodnostjo (ERUDIT European Identity and Integration: Between Tradition and a Common Dialogic Future). Vrednost projekta je 28.022 EUR, od tega EU sofinancira 21.000 EUR. Poleg članov naše univerze sodelujejo tudi člani Fakultete za evropske in državne študije, Akademije znanosti iz Varšave in Univerze v Beogradu. Del članov programa (Juhant, Gerjolj, Strahovnik) je prek projekta ARRS J6-4139, *Dialog v multikulturni družbi*, uspešno sodeloval z univerzo v Innsbrucku. Tam smo predstavili izsledke svojih raziskovanj. Te univerzitetne forume bomo nadaljevali. Erika Prijatelj in Stanko Gerjolj sta gostujoča predavatelja na Boston College, ZDA, in prek njiju sodelujemo s tamkajšnjo univerzo (prof. Thomas H. Groom). Janez Juhant je od 7. do 9. 6. 2012 v Innsbrucku sodeloval na posvetu projekta Gewalt und Religion (COV&R) s filozofi, teologi, sociologi in zgodovinarji (Charles Taylor, José Casanova, Otto Kallscheuer, William T. Cavanaugh, Wolfgang Palaver). Prispevki bodo letos objavljeni pri založbi Achgate. Mednarodno sodelovanje več držav se bo nadaljevalo na temo nasilja, demokracije in krščanske demokracije. Bojan Žalec sodeluje z Akademijo znanosti v Varšavi (leta 2014 je bil tam tri mesece gostujoči raziskovalec), Stanko Gerjolj aktivno v evropskem združenju za gestalt pedagogiko. Navezujemo stik z univerzo v Georgetownu, ZDA (prof. dr. José Casanova).

4. Dejavnosti doma

Skupina je na podlagi svojih izsledkov pripravila dobro obiskane okrogle mize po Sloveniji (Nova Gorica, Laško, Kočevje, Kranj, Slovenj Gradec), na katerih smo širšemu krogu poslušalcev predstavili možnosti dialoga v spravnih procesih. V sodelovanju z založbo Družina smo izdali odmevno knjigo *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, uredniki Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec (Ljubljana: TEOF/Družina), da bi tudi širšemu krogu omogočili boljše razumevanje dialoških procesov na poti k resnici in spravi.

Večina članov je dejavnih v domačih družbenih publikacijah in v elektronskih medijih, s tem pa se dejavno vključujejo v oblikovanje kulturnega in idejnega družbenega prostora. S svojo predavateljsko in oznanjevalno dejavnostjo spodbujajo uveljavljanje krščanske humanistične misli v Sloveniji.

Janez Juhant

Jože Dežman

Etično-personalistični pristop k popravu krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravu krivic.¹ Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec, somentor Tomaž Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. IX, 408 str.

Jože Dežman je disertacijo z odliko zagovarjal dne 3. decembra 2014 pred komisijo v sestavi: red. prof. dr. Christian Gostečnik (predsednik), akademik red. prof. dr. Janez Juhant, izr. prof. dr. Tomaž Erzar in doc. dr. Tamara Griesser Pečar. Skupaj z naslovnico, z vsebinskim kazalom, s povzetkoma v slovenščini in v angleščini, s seznama tabel, kratic, arhivskih virov, zbirk podatkov in virov ter literature obsega 408 strani. Poleg uvoda in sklepa jo sestavlja enajst glavnih poglavij: Dvajseto stoletje – problemski okvir; Soočanje z miti in tabuji titoizma; Tranzicijska pravičnost; Metoda; Oblast ubija tudi po krvavi pomladi 1945; Policijska država; Železna zavesa; Usode in detabuiranje; Zaukazana molk in pozaba ne zdržita, travmatska bremena so dolgoročna; Nekaj ugotovitev; Prihodnost zgodovine zločinov titoizma.

Že samo naslov in hitri pregled vsebinskega kazala nekaj povesta o vsebini disertacije. Avtor, za katerim je drugače že zelo plodna življenjska in raziskovalna pot, se v njej ukvarja z žrtvami titoizma v Sloveniji, opirajoč se na delo omenjene Komisije in na podlagi raziskovanja njenega arhiva. O splošnem stanju raziskav in spoznanj o področju disertacije je avtor zapisal:

»Izidi dosedanjih raziskav in refleksije o prelomnem obdobju 20. stoletja v slovenskem prostoru nakazujejo, da niti količinskih razmerij še zdaleč ne poznamo dovolj, v dosedanjih pa so številne spodbude, ki vodijo k razvijanju kakovostnega raziskovanja.« (81)

Ena od osrednjih težav pri izdelavi disertacije je bila, kako metodično obvladati velikkansko in večplastno gradivo iz arhiva Komisije in kompleksnost tematike naloge na splošno. Ta problem je avtor uspešno rešil tako, da je pri svojem raziskovanju posrečeno kombiniral različne kvalitativne metode in pristope: akcijsko raziskovanje, metodo utemeljene teorije, raziskave pričevanj, fenomenološko analizo, eksistencialno fenomenologijo in eksistencialno psihoterapijo ter metodo raziskave primerov. Značilnosti viktimoloških skupin je ugotavljal po etnografski metodologiji.

V okviru akcijskega raziskovanja se je sam povezoval z združenji žrtev in jih tudi sam organiziral. S spodbujanjem žrtev k njihovemu vstopu v javnost in k uveljavljanju njihovih pravic je uresničeval model akcijskega raziskovanja. V tem segmentu se je ravnal po Lewinovem načelu, »da raziskava, ki ne ustvari nič drugega kot knjige, ne zadošča« (81). Bistvo metode utemeljene teorije je to, da je temeljna pozornost posvečena začetnim analizam, potem pa napreduje k teoretski nadgradnji raziskave. Pri raziskavi pričevanj je uporabljal

¹ V nadaljevanju: Komisija.

metode pripovedne zgodovine in analize pripovedi. V raziskavo primerov je vključil tako podrobnejše prikaze življenjskih usod nekaterih posameznikov kakor tudi primere, ki povezujejo več oseb v skupno dogajanje. Posamezni zgledi so izhodišče za oblikovanje zgodb o posameznikih, pa tudi o raznih družinah ali kakih (drugih) skupinah. Predstavitve življenjskih zgodb temeljijo na vzorcih, ki jih je izluščil iz pregledane dokumentacije in iz sodelovanja z žrtvami. Ta šopek metod mu je na koncu omogočil smiselno razporeditev pregledanega gradiva, razdelitev na tematske sklope in na podlagi tega izdelavo smernic za nadaljnje podrobnejše in bolj poglobljeno raziskovanje. V arhivu Komisije zasledimo različne skupine žrtev oblastnega terorja: uporniške skupine, na smrt obsojene in pomiloščene, usode pobitih po amnestiji 1945, primere zlorabe oblasti in pravosodja v zatiranju vsakršnega nasprotovanja oblastem, umorjene ranjence, invalide, bolnike, najdenčke, pobegle, domobrance, ubite na meji, obsojene na smrt in usmrčene, ubite v zaporu, obsojene na suženjsko delo, obsojene Jehove priče (zaradi odklanjanja služenja v JLA) in še druge. Avtor je svoj metodološki pristop in njegov namen povzel takole:

»Izbrane metode so sito, skozi katerega smo iz gradiva Komisije izbrali tako usode posameznih ljudi kot usode skupin (posebej družin, skupine obsojencev, skupine poslanih na prisilno delo itd.), ki pomembno ilustrirajo tako njihove življenjske poti kot življenjske značilnosti žrtev.« (97)

Naloga je po eni strani medpanožne narave, po drugo strani pa v ospredje stopajo segmenti pripovedne zgodovine, življenjske zgodbe žrtev in žrtvoslovje. Avtorjev namen je, prispevati k raznovrstnim spoznanjem: ne samo o raznih resničnih in količinskih podatkih, ampak tudi poglobiti naše fenomenološko razumevanje žrtev titoizma in njihovega doživljajskega sveta. Na tej podlagi izriše kompleksno in dobro utemeljeno podobo titoističnega obdobja in režima, motreno predvsem z viktimološkega vidika. Žrtve razporedi v več skupin in predstavi izbrane primere. Za svoje trditve in izvajanja priloži dokazno gradivo na podlagi raznovrstne evidence: pričevanja, režimske dokumente, medijske objave itd. Nato razvije svoje ugotovitve in zamisli o nevdržnosti zatrjevanja »Ni smo vedeli«, o tranzicijski pravičnosti in o načinih spopadanja oziroma saniranja posledic titoizma, pri tem pa še posebno poudari pomen resnice in njenega sprejemanja, sočutja, odpuščanja in sprave. Obdelane zgodbe uporabi tudi kot evidenco oziroma podlago za svoje ugotovitve o človeški moči preživetja in o nenasilnih oblikah upora proti titoizmu.

Zaradi večplastnosti in medpanožne narave disertacija ni relevantna samo za zgodovino, ampak za raziskovalce cele vrste različnih ved, ki se ukvarjajo s tem obdobjem in režimom oziroma s fenomenom ali prvinami, ki ga zaznamujejo: politični zločin, totalitarizem, genocid, travme itd. Prinaša pomembno empirično evidenco v prid hipotezam, da je bistvo genocida socialna, ne fizična smrt, da se je genocid v obliki socialne smrti dogajal v času titoizma in da je bistveni element totalitarizma nasilje, grozljivo nasilje pa samo ena od njegovih oblik, zato zgolj na podlagi odsotnosti grozljivega nasilja ne moremo utemeljeno trditi, da v poznejšem obdobju Titove Jugoslavije ta država ni bila totalitarna. Preverjanje te hipoteze avtor v disertaciji resda ni izrecno formuliral kot svoj namen, jo pa evidenca iz nje – ne glede na to – izčrpno podpira. Vsekakor je disertacija izviren in tehten znanstveni prispevek k osvetljevanju tematike, ki je velikega pomena za nadaljnje raziskave, za slovensko družbo na splošno, pa seveda tudi širše.

Bojan Žalec

Barbara Novak

Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo. Doktorska disertacija. Mentor Katarina Kompan Erzar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. 290 str.

Barbara Novak (prej Kutnar) je bila dne 7. julija 2014 na ljubljanski univerzi promovirana za doktorico znanosti z nalogo z naslovom Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo, mentorica je bila doc. dr. Katarina Kompan Erzar. V disertaciji izhaja iz domneve, da se globinski odnosi navezanosti med starši in otroki iz izvornih družin ponovijo v novih intimnih odnosih, ki jih vzpostavijo otroci v odrasli dobi. Ugotavlja, da je raziskovanje tega procesa ponašanja eden najtežjih problemov na polju psihoterapije, saj je raziskovanje (uporabljen je metoda študija primera) tesno povezano s samim terapevtskim procesom in zahteva izjemno metodološko previdnost.

Barbara Novak se je preučevanja lotila s kvalitativno analizo transkriptov terapevtskih srečanj posameznega primera in transkriptov s supervizijskih srečanj. Naloga je potrdila domnevo, da je za ponovno vzpostavitev zaupanja v paru potreben pri partnerja, ki je bil nezvest, proces samorazkrivanja, ki bistveno prispeva k zmanjšanju strahu pred intimo in k destrukciji lažne povezanosti med partnerjema. Dokazala je, da regulacija afektivnih stanj nezvestobe, na primer občutja izdanosti, nevrednosti, zavrženosti, žalosti, ogorčenja, pri posamezniku poteka hkrati z medosebno regulacijo, to pa pomeni, da dejanje nezvestobe – ne glede na njegove oblike – regulira te afekte na račun odnosa oziroma na račun partnerja, ki je ostal zvest. Prav ta regulacija je hkrati vzvod, ki v terapiji omogoča ozaveđenje afektov in njihovo drugačno regulacijo.

Katarina Kompan Erzar

Simon Onušič

Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve. Doktorska disertacija. Mentor Ciril Sorč. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014, 428 str.

V disertaciji avtor izhaja iz dejstva, da Cerkev ohranja zaklad vere, ki ga je treba v vsakem času ovrednotiti in posredovati, da s sijajem resnice privabi vse ljudi. Vsebina je mnogokrat predložena na »nov« način, da bi odgovorila na vprašanja nekega določenega časa. Tukaj ima svoje pomembno mesto kateheza in z njo povezani katekizem. Doktorand se je odločil, da sooči in poglobljeno predstavi dva katekizma, ki sta sad dveh pomembnih mejnikov katoliške Cerkve: tridentinskega in drugega vatikanskega koncila. S tem je prispeval pomemben delež k umestitvi veroizpovedi v zgodovinski in v teološki okvir in primerjal teološke in katehetske poudarke posameznih katekizmov. Glavne pozornosti so pri raziskavi narodnih prirejenih izdaj deležne slovenske izdaje posameznih katekizmov (predvsem Japljev katekizem, 1773).

Snov je avtor razdelil na štiri dele: najprej, v prvem delu, pregledno predstavi razodetje kot srce veroizpovedi. Razodetje je sestop Boga in zato ni drugega razodetja. Nadalje je Cerkev varuhinja božjega razodetja in razlagalka Svetega pisma. V drugem delu preiskuje zgodovinske okoliščine in vzroke nastanka katekizmov; tukaj seže nazaj v čas reformacije in tridentinskega koncila ter prvega in drugega vatikanskega koncila, katerih pomembna sadova sta obravnavana katekizma: Rimski katekizem poučuje, pojasnjuje, namenjen je najprej pastirjem, ki so nosilci oznanila. Katekizem katoliške Cerkve pa je namenjen krščanskim skupnostim in ljudem dobre volje. Še več, ta katekizem je sad drugega vatikanskega koncila, zato poudarja odprtost in vabi k dialogu. Cerkev želi odpreti navzven in jo prevetriti. Nagovoriti hoče ves svet. Ne govorimo več o obrambni naravi in ne o prilagajanju Cerkve, ki je »vesoljni zakrament odrešenja«, svetu, ampak o dialogu. Tretji del naloge vsebuje samo predstavitev katekizmov, ko avtor pokaže na specifičnost pristopov. Tukaj avtor poudari pomen slovenskega prevoda Rimskega katekizma. Četrty in najobširnejši del naloge sestavlja predstavitev vere od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve. Tukaj so prikazani posamezni člani veroizpovedi v njihovi specifičnosti. Veliko truda je vložil avtor v to, da je izluščil in soočil poudarke posameznih katekizmov. Pokazal je na izhodišča in na sadove katekizmov (predvsem Katekizma katoliške Cerkve), ki se razodevajo in »obirajo« v današnjem času. Katekizem katoliške Cerkve pomeni podlago za pripravo novih krajevnih in stanovskih katekizmov. Kmalu po njegovem izidu je namreč nastal Kompendij Katekizma katoliške Cerkve in nato Youcat (Katekizem katoliške Cerkve za mlade).

Avtorju moramo priznati, da se je temeljito poglobil v samo strukturo in vsebino obeh katekizmov in v njuno zakoreninjenost v obdobje in stanje krščanskega oznanila, v katerem sta nastala (avtor je uporabil francosko izdajo katekizma tridentinskega koncila). Upoštevati je moral dokumente cerkvenega učiteljstva, predvsem tridentinskega, prvega vatikanskega in drugega vatikanskega koncila. Prepričan sem, da je naloga koristen prispevek k pastoralno-teološkemu razvoju znanosti v njeni vključenosti v slovenski kulturni prostor. Primerjavo katekizmov bodo lahko uporabili naslednji rodovi teologov, ki bodo nadaljevali raziskovanje te tematike.

Ciril Sorč

Klelija Štrancar

Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi. Doktorska disertacija. Mentor Branko Klun. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2014. IX, 254 str.

Avtorica, ki je diplomirala na Teološki fakulteti in magistrirala na Fakulteti za družbene vede, je bila več let zaposlena na Onkološkem inštitutu v Ljubljani, kjer se je v praksi posvečala paliativni oskrbi bolnikov in njihovih svojcev. V svoji disertaciji je želela praktične izkušnje nadgraditi s teoretskim okvirom, ki bi se lahko uporabil kot filozofsko-humanistična podlaga za duhovno spremljanje v paliativni oskrbi. Ob tem je bilo treba razširiti pojem duhovnosti, ki ni več pridržan zgolj religioznemu kontekstu, temveč seže na raven obče človeškosti in dobi prav poseben pomen v trenutkih, ko se človek sooča s koncem svojega življenja. Duhovno spremljanje zato pomeni neobhodno potrebni del celovite paliativne oskrbe in pacientu daje možnost, da se odpre vprašanju, na katera medicina, psihologija ali druge empirične vede ne morejo odgovoriti.

Avtorica si je za teoretsko podlago izbrala dva sodobna filozofa, ki sta si v marsičem nasprotna, toda obenem zmožna komplementarnosti. Martin Heidegger s svojo eksistencialno analizo zagotavlja podlago za poglobljeno razumevanje človekovega življenja, Levinas pa s poudarjanjem odnosa do bližnjega temu razumevanju dodaja specifično etično noto. Prvi del disertacije je zato posvečen predstavitvi obeh filozofov. Avtorica jasno pove, da je njen cilj aplikativen, in tematsko omeji obravnavo obeh mislecev, o katerih drugače obstaja izjemno obsežna primarna in sekundarna literatura. Pri Heideggerju se osredotoči na temeljne značilnosti človeške eksistence (»eksistencialne«, kakor so: biti v svetu, biti z drugimi, pristnost, skrb, smrt, vest, časovnost), pri Levinasu pa v ospredje postavi analizo medčloveške bližine in odgovornosti. Skozi prizmo obeh mislecev »človeškost« dobi nov, globlji pomen in s preseganjem empirično-naturalistične razlage človeka odpre njegovo *duhovno* razsežnost v najosnovnejšem pomenu besede.

V drugem delu disertacije avtorica teoretske uvide obravnavanih mislecev prenese v konkretno prakso. Pomembno vlogo imajo izjave in intervjuji, ki jih je avtorica napravila z neozdravljivo bolnimi pacienti in z njihovimi svojci pri svojem bolnišničnem delu. Z njimi je uspešno podkrepila relevantnost teoretskega dela, čeprav to ni bilo vedno preprosto, še zlasti ne, ker je filozofska misel na prvi pogled abstraktna, izjave pacientov pa so zelo konkretne. Avtorici je tako uspelo pokazati uporabnost Heideggerjevih in Levinasovih izhodišč tudi v širšem kontekstu.

V zadnjem, tretjem delu disertacije je avtorica vzpostavila dialog med obstoječim kontekstom duhovnega spremljanja pri paliativni oskrbi (zlasti v anglosaškem svetu) in spoznanji, ki sta jih prispevala obravnavana filozofa. Pri tem je prišla do ugotovitve, da dialog med obstoječimi praksami in teoretskimi izhodišči eksistencialne misli ni preprost, vendar pa lahko privede do plodne medsebojne obogatitve.

Ker je paliativna oskrba v Sloveniji še v fazi celovitega vzpostavljanja, disertacija pomeni izviren in dragocen prispevek k njenemu razumevanju in razvoju. Zaradi širine zastavitve, ki presega konfesionalne okvire in gradi na občečloveških filozofskih spoznanjih, odpira globlje uvide v razumevanje življenja in smrti v današnji tehnični družbi in posredno prispeva k bolj celostni in humani obravnavi vseh, ki so udeleženi v paliativni oskrbi.

Branko Klun

Celoletno kazalo

Bogoslovni vestnik 74 (2014)

TEMI / THEMES

- Religije in ideologije, mir ali nasilje: poti k lokalni/globalni pravičnosti** [2:157–310]
Religions and Ideologies, Peace or Violence: Pathways towards Local/Global Empathy and Justice
- Etika vojne in miru** [4:551–638]
The Ethics of War and Peace

RAZPRAVE / ARTICLES

- Avsenik Nabergoj, Irena** **Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu** [1:29–40]
Semantics of reality and truth in the bible
- Bahovec, Igor** **Odnos do preteklosti in slovenska razdeljenost: medvojno in povojno obdobje kot torišče delitev in naloga za prihodnost** [1:41–54]
Attitude toward the past and Slovenian polarization: World War II and the post-war period as a cause of the polarization, and the task for the future
- **Izzivi vatikanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela** [3:449–460]
Challenges of Vatican Preparatory Document of the Synod of Bishops on the Family: on the Views about the Family and the Work Dynamics of the Synod
- **Sinoda o družini in stanje v Sloveniji: rezultati slovenskega vprašalnika in nekaterih drugih raziskav** [3:461–478]
Synod on the Family and the Situation in Slovenia: Results of the Slovenian Questionnaire and of Some Other Surveys
- Benko, Andreja** **Arhitekturna analiza sakralnega prostora cerkve Martina Lutra v Murski Soboti** [4:689–700]
Architectural Analysis of the Sacred Space of the Martin Luther Church in Murska Sobota
- Biggar, Nigel** **In Defence of Just War: Christian tradition, Controversies, and Cases** [4:551–564]
V obrambo pravične vojne: Krščansko izročilo, razprave in primeri
- Dežman, Jože** **Preseganje travmatskih bremen titoizma** [4:611–638]
Overcoming Traumatizations Caused by Titoism
- Ervin Budiselić,** **Christian Witness for the 21st Century: Contemporary, yet Orthodox and Radical** [3:399–412]
Krščansko pričevanje za 21. stoletje: sodobno, vendar pravoverno in radikalno
- Erzar, Tomaž** **Sposobnost religij za razgradnjo ideologij** [2:281–286]
Religions capable of disintegration of ideologies

- Gerjolj, Stanko »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz »Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse [2:247–258]
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate, Nove dimenzije analize *New Dimensions of Psychoanalysis* [3:507–520]
- Grošelj, Jon Nekateri poudarki katoliških družbenih okrožnic *On the Main Issues in the Catholic Social Encyclicals* [3: 373–384]
- Juhant, Janez Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost *Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality* [2:175–189]
- Južnič, Stanislav Sorodstvo častivrednega škofa Baraga ob Zgornji Kolpi: ob dvestoletnici njegovega strica, želimeljskega župnika Janeza Nepomuka Jenčiča *Upper Kolpa valley relatives of the venerable Bishop Baraga* [1:77–92]
- Ukinitev teoloških študijev v Ljubljani: ob dvestoletnici smrti njihovega direktorja Jožefa Gregorja Lenaca; ob dvestoletnici Družbe Jezusove *Suppression of Theological Studies in Ljubljana: The Bicentenary of the Death of their Director Joseph Gregor Lenac; the Bicentenary of the Restoration of the Society of Jesus* [3:413–434]
- Klun, Branko Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije *Christianity in the face of ideology and idolatry* [2:191–200]
- Knežević, Saša (Nacionalni) ponos v humanistični in v novozavezni interpretaciji *(National) pride in humanistic and New Testament interpretation* [1:141–150]
- Kolar, Bogdan Nekateri vidiki zgodovinopisja zadnjega desetletja o papežu Piju XII. *Some aspects of the historiography on Pope Pius XII in the last decade* [1:61–76]
- Krajnc, Slavko Liturgy and Tillich's theory of symbols *Liturgija in Tillichova teorija simbolov* [2:311–326]
- Liturgy and Mission *Liturgija in misijonsko poslanstvo* [3:435–448]
- Malmenvall, Simon Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja *The Council of Florence (1438–1439): Successes and Failures in Settling the Issue of East-West Union* [3: 385–398]
- Maros, Zorica Vpliv kolektivnega spomina na nasilje: spomin kot popraviljanje preteklosti *Influence of Collective Memory on Violence: Memory as Correction of the Past* [4: 565–574]
- Martinjak Ratej, Ana Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja *Berdyaev's critique of the origins of religious violence* [2:305–310]
- Naglič, Andrej Svoboda izražanja vere *Freedom of Expression of Religion* [4:681–688]

- Osewska, Elżbieta** *Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen vom 8. März 2010: Kontext und Ursachen* [3:495–506]
Temeljni program kateheze katoliške Cerkve na Poljskem z dne 8. marca 2010: kontekst in razlogi
- Osredkar, Mari Jože** **Jan Assmann: monoteizem in nasilje** [2:271–280]
Jan Assmann: monotheism and violence
- Perše, Brigita** **Prihodnja vloga duhovnikov in laikov v Cerkvi, kakor jo vidijo duhovniki: raziskava na temelju ankete Cerkve v ljubljanski nadškofiji čez deset let** [3:479–494]
Future Role of Clergy and Laity in the Church as Seen by Priests. An Investigation on the Basis of the Survey The Church in the Archdiocese of Ljubljana in Ten Years
- Petkovšek, Robert** **Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela O vojni** [2:215–234]
Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work On War
- **Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije** [4:575–592]
Violence and Ethics of the Cross in the Light of Existential Analytics and Mimetic Theory
- Prijatelj, Erika** **Religija, nasilje in spomin** [2:259–270]
Religion, violence and memory
- Rožič, Peter** **A better metaphysical grounding? A critique of MacIntyre's self-correction attempt** [1:55–60]
Boljša metafizična podlaga? Kritika MacIntyrejevega poskusa samopopravka
- Saje, Andrej** **Simulacija privolitve v zakon** [1:93–106]
Simulation of matrimonial consent
- Schockenhoff, Eberhard** **About the ethos of theology: A science of faith between the church and a secular society** [1:7–28]
O etosu teologije: znanost vere med Cerkvijo in sekularno družbo
- Šegula, Andrej** **Aplikativnost geštalt pedagogike v formaciji prihodnjih redovnikov (minoritov)** [4:671–680]
Applicability of Gestalt Pedagogy in the Formation of Future Friars (Conventual Franciscans)
- Semeniuk, Gregory J.** **The Soteriology of Hans Urs von Balthasar** [4:639–660]
Soteriologija Hansa Ursa von Balthasarja
- Šilak, Jernej** **Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi** [2:327–340]
The meaning of freedom in Christian and secularized society
- Simonič, Barbara** **Tina Rahne Mandelj in Rachel Novšak, Značilnosti in posledice verske zlorabe** [1:119–128]
Characteristics and consequences of religious abuse
- Slatinek, Stanislav** **Verska nestrpnost med zakonci** [2:295–304]
Religious intolerance within married couples

- Stala, Józef** **Katechese im Zeitalter der Postmoderne: „Grundsatzprogramm für die Katechese der Kirche in Polen“ aus dem Jahr 2010** [1:107–118]
Kateheza v postmoderni dobi: Temeljni katehetski program Cerkve na Poljskem iz leta 2010
Catechesis in the postmodern age: „The core curriculum of catechesis of the Catholic Church in Poland“ from 2010
- Strahovnik, Vojko** **Ideologija strahu in nova verska nestrpnost** [2:235–246]
Ideology of fear and new religious intolerance
- Štrancar, Klelija** **Duhovna razsežnost paliativne oskrbe v dialogu s Heideggerjevo in Levinasovo eksistencialno mislijo** [1:129–140]
Spiritual dimension of palliative care: Dialog with existential thought of Heidegger and Levinas
- Strehovec, Tadej** **Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom** [2:287–294]
The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease
- Štrukelj, Anton** **Die marianische Bereitschaft** [4:661–670]
Marijanska pripravljenost
The Readiness of Virgin Mary
- Štuhec, Ivan Janez** **Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne** [4:593–610]
Ethical Foundation and Justification of the Slovenian War of Independence
- Szaniszló, Inocent-Mária V.** **Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society** [3: 359–372]
Obnova singerizma v češki in v slovaški postkomunistični družbi
- Žalec, Bojan** **Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled** [2:201–214]
Love as unity of variety: a Kierkegaardian view

OCENE / REVIEWS

- Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM (Andrej Saje)* [2:341–345]
- Coppa, Frank J.** *The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy (Bogdan Kolar)* [1:153–154]
- Gerhardsson, Birger** *Z vsem svojim srcem (Maksimilijan Matjaž)* [4:701–704]
- Gerjoli, Stanko, in Franz Feiner, ur.** *Gestaltpädagogik Heute und Morgen (Janez Vodičar)* [1:157–160]
- Jarosch, Linda, in Andrea Larson** *Vidim se v tebi: Odnos med materjo in hčerjo – ključ do osebne moči. (Mateja Centa)* [1:160–162]
- Juhant, Janez** *From Ethical Person to Dialogical Society (Ana Martinjak Ratej)* [1:151–153]
- Kuk, Leszek, in Stanislaw Zimniak, ur.** *Il primate di Polonia Card. August Hlond di fronte ai grandi conflitti dell'epoca (Bogdan Kolar)* [3:525–527]

Nimac, Stipe, in Brigita Perše	<i>Župa u povijesnim mijenama (Peter Kvaternik)</i>	[1:155–157]
O'Malley, John	<i>Prvi Jezuiti (Peter Rožič)</i>	[2:346–348]
Slatinek, Stanislav	<i>Izgubljeni prstan (Maksimilijan Matjaž)</i>	[3:521–522]
Volčjak, Jure, ur.	<i>Ordinacijska protokola Goriške nadškofije 1750–1824 (Miha Šimac)</i>	[3:523–525]

POROČILA / REPORTS

1. regijska znanstvena konferenca ASEEEES in CESS Najnovejše o srednjeazijskih študijah, Astana, 22.–24. maj 2014 (Peter Rožič)	[3:537–542]
19. mednarodna konvencija ASN O narodnostnih študijah, New York, 24.–26. april 2014 (Peter Rožič)	[3:533–536]
Mednarodna konferenca o poklicni pastoralni, Varšava, 3.–6. Julij 2014 (Stanislav Slatinek)	[2:349–352]
Mednarodna konvencija ASEEEES na temo revolucija, Boston, 21.–24. november 2013 (Peter Rožič)	[1:163–166]
Mednarodni znanstveni simpozij Posameznik, skupnost in družba, Osaka, 28.–30. marec 2014 (Peter Rožič)	[3:529–531]
Poročilo o petletnem delu v programu P6-0259 (Janez Juhant)	[4:705–708]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

Dežman, Jože	Etično-personalistični pristop k popravni krivic žrtvam titozizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravni krivic (Bojan Žalec)	[4:709–710]
Novak, Barbara	Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo (Katarina Kompan Erzar)	[4:711]
Onušič, Simon	Predstavitev vere (Credo) in njeni poudarki od Rimskega katekizma do Katekizma katoliške Cerkve (Ciril Sorč)	[4:712]
Štrancar, Klelija	Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (Branko Klun)	[4:713–714]

Seznam recenzentov

Bogoslovni vestnik 74 (2014)

1. Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. dr.
2. Benedik, Metod, prof. dr., emer.
3. Cvetek, Robert, izr. prof. dr.
4. Erzar, Tomaž, izr. prof. dr.
5. Globokar, Roman, doc. dr.
6. Juhant, Janez, prof. dr., akad.
7. Klun, Branko, izr. prof. dr.
8. Kovač, Edvard, izr. prof. dr.
9. Krajnc, Slavko, izr. prof. dr.
10. Krašovec, Jože, prof. dr., akad.
11. Lameri, Angelo, prof. dr.
12. Ocvirk, Karl Drago, prof. dr., emer.
13. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
14. Petkovšek, Robert, izr. prof. dr.
15. Pevec Rozman, Mateja, doc. dr.
16. Pintarič, Miha, prof. dr.
17. Potočnik, Vinko, prof. dr., emer.
18. Repar, Primož, dr., urednik
19. Salmič, Igor, doc., dr.
20. Simonič, Barbara, doc. dr.
21. Sorč, Ciril, prof. dr., emer.
22. Škemperle, Igor, prof. dr.
23. Špelič, Miran, doc. dr.
24. Štrukelj, Anton, prof. dr.
25. Štuhec, Ivan Janez, izr. prof. dr.
26. Šturm, Lovro, prof. dr. emer.
27. Vodičar, Janez, izr. prof. dr.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
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

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. 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. Objave 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