

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|-----------------------------|--|
| Stanko Gerjolj | <i>»Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7)</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Žrtvovanje v krščanski duhovnosti</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa</i> |
| Bojan Žalec | <i>Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje</i> |
| Erika Prijatelj | <i>Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel</i> |
| Urška Lampret | <i>Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja...</i> |
| Roman Globokar | <i>Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov ...</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Žrtve nepričakovane nosečnosti</i> |
| Ivan Janez Štuhec | <i>»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti</i> |
| Peter Rožič | <i>Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility</i> |
| Janez Vodičar | <i>Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem</i> |
| Tadej Stegu | <i>Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem</i> |
| Mateja Čoh Kladnik | <i>Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču</i> |
| Angelina Gašpar idr. | <i>The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education...</i> |
| Tanja Pate | <i>Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 76

2016 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 76
Leto 2016**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2016

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
2. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
3. **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
26. **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 Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak (ur.)**, Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
40. **Birger Gerhardsson**, Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu
40. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska zakonska terapija (sozaložništvo s FDI)
40. **Christian Gostečnik**, So res vsega krivi starši? (sozaložništvo s FDI)
41. **Mateja Cvetek**, Živeti s čustvi
42. **Martin Lintner**, Razstrupiti eros (sozaložništvo s Celjsko Mohorjevo)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

ŽRTVOVANJE: OD IZVIROV KULTURE DO SODOBNIH ŽIVLJENJSKIH IZZIVOV
SACRIFICE: FROM ORIGINS OF CULTURE TO CONTEMPORARY LIFE
CHALLENGES

- 231 Stanko Gerjolj, »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve**
»I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham
- 245 Ivan Platonjak, Žrtvovanje v krščanski duhovnosti**
Christian Spirituality as a Sacrifice
- 265 Mari Jože Osredkar, Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa**
Sacrifice in Relationship
- 277 Bojan Žalec, Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje**
Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice
- 293 Erika Prijatelj, Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel**
Sacrifice, Violence and Scapegoat
- 303 Urška Lampret, Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla**
Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating
- 313 Roman Globokar, Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene**
Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes
- 333 Stanislav Slatinek, Žrtve nepričakovane nosečnosti**
Victims of Unexpected Pregnancy
- 345 Ivan Janez Štuhec, »Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«**
»Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«
- 361 Peter Rožič, Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility**
Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti
- 373 Janez Vodičar, Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti**
The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility
- 385 Tomaž Erzar, Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem**
Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People
- 393 Tadej Stegu, Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem**
Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia

RAZPRAVE / ARTICLES**405 Mateja Čoh Kladnik, Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946**

Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946

417 Angelina Gašpar and Jadranka Garmaz, The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence

Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence

433 Tanja Pate, Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezn

Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health

OCENE / REVIEWS**441 Clifford Mayes, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero, Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education (Janez Vodičar)****444 Gianni Barbiero, Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio (Alan Tedeško)****446 James K. A. Smith, How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor (Matjaž Muršič Klenar)**

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS

Mateja ČOH KLADNIK

doc. dr., za sodobno zgodovino PhD, Assist. Prof., Contemporary History
 Študijski center za narodno pravo Study Centre for National Reconciliation
 Tivolska 42, SI – 1000 Ljubljana
mateja.coh@scnr.si

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Jadranka GARMAZ

izr. prof. dr., za katoliško pedagogiko in katehezo PhD, Assoc. Prof., Catholic Pedagogy and Catechesis
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Splitu Catholic Faculty of Theology, University of Split
 Zrinsko-Frankopanska 19, HR – 21000 Split
jgarmaz@kbf-st.hr

Angelina GAŠPAR

pred. dr., za filozofijo PhD, Lecturer, Philosophy
 Katoliška teološka fakulteta, Univerza v Splitu Catholic Faculty of Theology, University of Split
 Zrinsko-Frankopanska 19, HR – 21000 Split
agaspar@kbf-st.hr

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

Urška LAMPRET

univ. dipl. teol., mlada raziskovalka BA in Theology, Young Researcher
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.lampret@gmail.com

Matjaž MURŠIČ KLENAR

univ. dipl. teol., doktorand UL B.A. in Theology, Doctoral Student
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.mursic@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Tanja PATE

asist. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist., Marital and Family Therapy and Psychology
 ter psihologijo in sociologijo religije and Sociology of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja@pate.si

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Erika PRIJATELJ

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
erika.prijatelj@teof.uni-lj.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science 500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Tadej STEGU

doc. dr., za področje pastoralne in kerigmatične teologije PhD, Assist. Prof., Pastoral and Kerygmatic Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.stegu@teof.uni-lj.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

Alan TEDEŠKO

univ. dipl. teol., doktorand B.A. in Theology, Doctoral Student
 Papeški Biblični Inštitut, Rim Pontifical Biblical Institute, Rome
 Piazza della Pilotta 35, I – 00187 Roma
alan.tedesko@gmail.com

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Bojan ŽALEC

znan. svet., izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Research Counsellor, 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

Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2, 231—243

UDK: 27-538-47

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Stanko Gerjolj

»Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve

Povzetek: V Stari zavezi najdemo veliko žrtvovanja iz religioznega nagiba. Tudi žrtvovanje ljudi, zlasti otrok, je pogosto omenjeno. Drugače od takratnega okolja svetopisemski Bog žrtvovanja ljudi ne odobrava, s tem pa vzpostavlja bolj senzibilne standarde religioznega in družbenega življenja. Še korak dalje v tej smeri naredi Nova zaveza, ki zaradi Kristusove daritve na križu ne predvideva več nobenih potreb po kakršnemkoli žrtvovanju. A tudi v starozaveznih »odobrenih« zgledih žrtvovanja lahko prepoznamo globlji, ne le teološki, marveč tudi antropološki pomen. V tovrstnih opisih se razodevajo bogata simbolika in dinamike, ki nas privedejo do globokih edukativnih spoznanj. Tako na primer v Mojzesovi pashalni daritvi zasledimo povsem sodobne korake razreševanja konfliktov in prečiščevanja odnosov v družini ali kaki drugi skupnosti. Abrahamova daritev pa ponazarja dinamiko medgeneracijskih odnosov v času mladostniškega odraščanja otrok, ki jo Sveto pismo vidi kot uspešno le v predani veri in ob intenzivni komunikaciji z Bogom.

Gljučne besede: vzgoja, vera, jagnje, žrtvovanje, družina, skupnost

Abstract: »I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham

The Old Testament contains much sacrifice for religious motives. Human sacrifice, including sacrifice of children, is often mentioned as well. In contrast to the practice of the surrounding nations the Biblical God does not approve of human sacrifice; He thus establishes more sensible standards of religious and social life. The New Testament goes a step further: the sacrifice of Christ on the Cross abolishes

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

the need for any kind of sacrifice. However, the »approved« examples of sacrifice in the Old Testament have not only deeper theological but also anthropological meaning; they reveal rich symbolism and dynamics that lead us to profound educational findings. The Paschal sacrifice of Moses, for example, traces entirely modern steps of conflict resolution and normalization of relationships in the family or another kind of community. The sacrifice of Abraham represents the dynamic of intergenerational relationships during adolescence of children, which according to the Bible is successful only through devoted faith and intensive communication with God.

Key words: education, faith, lamb, sacrifice, family, community

1. Uvod

Prvi namig na »žrtev« srečamo v Svetem pismu neposredno po poročilu o izvirnem grehu, ko Bog opremi Adama in Evo z obleko iz kož (1 Mz 3,21); to pomeni, da je za varnost človeka moralo nekaj »umreti«. S to »žrtvijo« Bog pokaže človeku, da tudi po grehu ostaja njegovo ljubljeno bitje in mu ni vseeno, kaj se z njim dogaja.

Od tod dalje je Sveto pismo prepredeno z grozodejstvi, tudi z žrtvami in z žrtvovanjem. Bog nagovarja konkretnega človeka, ki vedno živi v nekem zgodovinskem kontekstu. Tako ni nič nenavadnega, da je božje sporočilo vpeto v konkretne dogodke in okoliščine, ki so v svojem kontekstu pogosto grobi in »krvavi«. V ta okolja so postavljena tudi poročila in pripovedi o različnih oblikah žrtvovanja (Stiebert 2013, 91). Tako v Stari zavezi najdemo najmanj 79 primerov različnih oblik žrtvovanja. Najmanj 36 primerov zadeva žrtvovanja živali in najmanj 21 žrtvovanja ljudi. Velja pa izpostaviti, da večina poročil govori o žrtvovanjih »tujim bogovom« in jih Sveto pismo povezuje z malikovanjem. Še zlasti velja to takrat, ko govorimo o žrtvovanju ljudi. Tega Stara zaveza ne odobrava, prav nasprotno; takšna dejanja celotno Sveto pismo strogo zavrača – razen takrat, ko kdo izrazi pripravljenost na žrtvovanje svojega lastnega življenja iz ljubezni do Boga in do soljudi (Telushkin 1997, 38).² S tem se Sveto pismo odmakne od v tistih okoljih neredko uporabljanih praks žrtvovanja ljudi in izpostavi bistveno drugačen pogled na življenje (Telushkin 1997, 38): že v Stari zavezi je za Boga sprejemljivo le še žrtvovanje živali (Willmes 2009, 41–42).

Logika žrtvovanja v Svetem pismu sledi novozavezni dimenziji: Bog »žrtvuje« svojega Sina za odrešenje ljudi. Po tej logiki je razumljivo, da v Novi zavezi postane vsako drugo žrtvovanje v starozaveznem smislu nepomembno in nepotrebno. Edini žrtvovanji živali v Novi zavezi zadevata »dve grlici in dva golobčka« (Lk 2,24) in pashalno jagnje (Mr 14,12; Lk 22,7). Predvsem pri žrtvovanju pashalnega jagnjeta pa že v Mojzesovem starozaveznem poročilu prepoznamo svojevrstni edukativni pomen.

² Izjemo najdemo le v Knjigi sodnikov, ko oče žrtvuje svojo hčerko (Sod 11,29–40), a iz pripovedi razberemo, da je to očetova nepremišljena zaobljuba in ne klasično religiozno žrtvovanje (Römer 2013, 58, 62).

2. Pashalno žrtvovanje jagnjeta

Beseda pasha je povezana s hebrejskim glagolom *pésah*, ki pomeni preskočiti in prizanesti (Sveto pismo 1997, opomba k 2 Mz 12,11). V pashalno žrtvovanem jagnjetu lahko prepoznamo Boga, ki odjemlje grehe tako, da jih »preskoči« in človeku prizanese, se pravi – odpusti. Opis celotnega obreda opravljanja pashalne daritve pa nas uči, kako lahko tudi danes z odpuščanjem rešujemo probleme in spore ter se ponovno povežemo z Bogom in med seboj.

Pashalna žrtev je torej v službi oblikovanja trajnega občestva oziroma trajnih odnosov v vsaki skupnosti, ki je prežeta z zmožnostjo odpuščanja. Ta proces poteka na teološki in na antropološki ravni. Ta »božja« zmožnost odpuščanja nas usposablja, da prečiščujemo odnose in tako presegamo ujetost v svoje lastne omejenosti in »začenjamo znova«. Pot v »šālôm«, ki ponazarja hrepenenje slehernega človeka po obljubljeni deželi,³ je torej možna le na podlagi redne pashе. V tem kontekstu je razumljivo, da so jo Izraelci obhajali že v sužnosti in s tem anticipirali občutke prihoda v obljubljeno deželo, ki pomeni tudi prihod v božjo bližino (Rozman 1992, 60). V stiski človek in skupnost namreč močno potrebujeta prečiščene odnose, saj moremo le tako upati na novo »celost« v teološkem in v antropološkem smislu, ki vzdržuje hrepenenje po svobodi in miru ter prijateljstvu z Bogom in med ljudmi (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 447). Nedvomno v tem starozaveznem hrepenenju prepoznamo primerljivo pashalno prečiščevanje odnosov pri obhajanju Jezusove zadnje večerje, ki jo – prav tako anticipacijsko – obhajamo v velikonočni vigiliji, ko se spominjamo »srečne krivde«, ki jo je Jezus sprejel nase in nam omogočil, da se že v naprej veselimo življenja z Vstalim.

Pashalno jagnje je – kljub hrepenenju po odrešenem življenju – združeno predvsem z doživljanjem stiske. Po eni strani stiska ljudi med seboj poveže, po drugi strani pa se v težkih okoliščinah marsikdaj pokažejo tendence različnih interesov, ki skupnost hromijo in ji jemljejo življenjske moči. Zato je pomembno, da ima skupnost v stiski voditelja, ki ima jasno vizijo, hkrati pa je osebno stabilen in se zaveda svojega poslanstva. Mojzes je v življenju preživel in premagal dovolj stisk in je zlasti ob srečanju z Bogom v podobi gorečega grma začutil moč poslanstva. Če se opremo na ugotovitve V. Frankla, da v stiskah človek osebno raste (2014, 60), poslanstvo pa ga krepi za prenašanje trpljenja in bolečin (52), ugotovimo, da ima Mojzes dovolj kompetenc za vodenje pashalnega obreda.

Z vidika vzgoje za oblikovanje trajnih odnosov daje pripoved resda preproste, a pomembne izzive za iskanje temeljnih usmeritev na področju sodobne edukacije. Če v pripovedi, na primer, pojem »jagnje« nadomestimo s pojmom »konflikt«, lahko tudi »greh«, ob tem pa mislimo na konkretno težavo, ki nas boli in jo želimo rešiti, bomo doumeli, kaj pomeni: graditi skupnost, ki je tako povezana, da je zmožna preživeti in premagati tudi stiske v življenju.

³ Hebrejska beseda »šālôm« prvotno pomeni »biti cel, nepoškodovan, zdrav, urejen, srečen« in izvira iz hrepenenja razdvojenega človeka po novi celosti. Živeti v miru pomeni, biti na poti k miru in na tej poti premagovati ovire, ki rušijo harmonijo odnosov – do Boga, do drugega in do sebe (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 446–447).

Prvo zanimivost odkrijemo že v načinu začetne komunikacije. V stiskah se obrne na Boga navadno le Mojzes. Tedaj že na začetku Bog nagovori Mojzesa in Arona, svojo komunikacijo pa takoj nato razširi na celotno skupnost (2 Mz 12,1–2). Takoj namreč, ko preide na konkretno navajanje pravil za opravljanje pashalne daritve, Bog zamenja slog in se obrne na celotno ljudstvo, to pa pomeni, da so z vidika božje komunikacije vsi postali člani ene božje družine (Janzen 1997, 82). Bog tako prvič v svetopisemski zgodovini celotno ljudstvo nagovori kot skupnost; to smemo razumeti kot »spočetje« izraelske narodne identitete. Najbrž Bog s tem metodološkim pristopom Mojzesa, ki se za izhod iz Egipta počuti najodgovornejšega, in prav tako njegovega brata in sodelavca Arona že na začetku spomni, da je projekt osvobajanja in potovanja v svobodo uresničljiv le v obliki timskega dela.

Pri posredovanju navodil Bog že uvodoma kar dvakrat izpostavi »prvi mesec«, ki pomeni nov začetek (2 Mz 12,2). Obhajanje pashe in nekvašenega kruha, vključno s pripravo na praznovanje, po božjem mnenju tako močno zaznamuje življenje, da se z njim začne novo obdobje. Bog ne pravi, naj se pasha obhaja v prvem mesecu, marveč izrecno poudari, naj mesec, v katerem se obhaja pasha, postane prvi mesec v letu. Odločilno je torej dejanje in ne čas dejanja. Dogodek, ki po dolgotrajni in monotoni sužnosti obuja upanje, pomeni nov začetek in omogoči »novo štetje« (Janzen 1997, 81). Bog po dogodkih in dejanjih spreminja čas in mu daje globlji pomen.

Takoj po didaktičnem prehodu v množinsko obliko in po uvodni naslovitvi na vse ljudstvo Bog v skladu s subsidiarno podelitvijo odgovornosti ponovno komunicira le z Mojzesom in z Aronom.⁴ S tem ju postavi za »vodstveni tim« in ju pokliče v službo prečiščevanja odnosov. Žrtveno jagnje pa postane *felix culpa*, ki v procesu prepoznavanja in priznavanja greha in v obujanju zmožnosti odpuščanja spreminja človeka in utrjuje skupnost v obnavljajočih se odnosih. V skladu z najavljeno katarzo božje naročilo Mojzesu in Aronu v smiselno in aktualizacijsko transformirani obliki lahko razumemo takole: deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po en »konflikt« za očetno hišo, po en »konflikt« za hišo (2 Mz 12,3).

S psihološko-pedagoškega vidika je zgovorno tudi časovno določilo. Ne prvi, marveč »deseti« dan naj si vsak priskrbi po eno jagnje oziroma po en »konflikt«. V tej časovni premaknitvi se skriva potreba po neki določeni distanci do bolečega konfliktnega dogodka, da se povzročitelji lahko umirijo, poiščejo vzroke zanj in dejanje bolj celovito reflektirajo (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81).

Drugi poudarek zadeva identifikacijo greha, saj izpostavlja eno jagnje oziroma »en konflikt«. Vpletanje drugih konfliktov namreč hitro vodi v izražanje medsebojnih očitkov in obtoževanj, ki otežujejo katarzo (Caissy 1994, 142). Nato pa se Bog ponovno obrne na skupnost, na »očetno hišo«. Tu zasledimo sugestijo, da ne govorimo le o individualnem priznanju greha, marveč o resničnem stopanju v proces, ki spreminja skupnost. Vsak z odnosi povezan greh je namreč stvar skupnosti in le skupnost ga lahko uspešno razreši.

⁴ Govorita vsej Izraelovi skupnosti in recita: »Deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po eno jagnje za očetno hišo, po eno jagnje za hišo.« (2 Mz 12,3) Slovenščina pozna dvojino, zato ta didaktična sprememba v božji komunikaciji izstopa še bolj kakor v drugih jezikih.

Družine in druge skupnosti se marsikdaj soočajo z grešnimi izzivi in težavami, ki jim same niso kos. Za takšne primere Sveto pismo priporoča, naj se družina ne zapira vase, temveč naj si poišče sorodno in dovolj močno drugo družino ali skupnost, ki je pripravljena priskočiti na pomoč (2 Mz 12,4). S tem se družine v težavah odpirajo in med seboj komunicirajo, to pa celotnemu procesu daje novo, socialno dimenzijo (Janzen 1997, 82), v krščanski tradiciji seveda predvsem eklezialno karitativno razsežnost. Čeprav – na primer – mašni vzklik »Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta«, postavlja v vlogo jagnjeta Kristusa, v povezavi z Mojzesovo pashalno žrtvijo te besede lahko začutimo kot vabilo k eklezialni in h karitativni participaciji pri reševanju konfliktov in k razbremenjevanju posledic grehov tudi takrat, ko vanje nismo neposredno vključeni. Kot Kristusove sodelavce nas s tem vzklikom liturgija kliče, naj se prepoznamo kot »hiše«, ki se upamo ljudem v grešni stiski tako približati, da v nas začutijo »število duš«, pripravljenih priskočiti na pomoč pri »prebavi jagnjeta«, čeprav z njim niso neposredno povezane in ga niso same zagrešile. Šele zmožnost za sprejemanje posledic »tujih« grehov in sodelovanje pri reševanju težav, ki formalno niso niti moje niti naše, oblikujeta odgovorne in vsestransko močne osebnosti (Cloud in Townsend 2001, 314).

Svojevrsten solidarnostni vidik pri predelavi konfliktov zaznamo tudi v priporočilu, naj vsak dobi toliko, kolikor more pojesti (2 Mz 12,4): s tem je presežena ponostavljena »matematična« logika pravičnosti. Vsekakor pa je pomembno, da konflikti ne zastarajo, kajti starih »jagnjet« ne moremo »prebaviti« (v. 5).

Za emocionalno predelovanje z napetostmi prežetega konflikta Bog že prvemu procesu identifikacije nameni deset dni. Ko smo ga identificirali, pa nam pripoved ponovno podarja svojevrsten štiridnevni »moratorij« (v. 6). Sveto pismo očitno predvideva, da nas identifikacija konflikta za takojšnje reševanje preveč povleče v emocionalno podoživljanje in potrebujemo nekaj časa za pridobitev ustrezne distance. V tem času smo povabljeni, da uvidimo svojo lastno vlogo pri »grehuk« in iščemo poti k rešitvi na osebni ravni. Sveto pismo namreč izrecno poudari, naj »jagnje« zakoljemo oziroma kot skupnost začnemo reševati konflikt šele četrty dan proti večeru. Po ustreznem delu »na sebi« je človek namreč boljše pripravljen na ustvarjalno sodelovanje pri oblikovanju vizij, ki po priznanem grehu lahko skupnost dodatno poveže.

Res je, da skupnost, ki priznava konflikte in grehe – še zlasti če se za pomoč obrne na koga zunaj sebe –, razodene svoje hibe in tudi navzven pokaže ranljivost in nepopolnost. Res je tudi, da v Svetem pismu od izvirnega greha dalje ne najdemo popolnih skupnosti, za reševanje z grehi povzročenih tegob pa so očitno potrebne žrtve. Zato je razumljiv nasvet, da se po grehu niti kot posamezniki niti kot skupnost ne zapiramo vase, marveč v svojem okolju odkrito priznajmo težave, s katerimi se soočamo in ukvarjamo. Kri žrtvovanega jagnjeta, s katero pomažemo »podboja in naddurje hiš« (v. 7), je namreč vidno znamenje, da imamo težave, a jih tudi rešujemo. To znamenje – vsaj v kolikor toliko zdravem okolju – vabi k solidarnosti in pripravljenosti za pomoč. Tam namreč, kjer srečamo »pomazane podboje«, se življenje ohranja in krepi, »čisti podboji« pa okolju sugerirajo, da se sku-

pnost zapira, in tam se življenje izgublja (v. 12–13). Ranljivost tako postane znamenje božje zaveze (Janzen 1997, 82), ki omogoča preživetje in zagotavlja priložnosti za nove začetke in za nove odnose.

Nekateri v tej božji pedagogiki vidijo prve zametke psihoterapije (Höfer 1997, 37–38). Vsekakor sta to obred in proces, ki zdravita odnose. Glede na dejstvo, da smo ljudje še vedno tudi »mesojedci«, pa si – še zlasti ob v sodobnem času utečeni masovni proizvodnji mesnih jedi – težko predstavljamo, da bi kako drugo jagnje darovalo svoje življenje bolj smiselno od tistega, ki je v obrednem dejanju žrtvovano tako, da rešuje konflikte in obnavlja odnose. Jagnje je v tem smislu v biblični in v krščanski tradiciji močan simbol. Ni pa seveda izključeno, da »jagnjeta konfliktov in grehov koljemo« tudi ob vegetarijanski ali veganski prehrani.

3. Abrahamova »žrtev«

Abraham, ki pri Mamrejevih hrastih zakolje »mlado in lepo tele« in z njimi pogosti tri može (1 Mz 18,7–8), ne opravi kakega religioznega obrednega žrtvovanja. Lahko pa v tem dejanju zaslutimo podobne želje po urejanju odnosov kakor pri Mojzesovi pashalni daritvi. Ni izključeno, da se je takrat, ko je »stal pri njih in so jedli« (v. 8), odprl in obiskovalcem razodel svoje težave. Ne nazadnje nas k temu navaja reakcija njegove žene, ki se je nasmehnila obljubi, da bosta dobila sina (v. 12). Zagotovo je ta dogodek spremenil njun medsebojni odnos, ki je kmalu postal rodoviten.

Z Izakovim rojstvom Abraham še zdaleč ni rešen vseh težav, najbrž tudi grešnih nagnjenj ne. Najprej ga kmalu po Izakovem rojstvu žena »prisili«, da odslovi svojega nezakonskega sina Izmaela in njegovo mamo Hagaro (1 Mz 21,9–14). Ko pa Izak preide v obdobje mladostniškega odraščanja, ga Bog postavi pred težko preizkušnjo, v kateri zahteva, da »žrtvuje« svojega ljubljenega sina.

Abraham doživlja Izakovo odraščanje očitno tako dramatično, da ima občutek, kakor bi mu ga Bog kradel in ga želel »uničiti«. Dejansko pa je to preizkus njegove vere, ki bo omogočila preživetje tako očetu kakor sinu, saj razplet pripovedi pokaže, da Bog že od začetka nima namena prisiliti Abrahama, da uresniči žrtvovanje (Avsenik Nabergoj 2015, 561). Dramatika pripovedi namreč nakaže željo Boga, da Izak odraste in postane samostojen. Zato ga mora »iztrgati« iz očetovih (in materinih) rok, očeta oziroma mater pa »prisiliti«, da svojega otroka zaupa Bogu bolj kakor svoji lastni skrbi. V tem smislu pripoved tematizira poleg odnosa med Bogom in človekom tudi vprašanje zakonskih in medgeneracijskih odnosov (Kalimi 2009, 86). S svojo dramatikoj pa sporoča, da na polju odnosov ključne rešitve presejajo zakonitosti človeške logike in da se do njih lahko dokopljemo le na podlagi čuteče empatične medosebne komunikacije, ki gradi na veri in na zaupanju v Boga.

Domnevamo lahko, da se je Abraham na svojega sina močno navezal. Boji se, da bi ga izgubil. S posesivnim odnosom ustvarja dodatne konflikte in napetosti, zato ga Bog preizkuša in pošilja v svojevrstno katarzo. Božja pedagogika očitno

predpostavlja, da je človek na področju osvobajanja od posesivnosti učljiv le, če to »boli«.

Bog se torej odloči za preverjeno, izkustveno metodo poučevanja in Abrahamu z uporabo bolečine pove, da Izak ni njegov, marveč božji otrok, ki ima tako v božjem načrtu kakor v smislu človeškega dostojanstva pravico do samostojnega življenja in do svojih lastnih vizij. V čudoviti pripovedi z naslovom »Abraham daruje Izaka« (1 Mz 22,1–14) so namreč vsebovani vsi ključni psihološki vidiki in koraki mladostniškega odraščanja, od socializacije v svet odraslih do »trganja« medgeneracijskih družinskih spon, ki so prvi pogoj za proces individualizacije in oblikovanja odraslih, samostojnih in suverenih medosebnih odnosov. Njena edukativna moč pa je pravzaprav v religiozni dimenziji pripovedi, saj Abraham sproti prečiščuje svojo vest in rešuje temeljne dileme v neposredni komunikaciji z Bogom. Molitve in pogovor z Bogom ga resda ne obvarujeta konfliktov in bolečine, a ga usmerjata in opogumljata pri prenašanju in reševanju zahtevnih življenjskih dilem.

Otroci svojim staršem »morajo« sporočiti, da odraščajo in želijo postati samostojni. Starši pa svojim otrokom prav tako »morajo« povedati, da jih imajo radi in jih ne želijo spustiti v svet nepripravljenih in nevzgojenih. Pripoved o Abrahamu in Izaku ponazarja na fizični, na psihični in na religiozni ravni, kako težko in zahtevno delo je ločevanje in odraščanje za obe generaciji, za starše in za otroke.

Zgovorna je že začetna formulacija pripovedi. Z besedami »po teh dogodkih« nas namreč Sveto pismo očitno uvede v nekaj novega (Römer 2013, 52). Hkrati pa že v napovedi zaslutimo dramatičnost nadaljevanja (Hartley 2000, 206), ki je značilna za dinamiko mladostniškega odraščanja.⁵

Druga zanimivost: Sveto pismo že na začetku naznani, da je to preizkušnja. S tem pove bralcu pravzaprav več, kakor je vedel Abraham (Römer 2013, 52). Sveto pismo tako morda skuša bralca razbremeniti in mu vnaprej naznani srečen konec. Kljub temu pa poudarjena dramatika božjo preizkušnjo tako približa, da se kaj hitro spremeni v opis dejanskih in povsem realnih situacij. Bog se namreč s človekom ne igra, zares ga preizkuša in vzgaja. Zato Abrahama kot »očeta vere« postavi v povsem realne in skrajno dramatične okoliščine. Abraham namreč ni le božji učenec, marveč tudi naš učitelj, ki nas nagovarja ne zgolj na kognitivni, marveč na izrazito emocionalno-izkustveni ravni (Walton 2001, 514). Tudi sodobni starši vnaprej vedo, da jih bodo odraščajoči otroci postavljali na zahtevne preizkušnje. A če se bodo izmikali zahtevnosti mladostniških izzivanj in se izgovarjali, da so to »le za preizkušnje«, se bodo te »preizkušnje« sprevrgle v nerazrešljive zaplete in povzročile nepopravljive posledice. V trenutku namreč, ko mladostnik zasluti, da starši njegovo »izzivanje« dojemajo ne kot obliko izražanja dejanskih problemov in stisk, marveč kot »igrivo merjenje moči«, se bo začel oddaljevati in zapirati vase ter siliti v težave s trajnimi posledicami.

Ko je torej – verjetno po nepredvidljivih in neprijetnih mladostniških reakcijah – Bog poklical Abrahama, mu je ta brez pomislekov odgovoril: »Tukaj sem.« (1 Mz

⁵ Ob daritvi je imel Izak okoli dvajset, Abraham pa nekaj nad sto let. Kljub možni simboliki obstaja prepričanje, da je bil Izak takrat že krepak mladenič, Abraham pa precej v letih (Hartley 2000, 209, 211).

22,1) S tem se je dal Bogu povsem na voljo (Cohen 1995, 81–82) ter Izaku in Bogu sporočil svojo temeljno držo, da ju namreč ne glede na težo preizkušnje ne bo zapustil. Prav hrepenenje po odgovoru »tukaj sem, brez pogojev«, je ključni razlog za mladostniško izzivanje. Z njim le testirajo, koliko resnice je v starševskem izražanju brezpogojne ljubezni. Želijo se prepričati, da so sprejeti in ljubljeni tudi takt, ko niso takšni, kakor bi si starši želeli.

Potem ko je Abraham izrekel svoj »Zgôdi se«, se začne njuna skupna kalvarija odraščanja. Izak mu s svojim pubertetniškim ravnanjem vse bolj nazorno sporoča, da odrašča in želi postati samostojen. Abraham do njegovega »nenormalnega« vedenja ne more ostati ravnodušen in čuti vse več dilem in notranjih bolečin. Celotno situacijo doživlja kot božje naročilo: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal.« (1 Mz 22,2)⁶

To božje naročilo je za Abrahama strahotno zahtevno, dramatično in emocionalno. Poleg antropološke ravni je zahtevno tudi z vidika Abrahamove vere, saj mu Bog »uničuje« obljubljeni potomstvo (Klosinski 2007, 192). Najmanj, s čimer se mora Abraham sprijazniti, je spoznanje, da Bog lahko svojo obljubo tudi umakne.

Najprej mu Bog pove, da ne govori o kateremkoli otroku, marveč o njegovem sinu (»vzemi svojega sina«).⁷ Nato ga spomni, da imata s Saro samo enega otroka (»svojega edinca«), ki ga oba vidita tudi v vlogi prvorojenstva in s tem kot nekoga, ki jima v življenju največ pomeni (Levenson 1993, 12). Toda Bog še dalje stopnjuje napetost in očetu priključuje v zavest vso ljubezen in veselje, ki ju je imel s svojim otrokom (»ki ga ljubiš«). Končno izgovori še otrokovo ime (»Izaka«), ki v emocionalnem smislu ontološko povzema vse, za kar Abraham živi.⁸

Zanimivo, da Abraham ne postavlja Bogu nobenih vprašanj in pri njem ne išče nikakršnih argumentov in utemeljitev, marveč vanj tako močno veruje, da mu brezpogojno zaupa (Krašovec 1999, 107). Njegovo notranjo pripravljenost na učecho se komunikacijo z Bogom zaznamo tudi v dejstvu, da se takoj odzove na božje povabilo (1 Mz 22,3). Marsikdaj namreč Bog v podobnih okoliščinah človeka pokliče dvakrat, Abraham pa se brez zadržkov in z izrazito pozitivnim odgovorom odzove na prvi klic (Hartley 2000, 206).

Sledi tridnevno potovanje na goro, kamor očeta in sina spremljata dva hlapca. To potovanje lahko primerjamo z mladostnikovo socializacijo v svet odraslih. V

⁶ »Morija« bolj kakor konkretno deželo ali goro označuje naravo prostora; to je mesto, kjer se stikata materialno in duhovno, zemeljsko in nebeško (Powell in Self 2007, 61–62).

⁷ V sorazmerno kratki pripovedi Sveto pismo nenavadno pogosto in brez identifikacijskih potreb uporabi izraza »sin« in »oče«, to pa kaže na izpostavljeno emocionalno razsežnost dogajanja (Friedman 2001, 74). Izakove spremembe Abrahama nemara tako iztirijo, da mora sebi in okolici nenehno dopovedovati, kdo je oče in kdo sin, bodisi iz strahu pred izgubo vloge in identitete bodisi kot izraz moči in želje po obvladovanju Izaka.

⁸ Govorimo o dramah, ki jih doživljajo mnogi starši v strahu, da kdo od njihovih otrok ne zaide v kake tvegane okoliščine. Tako – po Abrahamu – Bog tudi danes vzgaja starše, ne zato, ker bi jim privoščil bolečine in trpljenje, marveč zato, da storijo vse, kar je v njihovih močeh, da otroke vzgojijo za zdravo samostojno življenje.

skladu z dinamiko odraščanja zlasti za očeta ta pot najbrž ni bila preprosta, saj mladostnik v takšni odprti komunikaciji rad navrže kako izzivalno vprašanje, ki je prezahtevno in preveč osebno za obdelavo v javnosti (Corey 1995, 23). Zato se Abraham odloči, da nadaljuje potovanje le še s sinom, ob tem pa računa na pogovor na štiri oči. Čeprav je Abraham še vedno prepričan, da Bog zahteva od njega žrtvovanje Izaka, izrazi upanje, da se oba vrmeta z gore (1 Mz 22,5). To je najgloblja religiozna drža, ki veruje in upa tudi takrat, ko za to ne najde oprijemljivih razlogov (Powell in Self 2007, 131–132). Njegovo »upanje proti upanju« nosi globoka vera, da se sodelovanje z Bogom preprosto »mora« dobro končati in da bo Bog kljub kontradiktorni zahtevi našel rešitev, ki je v službi življenja (Wiersbe 1991, 109–110).

Abraham svojega sina aktivno vključi v pripravo žrtvovanja, pri katerem je predvidena žrtev Izak sam (Hartley 2000, 208). Naloži mu drva, on pa skrbi za ogenj in nož (1 Mz 22,6). Ta razdelitev bremen je v pedagoškem kontekstu povsem razumljiva. V drveh namreč moremo prepoznati vprašanja, ki bremenijo sina; ogenj in nož pa simbolizirata skrbi in bolečine očeta, ki spremlja svojega odraščajočega sina in se boji, da bi se sin izmuznil njegovim rokam, najbrž pa tudi vizijam in načrtom.

Ena ključnih karakteristik dobrih vzgojiteljev je sposobnost poslušanja. V tem smislu je Abraham dober vzgojitelj, saj zna počakati, da Izak začne komunikacijo na štiri oči. Ob tem pa mu kljub kontradiktorni in v tistem trenutku nerazumljivi božji zahtevi zagotovi svoj »fiat« (v. 7a).

Ko Izak dobi očetovo temeljno zagotovilo brezpogojne ljubezni (Moyers 1996, 222), si upa zastaviti konkretnjša vprašanja: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« (1 Mz 22,7b) »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin« (1 Mz 22,8a), mu odgovori Abraham. Najbrž mu srce v tistem trenutku ni dovolilo izreči, da je Izak predviden za »žrtveno jagnje« (Höfer 1993, 121). Upošteval joč moč Abrahamove vere, pa je ta odgovor pravilen, saj trdno upa, da bo Bog našel rešitev, čeprav je sam še ne sluti.

Po tem nejasnem, a upanja polnem odgovoru potujeta dalje, najbrž v tišini (121). Pomembno je, da potujeta skupaj in da tudi na kraj prideta skupaj (1 Mz 22,8b–9a). Dvakratni poudarek na »skupaj« izraža intenzivnost njunega medsebojnega odnosa in neizrekljivo globino komunikacije (Hartley 2000, 208), vsaka dodatna beseda bi jo namreč porušila. Narušila pa bi tudi moč Abrahamove vere, ki ne temelji na razumevanju, marveč na predanem za-upanju.

Vrhunec psihološke dramatičnosti doseže pripoved v trenutku, ko Abraham sezida oltar, zveže svojega sina in dvigne nadenj nož (1 Mz 22,9b–10). Takrat oče svojega sina neposredno identificira z žrtvijo in Izak nima drugega izhoda, kakor da se v njej prepozna in jo sprejme (Hartley 2000, 205). To je trenutek, ko v kaki konfliktni situaciji oče s svojo avtoriteto sina (ali hčer) postavi v eksistencialno odvisnost in prisili v izpolnjevanje svojih zahtev ter ga tako poniža v otroško držo, ki jo je sin že zdavnaj presegel.

Če se kaj takšnega zgodi le tu in tam, mladostniki tega ne jemljejo pretirano tragično, čeprav se v njih nakopičita jeza in agresivnost (Caissy 1994, 128). Če pa

to preide v utečeno ravnanje avtoritarnih in nerazumevajočih staršev, se bodo mladostniki vdali v vlogo žrtve in prenehali odraščati in se osamosvajati. V takšnih primerih otroci ostanejo otroci tudi še po tem, ko bi si starši želeli imeti ob sebi odrasle in samostojne sinove in hčere. Zato je božji klic, ki ga zasliši Abraham že med dejanjem in je tokrat močnejši od prvega (Cohen 1995, 83–84), saj ga Gospodov angel nagovori dvakrat, ključnega pomena.⁹

Morda je Abraham zaslišal božji glas v vesti, ko se je zavedel, da gre to izvajanje moči predaleč in bo sina »umoril«, če bo nadaljeval takšno ravnanje. Ni pa izključeno, da v »Gospodovem angelu« prepoznamo glas žene, ki spomni svojega moža, kam lahko takšna dejanja privedejo. Zavedati se namreč moramo, da so družinski konflikti in prepiri v času mladostniškega odraščanja sestavni del življenja in se jim ne moremo povsem izogniti (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81). Pomembnejše od izogibanja konfliktom je prizadevanje, da jih rešujemo v predanem zaupanju Bogu, ki spodbuja dostojanstveno in spoštljivo komunikacijo tudi na imanentni ravni. Predanost in zaupanje kot temeljni kategoriji vsakega ljubečega odnosa (Ortynecka 2015, 60) tako pridobita transcendentno razsežnost, ki starše razbremeni neredko s strahom prežete imanentne odgovornosti za odraščajočega mladostnika.

Ob glasu Gospodovega angela se torej Abraham zdrzne in si dopove, da Izak ni več otrok. Odločneje kakor v obdobju strahu ugotovi, da Bog ne želi žrtve. Bog ne zahteva nasilja (Weaver 2013, 104–105) in ne želi žrtvovanja ljudi, še najmanj otrok (Powell in Self 2007, 74). Želi pa, da se Abraham odreče posesivnosti in sinu dovoli odrasti. Pove mu, da Izak ni več njegov otrok, marveč je človek, ki bo prej ali slej postal samostojen in ne bo več uresničeval le pričakovanj in načrtov staršev. Abraham se zave, da bo sina uničil, če ga bo posesivno omejeval in »zvezoval« v otroško držo.¹⁰ V tem dramatičnem dogodku odraščata oba: Abraham kot oče in Izak kot sin. Oba tudi izkusita, kako je avtoriteto, ki je zlasti v povezavi z likom očeta namenjena rasti in množitvi,¹¹ mogoče izkoriščati in zlorabljeni (Höfer 1997, 82–83).

Čeprav so videti na prvi pogled Abrahamova spoznanja razumljiva in njegove odločitve logične, bi bila glede na naravo in namen bibličnih besedil edukativno-psihološka interpretacija enostranska in preveč površinska, če bi ignorirali religiozno razsežnost te pripovedi. Brez nje Abraham namreč kljub »logiki« ne bi bil sposoben odločitev in dejanj, ki so reševala življenje. Trdna in predana vera mu daje ne le smiselna in odrešujoča spoznanja, marveč ga predvsem napolnjuje z upanjem ter motivira in opogumlja, da imajo tudi nepremagljive težave svoj smisel in jih je mogoče bodisi prenesti bodisi obvladati (Sečnik 2013, 122). Kljub ve-

⁹ Tedaj mu je zaklical Gospodov angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stōri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« (1 Mz 22,11–12)

¹⁰ V tem spoznanju nas utrjuje tudi reakcija dvanajstletnega Jezusa v templju. Tam ga Marija nagovori kot »otroka«, on pa ji vrne odgovor odraslega človeka (Lk 2,48–49).

¹¹ Latinska beseda »auctoritas« se izpeljuje od glagola »augere«, ki pomeni »spodbujati, večati, množiti (razmnoževati), zmagati« (Höfer 1997, 82).

liki stiski in negotovosti niti enkrat ne kritizira niti sina niti Boga. Njegova komunikacija je vseskozi pozitivna in prav predano zaupanje v veri, ki je močnejše od strahu (Cahill 1998, 86), odločilno vpliva tudi na reševanje konfliktov na imanentni ravni, to pa za sodobno katehezo in širšo vzgojo postaja vse bolj pomembno. »Prej človek ni potreboval vedno znova obnavljati zaveze z Bogom, saj je bila to bolj ali manj odločitev skupnosti. Danes se mora vedno znova odločati in se odpirati milosti, ki mu jo Bog daje. Pri tem ne more biti prepuščen sam sebi.« (Vodičar 2010, 556) Abraham, ki je na poti z Izakom, je pravzor za takšno rast v veri.

Takoj po spoznanju, da Bog ne želi žrtvovanja otroka, Abraham za svojim hrbtom odkrije »nadomestno žrtev« (1 Mz 22,13). V podobi ovna, ki se z rogovi zaplete v grmovje, lahko prepoznamo značilnosti mladostniških reakcij, ki z izzivanji »brusijo« svoj značaj in oblikujejo svoje lastne življenjske vizije. Grmovje pa mora to brušenje vzdržati in prenesti in s tem ponazarja vlogo staršev. Tako se pravzaprav vlogi zamenjata, saj ob takšnem brušenju starši postanejo žrtve. Čeprav je jasno, da starši postavljajo meje odraščajočim otrokom, so vendarle mladostniki tisti, ki »dozirajo« pritiske na starše in s tem usmerjajo komunikacijo in ji dajejo svojo dinamiko. Vloga dobrih staršev v obdobju mladostniškega odraščanja je namreč (tudi) v tem, da zagotovijo dovolj močan, a predvidljiv »upor«, ko otroci vedo, kakšen odgovor jih čaka, če bodo s svojimi pritiski pretiravali. Vsekakor pa ta naporna in boleča komunikacija starše privede do temeljnega (Abrahamovega) spoznanja, da namreč niso »lastniki« svojih otrok in da morajo »žrtvovati« načrte in pričakovanja, ki so jih morda polagali vanje (Firestone in Catlett 2009, 60).

Poleg tega, da si mladostniki ob doslednem odzivanju staršev »brusijo« svoj lastni značaj, s svojim izzivanjem preverjajo tudi njihovo vrednostno trdnost in osebnostno stabilnost (Caissy 1994, 76). Abrahamova uvidevna transformacija iz »storilca« v vlogo »žrtve« namreč nakazuje, da se Bog ne zadovolji s pobožnimi religioznimi izgovori, temveč »zahteva« celosten in eksistencialen odgovor v veri, ki je sad odrasle in zrele ter odgovorne imanentne (antropološke) in transcendentne (religiozne) komunikacije. V tem smislu je Abrahamova daritev preizkus njegove in naše odraslosti in zrelosti v veri in vzgoji (Cohen 1998, 90), ki transformirata starše in jim dovoljujeta »manjšanje«, da otroci lahko rastejo. Sposobnost transformacije tudi Abrahamu in njegovemu sinu Izaku omogoči, da se izpolni prvotno »upanje proti upanju« in se oba – kot odrasla človeka – vrneta k hlapčema (1 Mz 22,19).

4. Sklep

Ob hermenevtičnem branju svetopisemskih pripovedi, ki bralca po eni strani vključijo v dogajanje, po drugi strani pa mu dovolijo neko določeno časovno distanco, človek permanentno spoznava sebe in oblikuje svojo samopodobo.¹² V tem kon-

¹² Pri vzpostavljanju zavesti o samem sebi si pogosto lahko pomagamo prav s pripovedjo. »Preko pripovedovanja beseda jaz izstopi iz ujetosti v samega sebe, saj spregovori – in s tem se lahko izrazi, oblikuje samopodobo. Posameznik tako ne le izrazi sebe, ampak tudi izbira sebe. Dejanje – to je tudi

tekstu biblične pripovedi odstirajo globoka pedagoška vprašanja, v katerih tudi žrtvovanje vidimo v drugačni luči. Vse se dogaja iz božje ljubezni do človeka. Tako Mojzesovo jagnje ne umre zgolj iz potrebe po prehranjevanju, marveč dobi v obrednem žrtvovanju globlji smisel in pomen, saj daruje svoje življenje tudi in predvsem za »katarzo« medosebnih odnosov.

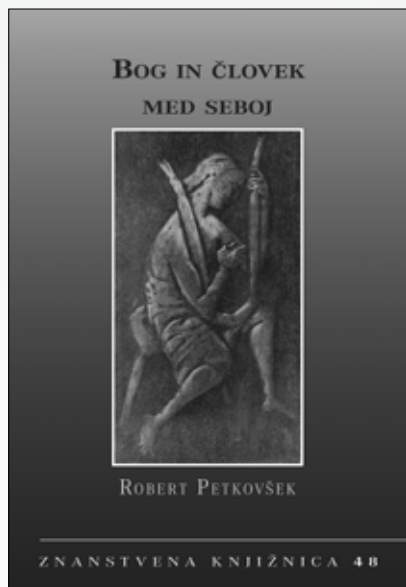
Še globlji pomen ima Abrahamova pripravljenost, žrtvovati sina. V dramatični dinamiki odraščanja ga pred dejanskim žrtvovanjem rešita vera in zaupanje v Boga, ki mu v zadnjem trenutku sporoči, da tega ne zahteva. Zahteva pa, da ga izpusti iz svojega objema in ga preda v božje roke. Le tako Izak lahko zaživi kot samostojen človek in si v nadaljnji komunikaciji z Bogom – in ne več toliko s svojim očetom Abrahamom – oblikuje svojo lastno prihodnost.

Za sodobne življenjske razmere sta zgovorni obe pripovedi. Mojzesova nas na slikovit način uvaja v prepotrebne dinamike sprotnega reševanja medosebnih zapletov in konfliktov, v katerem odprto priznavanje svojih lastnih hib in sposobnost odpuščanja postaneta temeljni razsežnosti trajnih odnosov in »zdravih« skupnosti. Kontradikcija uresničevanja božje odpuščajoče ljubezni je namreč v tem, da so »bolne« skupnosti bolj zdrave od tistih, ki se imajo za brezhibno zdrave. Abrahamova pripoved pa izpostavi vero kot tisti dar, ki razbremeni človeka morečih strahov in je elementarnega pomena za urejanje medgeneracijskih odnosov. Razsežnosti obeh pripovedi sta za sodobno vzgojo ključnega pomena, saj današnja družba na mnogih področjih propagira rešitve zunaj sebe in človeka odmika od potreb po srečanju s seboj in od potreb po svoji lastni transformaciji.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnost. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Cahill, Thomas.** 1998. *The gifts of the Jews*. New York: Nan A. Talse.
- Caissy, A. Gail.** 1994. *Early Adolescence: Understanding the 10 to 15 Year Old*. New York-London: Plenum Press.
- Cloud, Henry, in John Townsend.** 2001. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cohen, J. Norman.** 1995. *Self, Struggle, and Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- — —. 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us Through the Stages of Life*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Corey, A. Michael.** 1995. *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham-New York-London: University Press of America.
- Firestone, W. Robert, in Joyce Catlett.** 2009. *The Ethics of Interpersonal Relationships*. London: Karnac.
- Frankl, E. Viktor.** 2014. *Biti človek pomeni najti smisel*. Ljubljana: Novi svet.
- Friedman, E. Richard.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hartley, E. John.** 2000. *New International Biblical Commentary: Genesis*. Peabody: Hendrickson Publishers, Paternoster Press.
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Men-*

- schen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk-buch.* München: Don Bosco Verlag.
- . 1997. *Heile unsere Liebe: Ein gestaltpädagogisches Lese- und Arbeitsbuch.* München: Don Bosco Verlag.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kalimi, Isaac.** 2009. Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 63–87. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Klosinski, Gunther.** 2007. Abrahams Infantizidversuch: Psychodynamische und interpretative Annäherung aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters. V: Bernhard Greiner, Bernd Janowski in Hermann Lichtenberger, ur. *Opfere deinen Sohn! Das »Isaak-Opfer« in Judentum, Christentum und Islam*, 185–195. Tübingen: Franke Verlag.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Levenson, D. Jon.** 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity.* New Haven: Yale University Press.
- Moyers, Bill.** 1996. *Genesis: A living conversation.* New York: Doubleday.
- Obeleniené, Biruté, in Gintaré Gabševičiené.** 2015. Causes of Conflict in Marriage as Expressed by Moderators and Participants of the »Encounters of Married Couples« Programme. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 81–94. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Ortynecka, Alicija.** 2015. Contemporary Love and Pure Relation. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 57–80. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Powell, Larry, in William R. Self.** 2007. *Holy Murder: Abraham, Isaac, and the Rhetoric of Sacrifice.* Lanham: University Press of America.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, sex, and violence in the Old Testament.* New York: Paulist Press.
- Rozman, France.** 1992. *Svetopisemske osnove.* Ljubljana: DZS.
- Sečnik, Jože.** 2013. Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:121–132.
- Stiebert, Johanna.** 2013. *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible.* Oxford: University Press.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Telushkin, Joseph.** 1997. *Biblical literacy.* New York: William Morrow.
- Vodičar, Janez.** 2010. Narativna kateheza. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 4:553–563.
- Walton, H. John.** 2001. *The NIV Application Commentary: From biblical text ... to contemporary life.* Grand Rapids: Zondervan.
- Weaver, J. Denny.** 2013. *The Nonviolent God.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wiersbe, Warren.** 1991. *Be obedient.* Colorado Springs: Charlot Victor Publishing.
- Willmes, Rainer.** 2009. Die Prüfung Abrahams nach Gen 22,1–19. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 39–59. Paderborn: Ferdinand Schöningh.



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,245—264
 UDK: 27-538-58
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 07/2016

Ivan Platovnjak

Žrtvovanje v krščanski duhovnosti

Povzetek: Večina leksikonov in jezikovnih slovarjev poudarja, da je »praksa« žrtvovanja navzoča v vseh religijah, a z različnimi poudarki in oblikami. V središču krščanstva sta žrtvovanje Jezusa Kristusa in njegovo vstajenje za odrešenje vsakega človeka. Jezus Kristus je s svojim enkratnim žrtvovanjem odpravil vse druge oblike žrtvovanja. Ker je krščanska duhovnost živeta, udejanjena krščanska vera v Kristusovem Duhu, je v njej žrtvovanje zagotovo navzoče. Temeljno vprašanje pa je, ali je žrtvovanje njena bistvena razsežnost ali pa samo ena od mnogih. V razpravi odgovarja avtor na to vprašanje z analizo ankete *Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*, ki jo je pripravil in izvedel v letu 2016. V prvem delu razprave predstavi anketni vzorec, nato pa še rezultate analize te ankete. V zadnjem delu na podlagi rezultatov analize prikaže, da je žrtvovanje kot odpovedujoča in darujoča se ljubezen bistvena razsežnost krščanske duhovnosti.

Ključne besede: duhovnost, krščanstvo, žrtvovanje, anketa, odpoved, darovanje, zadoščevanje

Abstract: **Sacrifice in Christian Spirituality**

Most lexicons and vocabularies stress the fact that the »practice« of sacrifice is present in all religions, although it comes in a variety of emphases and forms. The sacrifice of Jesus Christ and his resurrection aimed at redemption of all men are central to Christianity. With his unique sacrifice, Jesus Christ dispensed with all other forms of sacrifice. Since Christian spirituality is manifest, actualized Christian belief in the Spirit of Christ, it most certainly encompasses sacrifice. The basic question, however, remains open, and that is whether sacrifice is the essential dimension of this spirituality or merely one of many. In the present paper the author answers this question by presenting an analysis of the survey »Sacrifice in Christian Spirituality« he prepared and conducted in 2016. In the first part of the paper, the concept of the survey is demonstrated, continuing with presentation of the survey results. In the concluding part, the author, on the basis of the results, illustrates that sacrifice as self-denying and self-offering love is an essential dimension of Christian spirituality.

Key words: spirituality, Christianity, sacrifice, survey, self-denial, self-offering, satisfaction

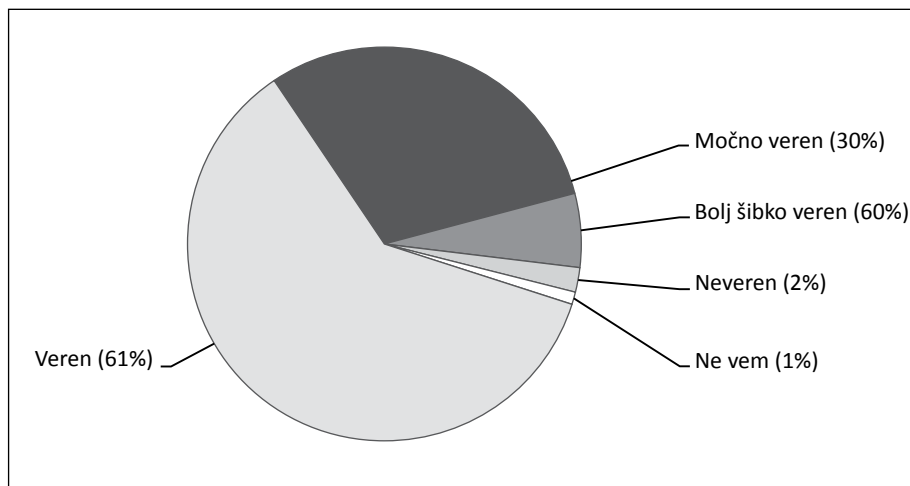
Večina leksikonov in jezikovnih slovarjev poudarja, da je »praksa« žrtvovanja navzoča v vseh religijah, a z različnimi poudarki in oblikami (Beirnaert 1962. s. v. *Opfer*; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. *Sacrifice*; Fornari 2006, s. v. *Sacrificio*; SSKJ 2000, s. v. *Žrtvovanje*). V središču krščanstva je žrtvovanje Jezusa Kristusa na križu za odrešenje vsakega človeka in vsega sveta. Jezus Kristus je s svojim žrtvovanjem odpravil vse druge oblike žrtvovanja. Njegovo žrtvovanje pa je tesno povezano z njegovim vstajenjem. Sam o sebi pravi: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje.« (Jn 3,16)

Ker je krščanska duhovnost živeta, udejanjena krščanska vera v Kristusovem Duhu (Desseaux 1986; Špidlík 1998; Platovnjak 2013), je v njej žrtvovanje zagotovo navzoče. Temeljno vprašanje je, ali je žrtvovanje njena bistvena razsežnost ali pa samo ena od mnogih. Glede na različne teologe, ki govorijo o navzočnosti žrtvovanja v krščanstvu in o njegovi duhovnosti, bi lahko naredili različne sklepe. Nekateri zelo malo (Špidlík 1998) ali pa sploh ne govorijo o tem (Truhlar 1974), drugi postavljajo to v ospredje (npr. razlage različnih krščanskih pobožnosti; Nadrah 2014). Nismo pa našli nobene raziskave, ki bi prikazala, kako ljudje sami razumejo navzočnost žrtvovanja v krščanski duhovnosti. Zato smo se odločili, da izvedemo anketno raziskavo (*Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*) med ljudmi, ki živijo krščansko duhovnost sredi vsakdanjega življenja, da bi z njo mogli odgovoriti na naše temeljno vprašanje. Ker različni leksikoni in jezikovni slovarji dajejo besedi žrtvovanje veliko različnih pomenov, bomo z analizo ankete poskusili prikazati, kaj anketirani razumejo pod besedo žrtvovanje na splošno in kaj jim žrtvovanje pomeni v okviru živete krščanske vere.

Najprej bomo na kratko predstavili anketo in pojasnili, kdo je nanjo odgovarjal, nadaljevali pa s predstavitvijo rezultatov njene analize. Končno bomo skušali na podlagi rezultatov analize prikazati tudi temeljna sporočila ankete in smernice, ki jih ta sporočila ponujajo za globlje razumevanje žrtvovanja v krščanski duhovnosti.

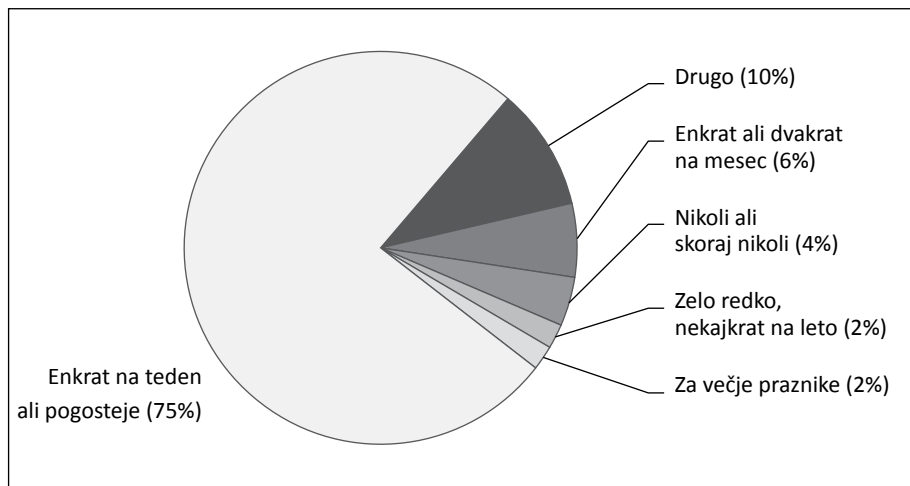
1. Anketni vzorec

Anketa (2016) z naslovom *Žrtvovanje v krščanski duhovnosti*, ki jo je sestavil avtor razprave, je obsegala 28 vprašanj. Na spletni strani <https://www.1ka.si> je bila aktivna od 10. 4. do 8. 5. 2016. Delno je na vprašanja odgovorilo 1298 anketiranih, celotno anketo pa je izpolnilo 1093 vprašanih (30 % moških in 70 % žensk). Najmanj anketiranih je bilo starih do 25 let (9 %). V skupinah od 26 do 35 let, od 36 do 45 let, od 46 do 55 let in v skupini starejših od 56 let pa je bilo v vsaki okoli 20 % anketiranih. V anketi je sodelovalo največ poročenih (52 %) in samskih (22 %). 10 % je bilo med njimi bogoslovcev, oseb posvečenega življenja in duhovnikov, ločenih 5 % in ovdovelih 4 %. Kar 7 % vprašanih je tu izbralo odgovor »drugo«. To so bili predvsem tisti, ki živijo v zunajzakonski skupnosti, so zaročeni itd. 37 % anketiranih ima predbolonjsko univerzitetno izobrazbo, 24 % predbolonjsko višješolsko izobrazbo, 22 % srednješolsko izobrazbo, 9 % znanstveni magistririj ali dok-



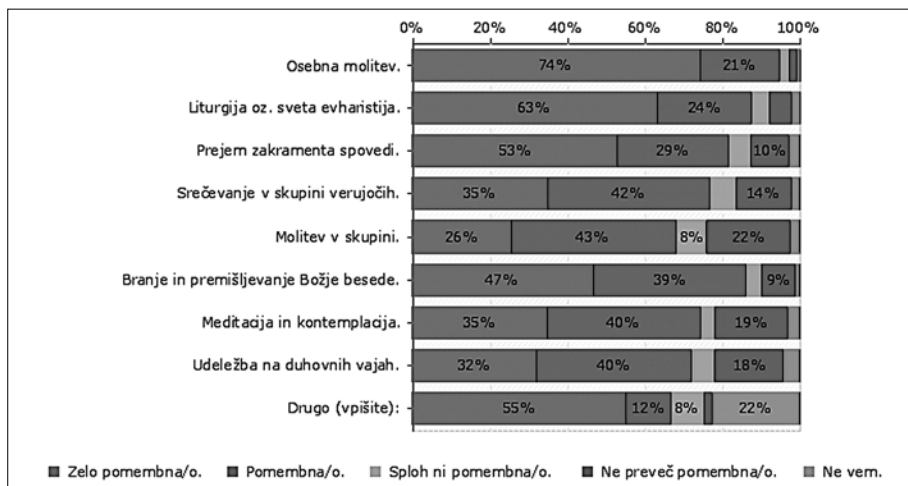
Graf 1: *Ne glede na to, ali hodite v cerkev ali ne, ali bi zase rekli, da ste ...?*

torat. 11 % jih je diplomiralo na teološki fakulteti. Po statusu je večina anketiranih zaposlena (58 %). Večina jih je na vprašanje, kaj bi rekli o svoji vernosti ne glede na to, ali hodijo v cerkev ali ne, odgovorila, da so verni (60 %), kar 30 % pa da so močno verni. Nevernih je bilo med njimi le 2 % (graf 1).



Graf 2: *Če ne upoštevate porok, pogrebov in krstov, kako pogosto hodite v zadnjem času k verskim obredom (mašam)? Izberite en odgovor.*

Večina vprašanih (85 %) doživlja sebe kot »duhovne« znotraj krščanstva ali katera druge religije. Samo 1 % jih med njimi ni »ne duhovnih in ne povezanih z religiozno tradicijo«. Nekaj se jih je opredelilo kot »drugo« (6 %), ker niso prav razumeli ponujenih pojmov. Večinoma so tisti, ki so se označili kot »drugo«, »duhovni znotraj Cerkve«.



Graf 3: *Prosim, označite, kako je kaj od naštetega pomembno za vaše življenje.*

Večina anketiranih hodi enkrat na teden ali še pogosteje k maši (75 %). »Drugo« je označilo 10 % anketiranih. Toda večina od teh je napisala, da so večkrat na teden, pogosto tudi vsak dan, pri maši. Samo 4 % med njimi ne gredo k maši nikoli ali skoraj nikoli (graf 2).

Za večino vprašanih so zelo pomembne osebna molitev (74 %), sveta maša (63 %), sveta spoved (53 %) in božja beseda (47 %) (graf 3).

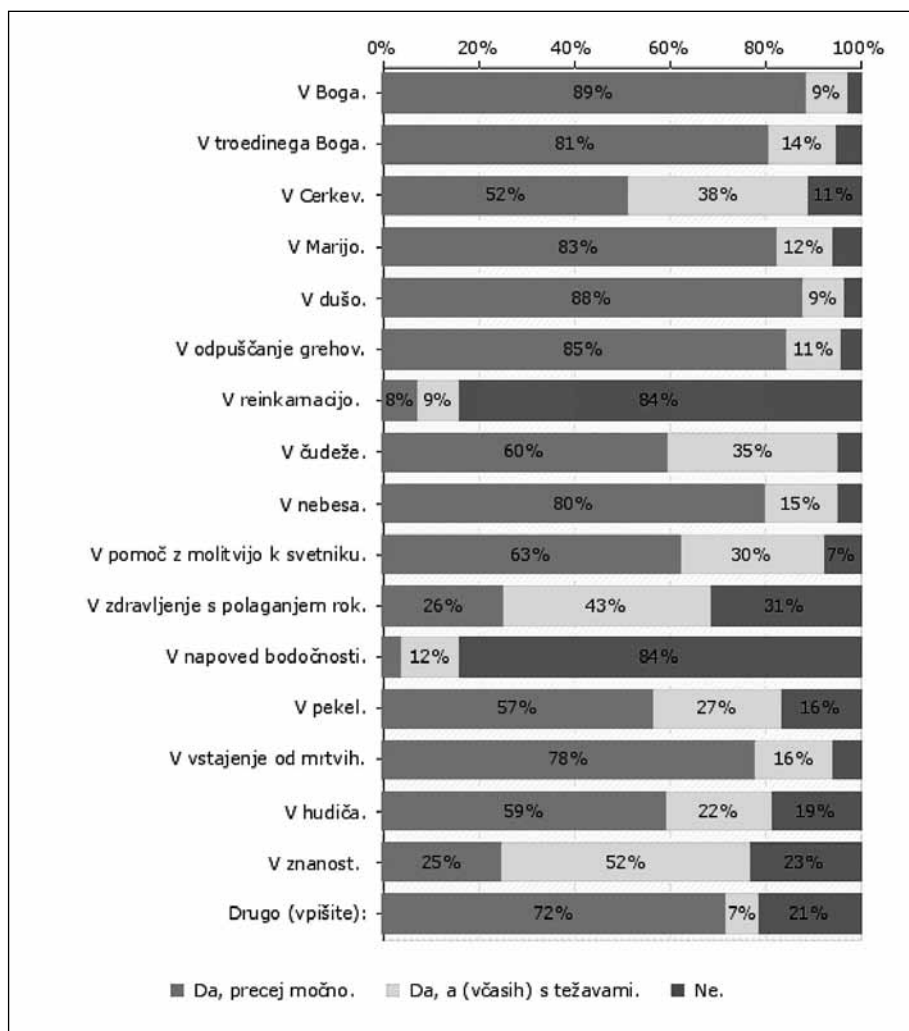
Večina anketiranih veruje v Boga (89 %), nekaj manj v troedinega Boga (81 %), dokaj skromen delež med njimi pa v reinkarnacijo (8 %) in v napovedovanje prihodnosti (12 %) (graf 4).

Na anketo so torej odgovarjali v veliki večini zelo verni kristjani, ki krščansko vero prakticirajo in verujejo v njene temeljne resnice. Vzorec je dokaj velik in dobro predstavi zelo verne in precej aktivne kristjane v Cerкви na Slovenskem: zaobjame približno enako vsa starostna obdobja odraslih kristjanov, vključuje oba spola, vse stanove in stopnje izobrazbe. Ne moremo pa iz rezultatov te ankete preveriti, kaj mislijo obrobni in oddaljeni kristjani.

2. Analiza rezultatov ankete

2.1 Pomen besede žrtvovanje

V tem delu bomo z analizo prikazali, kaj pomeni anketiranim beseda žrtvovanje na splošno in kaj v luči njihove živete vere ali duhovnosti. Ker dajejo različni leksikoni in jezikovni slovarji besedi žrtvovanje veliko različnih pomenov, smo poskušali z anketo ugotoviti tisti pomen žrtvovanja, ki ga nosijo anketirani v sebi, da bi

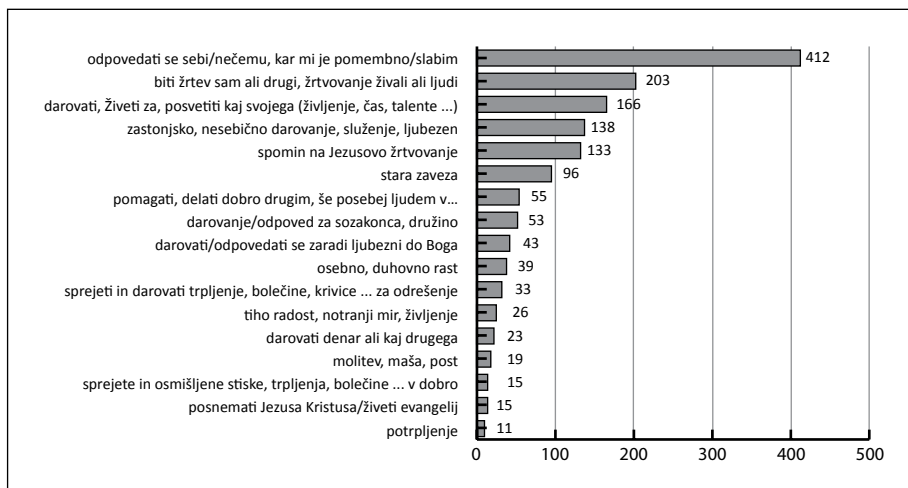


Graf 4: Prosim, povejte, v kaj od naštetega verujete oziroma verjamete.

lahko potem na koncu odkrili smernice, kako prav razumeti žrtvovanje v krščanski duhovnosti.

2.1.1 Splošni pomen besede

S prvim vprašanjem v anketi so bili anketirani povabljeni, naj na kratko odgovorijo, na kaj najprej pomislijo, ko slišijo besedo žrtvovanje. Na vprašanje jih je odgovorilo 1216. S tem vprašanjem smo želeli ugotoviti pomen te besede, ki ga nosijo anketirani v sebi in je v njih vedno latentno in necenzurirano navzoč. Večina je sledila navodilom in so odgovorili na kratko, nekaj pa jih je zapisalo tudi obsežnejšo razlago. Precej jih je napisalo tudi več pomenov, ki jih ima ta beseda zanje, in tako smo skupaj prejeli 1480 »zapisov pomenov« besede žrtvovanje.



Graf 5: Na kaj najprej pomislite, ko slišite besedo »žrtvovanje«?

Pri analizi njihovih odgovorov smo odgovore razdelili v posamezne skupine pomena besede žrtvovanje, ki se najpogosteje najdejo v odgovorih. Iz prikaza v grafu razberemo: kar 412-krat zapisali, da pomislijo na odpoved z različnih vidikov: »Odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugemu/skupnosti« (graf 5). To je malo manj kakor četrtnina vseh zapisov. Polovico manjkrat, 203-krat, prepoznajo v tej besedi nekaj negativnega: sebe ali druge kot žrtev, žrtvovanje živali in ljudi, 96-krat pa je omenjeno, da jih ta beseda spomni na starozavezna darovanja.

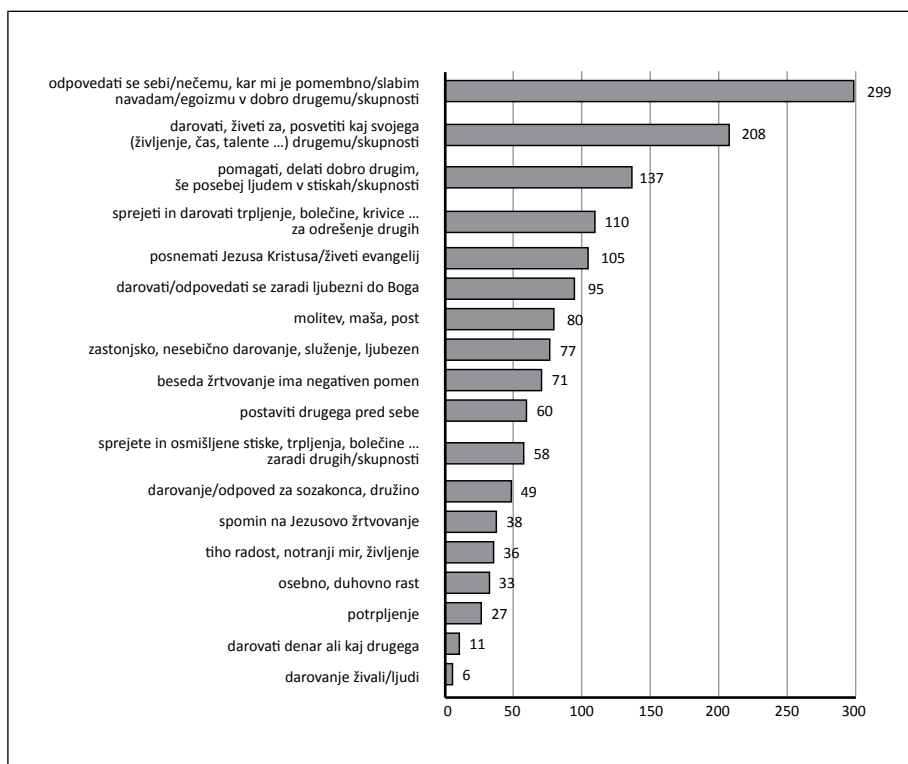
Pomen žrtvovanja kot *darovanje*: »darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti« je omenjen 166-krat. Če prištejemo k temu še 138-krat omenjeni pomen »zastonjsko, nesebično darovanje, služenje, ljubezen«, vidimo, da je poleg odpovedi drugi najpogostejši pomen žrtvovanja darovanje.

Zanimivo, le 133-krat omenjajo, da jih beseda spomni na *Jezusovo žrtvovanje*, še mnogo manj pogosto – samo 15-krat – pa, da jih spomni na *posnemanje Jezusa Kristusa*, na življenje po evangeliju. Seveda moramo upoštevati tudi: 55-krat povedo, da jih izraz spomni na »darovati/odpovedati se zaradi ljubezni do Boga«.

2.1.2 Pomen besede žrtvovanje v luči živete vere ali duhovnosti

Da bi lahko ugotovili, kako anketirani razumejo besedo žrtvovanje ne le na splošno, temveč tudi v luči svoje živete vere ali duhovnosti, so bili vsi povabljeni, da na kratko opišejo, kaj zanje osebno pomeni beseda/pojem žrtvovanje v okviru njihove živete vere oziroma duhovnosti. Na vprašanje je odgovorilo 1142 vprašanih. Nekateri so to pojasnili bolj na kratko, drugi kar obsežno. Mnogi so opisali tudi več pomenov, ki jih ima ta beseda zanje (graf 6).

Večina vprašanih prepozna v žrtvovanju *odpoved* (299-krat). Njihove različne razlage, kaj jim žrtvovanje kot odpoved pomeni, lahko, če jih povzamemo, ubese-

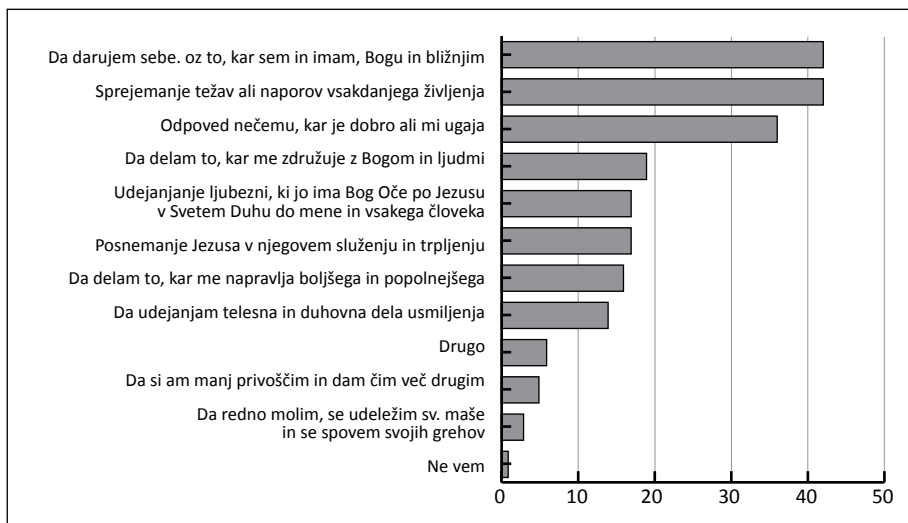


Graf 6: Kaj za vas osebno pomeni beseda žrtvovanje v okviru vaše živete vere oziroma duhovnosti?

dimo takole: »Odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugega/skupnosti« (graf 6).

Skoraj za tretjino manj pogosto je žrtvovanje razumljeno kot *darovanje* (208-krat), to je: »Darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti.« V odgovorih pogosto uporabljajo besede: darovanje, živeti za, biti za, vztrajati v zvestobi obljubi ali sprejeti nalogi, dati se na voljo, posvetiti svoje življenje, čas, moči, darove, sposobnosti ... Zelo pogosto jasno povedo, da je to v dobro/zaradi drugih/d drugega (zaradi bližnjega znotraj zakona ali družine ali pa zaradi drugih, s katerimi živijo, tudi zaradi sodelavcev, sovornikov, potrebnih, bolnikov, ostarelih itd.), pa tudi v dobro različnih skupin, katerih člani so (najpogosteje je to župnija). 49-krat je iz odgovorov povsem razvidno, da je oziroma so razlog žrtvovanja kot darovanja oziroma odpovedi nečemu sozakonec oziroma člani družine, pogosto tudi otroci.

Večkrat je jasno povedano, da je razlog odpovedi dobro drugega ali skupine, poleg tega pa je 95-krat izrecno navedeno, da je razlog darovanja/odpovedovanja ljubezen do Boga, do Jezusa Kristusa. Posebno pogosto je poudarjeno, da mora biti žrtvovanje resnično zastonjsko in nesebično darovanje, služenje ali udejanje-



Graf 7: Kaj za vas konkretno pomeni, da se žrtvujete?

na ljubezen (77-krat). »Samo v ljubezni dobi žrtvovanje svoj pravi smisel in pomen,« zapiše nekdo od anketiranih. Drugače je žrtvovanje le navidezno oziroma lažno, menijo drugi.

Tretji najpogosteje navedeni pomen žrtvovanja (137-krat) je: »*Pomagati*, delati dobro *drugim*, še posebno ljudem v stiskah/skupnosti.« Mnogim pomeni žrtvovanje tudi to, da *sprejmejo* in darujejo *svoje trpljenje, bolečine, krivice*, ki jih doživljajo, za odrešenje drugih (110-krat). Nekateri so posebej poudarili, da svojim prošnjam zase, še zlasti pa za druge prilagajo tudi svoje žrtve. Te žrtve namenijo Bogu kot *pokoro za svoje grehe in za grehe drugih*. Neka anketiranka je zapisala: »Blizu mi je fatimska duhovnost: žrtvovati se v tem smislu pomeni, delati pokoro zase in za druge (podobno kakor fatimski pastirčki).« Kar 80-krat je omenjeno: za nekatere je žrtvovanje tudi to, da si *redno* vzamejo čas za *molitev, za obhajanje svete maše, za postenje in za druge asketske vaje*.

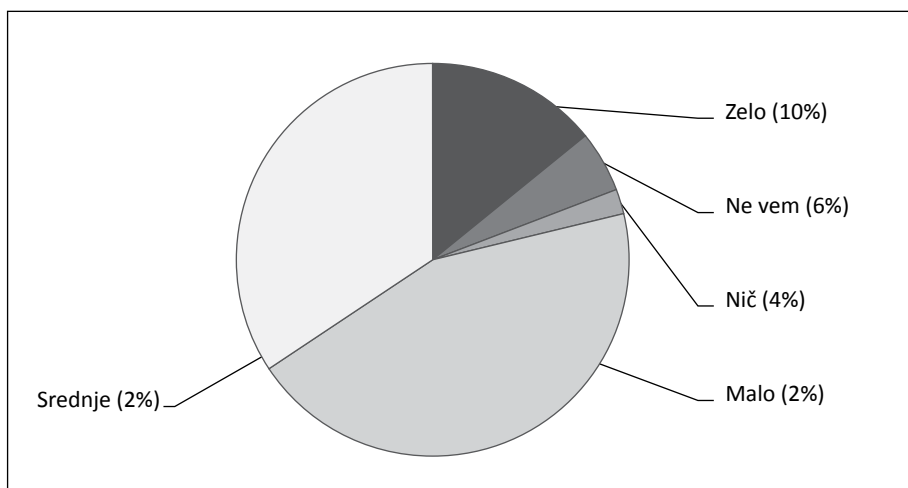
Mnogim pomeni žrtvovanje to, da sprejmejo in *osmislijo svoje stiske, trpljenja in težave zaradi drugih ali skupnosti*, v katerih živijo (58-krat). Pomembneje jim je graditi odnos, kakor da bi nekaj pretrpeli in naredili, čeprav se jim upira ali pa si tega prav nič ne želijo. Kar 27-krat je omenjeno, da je prav *potrpljenje* tudi pomembna žrtev za druge ali skupnosti, 60-krat pa je izrecno rečeno: žrtvovanje je pogosto to, da *postaviš drugega pred sebe*, tako v družini kakor v različnih skupnostih, tudi delovnih.

Nekajkrat je poudarjeno tudi, da je žrtvovanje *posnemanje Jezusa Kristusa* (105-krat). Žrtvovanje je sad življenja po evangeliju in po Jezusovem vzoru. Samo 38-krat pa vprašani povedo, da jih ta beseda spomni na Jezusovo žrtvovanje. 33-krat je navedeno, da z žrtvovanjem *osebno in duhovno rastejo*, nekateri pa doživljajo tiho radost, notranji mir, življenje (36-krat).

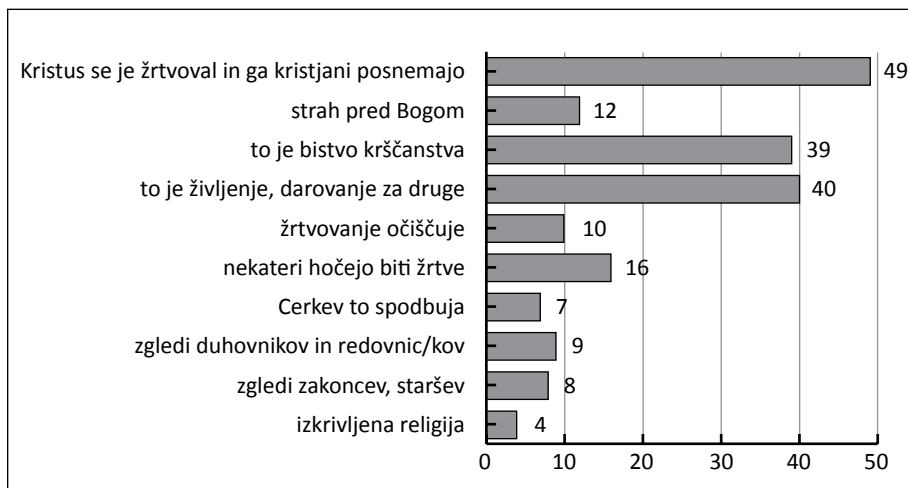
Zanimivo, samo 11-krat je omenjeno, da jim žrtvovanje pomeni *darovati denar ali kaj drugega*. Le 6-krat pa je izrecno rečeno, da jih ta beseda spomni na *darovanje živali ali ljudi*.

Kar 71-krat anketirani omenijo, da jim ta beseda dela težave in težko razumejo njen pravi pomen. Pogosto se jim zdi zelo negativna. Mnogi tega niti ne povedo, temveč kar samodejno izraz nadomestijo ali zamenjajo z besedo darovanje, služenje, ljubezen, razdajanje itd. Mnoge spomni na besedo žrtev, vendar pa nihče ne bi bil rad žrtev, in tudi ne verjamejo, da Bog to želi od njih, če je Bog usmiljenje in ljubezen.

Če primerjamo te odgovore z odgovori, ki so jih anketirani izbrali v nadaljevanju ankete (izbrali so lahko več – do tri – odgovorov), vidimo, da je stanje nekoliko drugačno (graf 7). V ospredju ni več *odpoved*, ampak *darovanje* in *sprejemanje težav*. Upoštevati moramo, da je to vprašanje postavljeno pozneje in da so anketiranci do tod že malo več premišljevali o tej temi in si že ustvarili globlji pogled na žrtvovanje. Hkrati pa to razkriva, da sta pri večini vprašanih bolj v ospredju pozitivni vidik žrtvovanja, torej vidik darovanja samega sebe in vsega, kar sem ali imam, in vidik sprejemanja tega, kar življenje prinaša, ne da bi iskali kaj posebnega. Pomenljivo je tudi to, da je le 5 % anketiranih pri odgovoru o pomenu žrtvovanja označilo odgovor: »Da si čimmanj privoščim in dam čimveč drugim.« Torej ni tako v ospredju odpoved sebi v smislu, da se povsem odpovem vsemu, kar mi je v veselje in radost, ali pa ker me k temu priganja občutek, da si drugega ne zaslužim. Prav tako je pomembno, kako malo vprašanih misli: žrtvovanje je to, da redno molim, se udeležujem svete maše in se spovem svojih grehov. Nekateri so med »drugo« celo zapisali, kako je sploh mogoče, da bi bil obisk svete maše žrtvovanje.



Graf 8: Označite, koliko je po vašem mnenju navzoče žrtvovanje v krščanstvu, kakor ga poznate in ga doživljate.



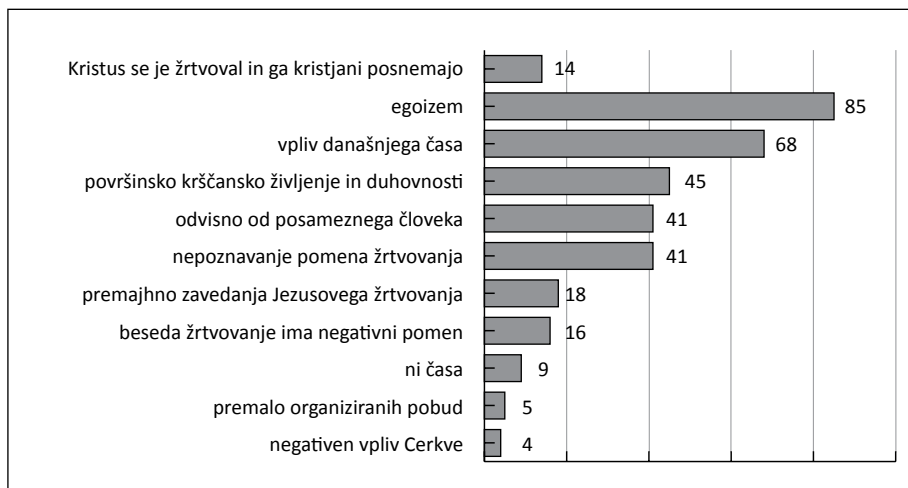
Graf 9: Razlogi, da je žrtvovanje zelo navzoče v krščanstvu.

2.2 Navzočnost žrtvovanja v krščanstvu in razlogi za to

Anketirani so bili povabljeni, da označijo, koliko je po njihovem mnenju navzoče žrtvovanje v krščanstvu, kakor ga poznajo in doživljajo. Največ med njimi, 44 % od 1261 vprašanih, jih meni, da je malo navzoče, 34 %, da je srednje navzoče, 14 % pa, da je zelo navzoče. Le 2 % jih misli, da ni nič navzoče, 5 % pa jih je izbralo odgovor »Ne vem«. Že hiter pogled na odgovore pokaže: skoraj polovica jih meni, da je žrtvovanje v njihovem življenju malo navzoče (graf 8).

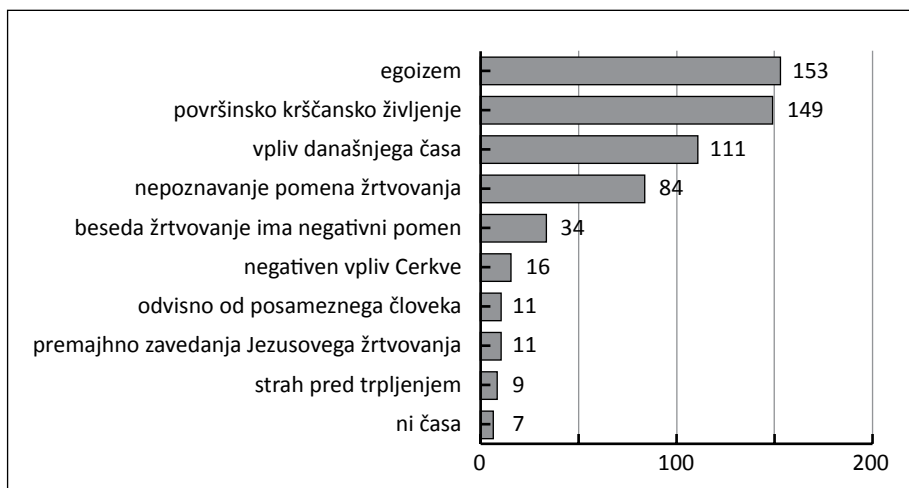
Po opredelitvi, kako je po njihovem mnenju žrtvovanje navzoče v krščanstvu, so bili vprašani povabljeni, da na kratko opišejo razloge, zakaj menijo tako. Odgovorilo jih je 1128. 167 je med njimi takšnih, ki menijo, da je žrtvovanje *zelo navzoče*, in navajajo različne razloge za to (graf 9). V ospredju so: Kristus se je žrtvoval in ga kristjani posnemajo (49-krat); življenje je darovanje za druge (40-krat); to je bistvo krščanstva (39-krat). Poleg teh razlogov so še manj številni: žrtvovanje očičuje (10-krat), zgledi duhovnikov in redovnic in redovnikov (9-krat), zgledi zakoncev, staršev (8-krat), Cerkev to spodbuja (7-krat), pa tudi strah pred Bogom (12-krat) in to, da nekateri hočejo biti žrtve (16-krat).

Če pa pregledamo odgovore tistih, ki vidijo v krščanstvu *srednje ali malo navzoče žrtvovanje*, so odgovori povsem drugačni. Iz njih se čuti, da bi po njihovem moralo biti to bolj navzoče, a, žal, ni (grafa 10 in 11). Glavni razlog vidijo obojni v egoizmu (85-krat in 153-krat). Ta razlog se kaže v sebičnosti, v brezbržnosti, v zazrtosti zgolj vase in v iskanje osebnega udobja, koristi in lažjih poti, brez naporov in težav, v pomanjkanju iskrene in dejavne ljubezni in medsebojnega spoštovanja. Vprašani navajajo: »Vsak več ali manj gleda le na sebe. Vedno manj je prilagajanja in pripravljenosti sprejemanja drugih in drugačnosti.« »Ljudje skrbijo le sami zase. Stiske drugih skoraj ne opazijo oziroma je nočejo opaziti.« »Ljudje smo pogosto nezadovoljni že z vsakdanjimi okoliščinami, godrnjamo že zaradi majhnih nevednosti.«



Graf 10: Razlogi, da je žrtvovanje srednje navzoče v krščanstvu.

Nadaljnji razlog za srednjo ali majhno navzočnost žrtvovanja najdejo v vplivu sedanjega časa na ljudi (68-krat in 111-krat). Predvsem je zelo velik vpliv potrošniškega individualizma, materializma, hedonizma itd. Eden od anketiranih je zapisal, da so razlogi za to »današnji način življenja, prevladujoči egocentrizem, narcisoidna kultura, pomanjkanje zdravega očeta v vzgoji otrok, razkroj tradicionalnih vrednot, permissivna vzgoja itd.«. Drugi je preprosto rekel, da »smo otroci sodobnega časa«. Tretji pa: »Preveč nas je zajel tok današnje družbe, individualizma, materializma in ni več občutka za drugega, za dobro.« Spet nekdo drug: »Zaradi duha časa, ki vse tovrstne kreposti odklanja.«



Graf 11: Razlogi, da je žrtvovanje malo navzoče v krščanstvu.

Tretji najmočnejši razlog za takšno stanje pa vidijo vprašani v površinsko živem krščanstvu (41-krat in 149-krat). Veliko jih je preprosto zapisalo: »Ker je veliko navideznih kristjanov.« Nekdo je povedal: »Kristjani premalokrat v resnici živimo popolno ljubezen, tisto, ki nas je uči Jezus.« (423-krat) Spet drug: »Ker smo kristjani »padli« na izpitu v poglavjih življenja, kjer se daš drugemu (zakon, služba, družba ...), v iskanju hitrih rešitev, ko nastane problem.«

Četrti »najmočnejši« razlog za takšno stanje je po mnenju anketiranih nepoznavanje pomena žrtvovanja (41-krat in 84-krat). Nekdo je zapisal: »Neznanje, o tem se ne govori ali pa se ne govori na pravi način.« Drug: »O žrtvovanju se premalo govori; predvsem pri duhovnikih ni veliko spodbud v tej smeri. V vsem ugodju, ki nas obdaja, se zdi o tem govoriti nesmiselno.« »Žrtvovanje je v današnjem svetu razumljeno zelo negativno, zato se tudi v krščanstvu večina tej temi izogiba,« pove neki vprašani. Anketiranka pojasnjuje: »Morda je iz nekega premočnega poudarjanja žrtvovanja, pozabljanja nase, vse samo za druge, prešlo v drugo skrajnost, ko smo žrtvovanje pozabili, ga izrinili iz pridig, verskega tiska. Na misel mi prihaja primerjava z avtoritativno vzgojo, ki je bila včasih navzoča. Upor in odgovor nanjo je bila permisivna vzgoja. Niti prva niti druga ne zdržita. Mislim, da je podobno z žrtvovanjem. Samo enostransko poudarjanje ne zdrži dolgo časa. Vendar pa ima vsako obdobje v zgodovini krščanstva poudarek, ki ga potrebuje v tistem času.«

Nemajhen vpliv ima tudi negativni pomen, ki ga za mnoge nosi beseda žrtvovanje (16-krat in 34-krat). Številnim je ta beseda »odbijajoča«. Nekdo pravi: »To je pojem, ki ima zame negativno konotacijo.« Marsikdo predlaga, naj se raje uporablja beseda darovanje, ker imajo mnogi »negativen odnos do pojma žrtvovanje«. Beseda namreč vsebuje prizvok žrtve (biti žrtev), nesmiselnega, krivičnega trpljenja, nesvobode, usode, mazohizma ...

Ob vsem tem se poraja vprašanje, ali bi bilo res prav, da bi bilo takšno žrtvovanje, kakor ga nekateri razumejo in želijo, sploh navzoče v krščanstvu. Eden od anketiranih je namreč zapisal: »Nisem še prejel potrebnih milosti, da bi globlje doživel ali razumel žrtvovanje. Mogoče malo tudi zato, ker je pojem pogosto napačno razlagan v smislu: Moraš se žrtvovati za druge, da bo Bog vesel.« Iz nekaterih odgovorov, zakaj je v krščanstvu premalo navzoče žrtvovanje in kako se premalo razlaga pri pridigah, je mogoče razbrati prav to, kar je zapisal ta anketirani. Če se razume žrtvovanje na takšen način, je res bolje, da ga v krščanstvu ni. Takšno razumevanje namreč ni v skladu z evangelijem in ni v duhu Jezusa Kristusa in njegovega žrtvovanja za nas.

3. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti v luči rezultatov ankete

Analiza ankete je pokazala, kako je skoraj polovica anketiranih prepričana, da je žrtvovanje v krščanstvu malo navzoče. Toda iz navajanja odgovorov, da je tako predvsem zaradi egoizma, vpliva časa, površnega krščanskega življenja in zaradi

nepoznavanja pomena žrtvovanja, lahko vidimo: večina jih meni, da bi moralo biti žrtvovanje v življenju kristjanov zelo navzoče. Hkrati pa je zelo dobro vidno to, da imajo mnogi težave z razumevanjem pomena besede žrtvovanje. Lahko rečemo, da so različne oblike odpovedi, sprejemanje trpljenja ali težav in podobnega, kar je del žrtvovanja, za sodobne kristjane težava. Današnje krščanstvo se pogosto živi z zelo malo žrtvovanja.

Anketirani razumejo žrtvovanje zelo različno, čeprav so v veliki večini zelo verni kristjani in precej aktivni. Poskusili bomo izluščiti, kakšno vlogo in pomen ima žrtvovanje v krščanski duhovnosti.

1) *Žrtvovanje kot daritev Bogu*. Veliko leksikonov (Beirnaert 1962, v. s. Opfer; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. Sacrifice; Fornari 2006, s. v. Sacrificio) si je edinih v tem, da žrtvovanje pomeni najprej obredno dejanje, v katerem se daruje ali posveti nekaj božanstvu ali Bogu, da bi se vzpostavila komunikacija z njim oziroma premostila razdalja med njim in človekom. Ideja in praksa žrtvovanja sta navzoči v različnih religijah, seveda z različnimi poudarki in v različnih oblikah. V krščanstvu Jezus Kristus, ki kot velikonočno »žrtveno jagnje« dopolnjuje in nadomešča lik jagnjeta stare zaveze, odpravi vse druge oblike žrtvovanja. Kristusova daritev je predvsem v darovanju samega sebe in svojega življenja v poslušnosti in ljubezni do Boga Očeta in do ljudi v njihovo odrešenje (KKC 613). Z darovanjem samega sebe je Jezus naredil prehod od žrtvovanja zunanjih stvari v daritev samega sebe. Tako postane središče življenja darovanje življenja Bogu in bratom (M 5). Kristusovo žrtvovanje je popolno darovanje samega sebe, svoje lastne osebe vse do smrti; dar, ki ga navdihuje brezmejna ljubezen, ljubezen, ki gre »do konca« (Jn 13,1) (Mattiazzo 2012).

Anketa pokaže, da mnogi vprašani razumejo žrtvovanje kot darovanje samega sebe in tega, kar človek je ali ima, Bogu in bližnjim, kot posnemanje Jezusa in kot udejanjenje božje ljubezni. Ta pomen je prišel v ospredje proti koncu ankete (graf 8). Na začetku ankete pa je beseda žrtvovanje spomnila ne prav veliko anketiranih na Jezusovo odrešenjsko žrtvovanje za vse ljudi. Precej več jih je pomislilo na žrtvovanje živali ali ljudi in na to, da je nekdo prisiljen biti žrtev. Ne prav veliko manj je bilo takšnih, ki jim je izraz pomenil starozavezna žrtvovanja (graf 5). Ko pa začnejo bolj poglobljeno razmišljati o žrtvovanju znotraj krščanske vere, jih ta beseda precej pogosteje spomni na Jezusovo daritev življenja in na božjo ljubezen do njih (graf 10). To potrjuje, da je res, kar ugotavljajo mnogi anketirani: razloga za premajhno navzočnost darovanjske dimenzije v krščanski duhovnosti sta poleg vpliva časa in egoizma tudi nepoučenost o resničnem pomenu žrtvovanja in površno krščansko življenje (grafa 11 in 12).

2) *Žrtvovanje kot odpoved*. Analiza ankete pokaže, da je med anketiranimi zelo v ospredju razumevanje žrtvovanja kot odpovedi. To pokažejo še posebno odgovori na vprašanje, na kaj najprej pomislijo, ko slišijo besedo žrtvovanje: »odpovedati se sebi/nečemu, kar mi je pomembno/slabim navadam/egoizmu v dobro drugemu/skupnosti« (graf 5). Prav tako je ta vidik žrtvovanja v ospredju, ko opišejo pomen žrtvovanja v sklopu svojega živetelega krščanstva ali duhovnosti, če-

prav že precej manj (graf 6). Proti koncu ankete je ta pomen žrtvovanja že na tretjem mestu, za darovanjem in za sprejemanjem (graf 7). Iz tega lahko sklepamo, da večina anektiranih nosi v svojem podzavestnem oziroma spontanem razumevanju žrtvovanja prav predstavo odpovedi: nečemu se moram odpovedati, ne smem nečesa imeti samo zase, moram postaviti potrebe in želje drugih pred svoje. Ko pa začenejo več razmišljati in ozaveščati žrtvovanje v sklopu svoje živete krščanske duhovnosti, počasi stopi v ospredje tudi podoba žrtvovanja kot darovanja, sprejemanje, udejanjena ljubezen.

Razumevanje žrtvovanja kot odpovedi lahko pomeni dvoje.

Prvič, anektirani se zavedajo, da je odpoved del hoje za Jezusom Kristusom, torej krščanskega življenja. Jezus zelo jasno pove: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.« (Lk 9,31) Prav tako Jezus vabi vsakega človeka k spreobrnjenju (Mr 1,15): obrne naj se proč od sebe in od strahu zase, da bo lahko, ves zazrt v Očeta, živel evangelij. Odpoved sebi ga tako osvobaja, da more skupaj z Jezusom v moči Duha živeti Očetovo darujočo ljubezen do vsakega človeka. To zavedanje o pomembnosti odpovedi potrjujejo tudi odgovori, s katerimi anketiranci povedo, da jih precej razume žrtvovanje kot posnemanje Jezusa in sodelovanje z Očetom in z Jezusom (grafi 6, 7 in 10) in da je za pomanjkanje žrtvovanja v krščanstvu krivo površno življenje po evangeliju (grafa 11 in 12). Mnogi njihovi odgovori razkrivajo tudi to, da je zelo pomemben vidik odpovedi samemu sebi odpoved slabim navadam in egoizmu, predvsem v dobro drugih in skupnosti, katerih člani so.

Drugič, odpoved samemu sebi lahko kaže tudi človekovo nespoštovanje in nesprejemanje samega sebe, navidezno ponižnost, mišljenje, da si drugega kakor to ne zasluži. V njem se lahko naseli drža žrtve, drža »cankarjanske matere«, ki je uničujoča zanj samega in za druge okoli njega. Mnogi anketirani tudi zato zavračajo besedo žrtvovanje, ker vidijo, kako nekatere ljudi takšna drža razčlovečuje, jih zapira pred pristnim evangelijskim veseljem in pred radostjo darujoče se ljubezni v svobodi in resnici, h kateri kliče Oče po Jezusu Kristusu vsakega človeka (Jn 15).

3) *Žrtvovanje kot darovanje*. V odgovorih v anketi je postopoma vedno bolj prihajal v ospredje darovanjski pomen žrtvovanja: »darovati, živeti za, posvetiti kaj svojega (življenje, čas, talente ...) drugemu/skupnosti« (graf 6); proti koncu je ta vidik celo presegel vidik odpovedi (graf 7). V tem se razkriva njihovo zavedanje, da je darovanje odgovor na to, kar dela Bog v svojem usmiljenju in ljubezni zanje. Kakor je Bog v Jezusu Kristusu dar zanje, želijo tudi sami postajati dar za druge in za Boga, da se lahko Bog po njih daruje drugim.

Analiza je tudi pokazala, da je mnogim anketiranim veliko bliže beseda darovanja kakor žrtvovanje in da jo zato raje uporabljajo. Večina anektiranih si je kar podzavestno prevajala besedo žrtvovanje z besedo darovanje. Zanimivo je, da se podobno dogaja tudi mnogim prevajalcem cerkvenih dokumentov (npr. KKC). Latinsko besedo *sacrificium* in iz nje izpeljane besede za žrtvovanje prevedejo v drugih svetovnih jezikih pogosto kar z darovanjem. Verjetno je tudi njim ta beseda

bližja in razumljivejša.

Precej anketiranih je izrecno izrazilo, da beseda žrtvovanje ni ustrezna za pravilno razumevanje krščanstva in njegove duhovnosti. Jezus Kristus ne pričakuje, da bi bili mi žrtve nekoga, temveč želi, da bi tako kakor on, v vsej svobodi, ki nam jo daje, ljubili drug drugega (Jn 15,12), služili drug drugemu (Mr 10,45; Lk 12,37) in darovali svoje življenje drugim kakor on sam (Mt 20,28; Jn 3,16). Jezus je zelo jasno poudaril, da daje svoje življenje za vse človeštvo povsem svobodno: »Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe.« (Jn 10,18) Beseda darovanje vključuje besedo dar, ki je temeljnega pomena za žrtvovanje oziroma darovanje. Beseda dar kaže na svobodo, ki jo imata darovalec, in tisti, ki mu je nekaj podarjeno, obdarovanec. Dar lahko obdarovanec sprejme ali zavrne (Rožič 2014), hkrati pa je spodbujen, da tudi sam daruje nazaj ali naprej, sebe ali nekaj svojega.

4) *Žrtvovanje kot zadoščevanje*. Anketa je pokazala še nekaj: po prepričanju nekaterih anketiranih ljudje s svojimi žrtvami omogočajo Bogu, da jim odpusti, oziroma s svojimi žrtvami zadoščujejo za svoje grehe in za grehe drugih. V tem se vidi odsev nauka o zadoščevanju, še posebno Anzelmovega nauka o zadoščevanju, naših liturgičnih molitev (*Rimski misal* 1975, 180; 232) in nekaterih pobožnosti, ki so precej zadostitvene, na primer pobožnost »duš žrtev«, fatimska pobožnost, pobožnost usmiljenega Jezusa Favstine Kovalske itd.

Nauk o zadoščevanju je, teološko gledano, zelo problematičen. Precej teologov opozarja, da ta nauk lahko zelo negativno vpliva na oblikovanje človekovih predstav o Bogu (Ratzinger 1975; Gržan 2013; McIntosh 2005; *Catholic Encyclopedia* 2012, s. v. Sacrifice). Anzelm kot jurist in teolog poudarja, da je človekov grešni padelec povzročil Bogu neskončno žalitev, ki jo lahko popravi samo neskončna nadomestna žrtev. Človek sam tega ne more storiti. Samo Bog človek je kot zastopnik človeškega rodu mogel s svojo smrtjo na križu opraviti neskončno zadostitev (Štrukelj 2003, 394–395).

Tridentinski koncil je povzel njegov nauk in spodbudil vse vernike, da se tudi sami pridružijo Kristusovemu zadoščevanju. Poudarja, da je Kristusovo odrešenje odpustilo vse grehe vsakemu človeku, »vendar pa je čudovita božja modrost urenila tako, da naj bi mi na svojem telesu dopolnjevali, »kar manjka Kristusovim bridkostim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1,24). In na tak način moremo in celo moramo s povečevanjem in zadoščevanjem, ki ga Kristus opravlja v imenu grešnikov, združevati našo hvalo in naše zadoščevanje.« (Strle 1977, 199–200)

V takšnem nauku o odrešenju in odpuščanju se nehote »omejuje« zastopniško božje usmiljenje. Mnogi si lahko ob tem povsem podzavestno oblikujejo predstavo o Bogu, ki je daleč od predstave Očeta, o katerem je Jezus vedno znova govoril in so ga učenci lahko otipljivo videli in okušali ob Jezusovem nauku, delovanju in življenju. Veliko kristjanov in tudi teologov se je seveda kar navadilo na ta nauk in niti ne preiščujejo, ali je to pravi način razumevanja Jezusovega žrtvovanja na križu. Pogosto celo težko razumejo koga, ki ima s tem probleme, in se sprašujejo, kakšen je ta Bog, ki zahteva smrt svojega Sina, da lahko odpušča.

Pogosto se vidi neka dvojnost v krščanskih prestavah o Bogu, ki ga oznanja Je-

zus Kristus, o Bogu, ki je Ljubezen in poln usmiljena. Po eni strani namreč govori-jo kristjani o neizmernem božjem usmiljenju, po drugi strani pa si predstavljajo Boga, ki zahteva žrtve, da se lahko usmili njih samih in drugih. Njegovo usmiljenje je torej pogojno, samo navidezno je zastonjsko. Mnogi verujejo, da je Jezus že vse odrešil s svojo spravno žrtvijo, toda hkrati marsikdo verjame, da mora vsak trpeti za svoje grehe, če ne sedaj na zemlji, pa potem v vicah, kajti le tako si bo »zaslužil« nebesa. Tudi ljudske cerkvene pesmi večkrat »slikajo« podobo Boga, ki je preklel zemljo, in kako je vse človeštvo ujeto v zlo tega zemeljskega življenja. Kristjani poznajo tudi razne spravne pobožnosti. V postu imajo pobožnosti križevega pota, ki morda v njih prebujajo bolj občutke krivde, kakor pa jih usmerjajo v zaupanje v neizmerno božje usmiljenje in v veselje nad njim.

McIntosh v svoji razpravi zelo jasno prikaže, kako je problematiko takšnih pobožnosti videl že Bonaventura, ki zato ni spodbujal kristjanov, da bi poskušali več trpeti v posnemanju Jezusovega trpljenja. Vsak človek je povabljen, da zre v skrivnost Očetove ljubezni, ki se razodeva v Jezusu na križu in ga osvobajata nezaupanja vanj (McIntosh 2005, 181–183). Jezus s svojim trpljenjem in smrtjo kaže pot darovanja samega sebe Bogu za svoje brate. Njegova pot vodi v življenje, ker na tej poti vztraja v zvestobi ljubezni do konca, tudi če je povsem zavržen in umorjen na križu, ki je pomenil za Jude prekletstvo. Človek, ki bo v darujoči se ljubezni vztrajal v najrazličnejših oblikah trpljenja do konca v zaupanju v Boga Ljubezen in v globoki enosti z njim in ne bo iskal rešitve svojega življenja z logiko zla in tega sveta, bo slavil na koncu zmago vstajenja skupaj z vstalim Jezusom Kristusom. S svojo darujočo ljubeznijo bo tako skupaj z Jezusom preobrazil zlo v božjo dobroto. To je vesela vest evangelija.

Tudi nekdanji papež Benedikt XVI. odločno zavrača podobo Boga, ki bi si želel žrtvovanja svojega Sina, in nas spodbuja, da bi v Kristusovem trpljenju videli nedoumljivo božjo ljubezen: »Kako naj bi Bog imel veselje nad trpljenjem svoje stvari ali celo svojega Sina? Ali kako naj bi, če je mogoče, v tem videl celo valuto, s katero bi morala biti od njega odkupljena sprava? Biblija in krščanska vera sta daleč od takšnih misli. Ni bolečina tista, ki bi kot taka odločala o vrednosti, marveč širina ljubezni, ki eksistenco tako razpenja, da združuje daljavo z bližino, da od Boga zapuščenega človeka postavlja v povezanost z Bogom. Samo takšna ljubezen daje smer in smisel trpljenju.« (Ratzinger 1975, 215)

Prav tako papež Frančišek postavlja v ospredje podobo Boga, ki je poln usmiljenja in ljubezni. V svoji buli *Obličje usmiljenja* (Frančišek 2015) ne govori ne o zadoščevanju ne o žrtvovanju. Prav tako je to leto imenoval leto usmiljenja in ne božjega usmiljenja in tudi ni prevzel znane podobe usmiljenega Jezusa Favstine Kovalske, ker ta pobožnost ni očiščena napačnih podob in predstav o Bogu, ki je čisto zastonjsko usmiljenje in darujoča se ljubezen. Žrtvovanje kot zadoščevanje namreč lahko vedno in povsod upodablja v kristjanih napačno predstavo o Bogu Jezusa Kristusa, pa čeprav mislijo in so prepričani, da ni tako. Zato imajo tudi kristjani pogosto veliko težav z zaupanjem, da jim je resnično odpuščeno, ko so priznali svoj greh, ga obžalovali in ga izročili Očetu po Jezusu Kristusu. Dokler niso usmiljeni tako, kakor je usmiljen Oče, je to znamenje, da v njih še ni v polnosti

njegove resnične podobe in da še vedno ne verjamejo, da bo samo usmiljenje slavilo zmago.

5) *Odpovedujoča in darujoča se ljubezen*. V Svetem pismu in v krščanstvu samem lahko pogosto najdemo različne protislovnosti, nasprotnosti (antinomije). Ko pa gremo v globino takšnih antinomij, se dejansko vidi, da sta si dva nasprotna izraza v globini nenasprotna (Bahovec 2015, 452). To velja tudi za izraza odpoved in darovanje.

Anketa pokaže: mnogi anketirani se zavedajo, da žrtvovanje vključuje odpoved in darovanje in da sta ta pojma vzajemno povezana. Vzor za to je Sveta Trojica. Polnost življenja Svete Trojice v njenem popolnem medsebojnem podarjanju. Oče se popolnoma odpove sebi in se popolnoma podari Sinu in ga s tem večno spočenja in rojeva. Sin obstaja, ker vedno znova sprejme to popolno podaritev Očeta. V popolnem zaupanju v Očeta se vedno znova popolnoma odpove samemu sebi in se v polnosti daruje Očetu (Jn 13; Flp 2,1–11). To nenehno popolno darovanje, ki vključuje popolno odpoved, je Sveti Duh, darujoča in odpovedujoča se ljubezen, ki jo opeva apostol Pavel v Prvem pismu Korinčanom v 13. poglavju

Toda Bog ne želi živeti tega načina življenja samo sam v sebi med tremi božjimi osebami, ampak tudi z vsem stvarstvom in z vsemi ustvarjenimi bitji. To je razkril s stvarjenjem sveta in človeka po svoji podobi in potrdil z učlovečenjem svojega Sina. Jezus Kristus je s svojim življenjem, učenjem, delovanjem, smrtjo na križu in z vstajenjem otipljivo pokazal ta način življenja Svete Trojice in kristjane z darom Svetega Duha usposobil, da lahko z njim in v njem to tudi živijo kot bratje in sestre v Kristusu in kot otroci istega Očeta. Jezus se je učlovečil, da bi v njem in po njem dosegli polnost življenja, ki je prav v tej odpovedujoči in darujoči se ljubezni.

Ko človek izkustveno spozna, da živi zaradi darujoče se ljubezni troedinega Boga in da mu on daruje tudi posredno po stvarstvu in po soljudeh vse, kar potrebuje za življenje, se je pripravljen odpovedati temu, da bi v strahu za svoje življenje nekaj skušal ohraniti zase in iskal samega sebe. V zaupanju v Boga Ljubezen in v moči te darujoče se Ljubezni je tudi sam pripravljen vstopiti vanjo in sodelovati z njo. Tudi sam se je pripravljen vsemu odpovedati in vse darovati, saj globoko v sebi veruje in ve, da mu bo darovano vse, kar bo potreboval za svoje življenje v polnosti. V tem načinu najde polnost življenja in veselja, ki mu ga nihče ne more vzeti. To izkušnjo veselja darovanja in odpovedi so izpovedali tudi mnogi anketirani.

4. Sklep

Kakšen je torej odgovor na zastavljeno vprašanje: je žrtvovanje bistveno v krščanski duhovnosti ali pa je samo eden od njenih vidikov?

Večina anketiranih se zaveda, da je navzočnost žrtvovanja v kristjanovem življenju in delovanju pomembna, toda žrtvovanje je treba razumeti kot odpoved in darovanje oziroma kot odpovedujočo in darujočo se ljubezen. Darovanje je možno le, če

je hkrati navzoča odpoved vsemu, kar človeka zasužnjuje in mu preprečuje, da bi mogel sprejemati vse kot dar in tudi sam postajati dar. Način življenja Svete Trojice, ki se je vidno razodela v delovanju in življenju Jezusa Kristusa, je izvor in model pristne odpovedujoče in darujoče se ljubezni in duhovnosti vsakega kristjana.

Kolikor bolj se kristjan zaveda, kako je nenehno obdarovan, toliko bolj more tudi sam svobodno vstopiti v to darujočo se božjo ljubezen in postati njen sodelavec. Zato je zelo pomembno, da vedno znova išče poti, kako bi se lahko vedno bolj zavedal zastonske obdarovanosti po Bogu in se pustil obdarovati. Tako bo lahko postajal vedno bolj podoben Bogu in bo njegov dejavni sodelavec v njegovi darujoči se ljubezni. Živeta odpovedujoča in darujoča se ljubezen je torej pokazatelj in bistvena prvina krščanske vere in njene duhovnosti. Geslo jubileja leta usmiljenja »Bodite usmiljeni kakor Oče« lahko razumemo tudi tako: »Bodite zastonsko darujoči se kakor Oče!«

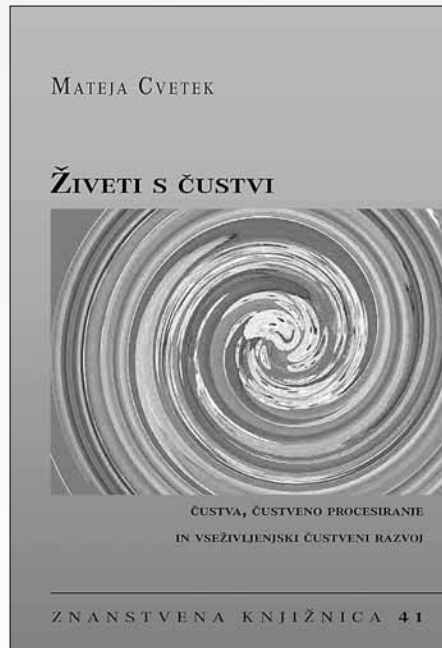
Takšno razumevanje žrtvovanja očiščuje kristjane napačnega razumevanja žrtvovanja kot zadoščevanja, ki lahko hitro privede do napačnih predstav o Bogu in do različnih pobožnosti, ki človeka ne osvobajajo in ne dajejo sadov Duha: »Ljubezni, veselja, miru, potrpežljivosti, blágosti, dobrotljivosti, zvestobe, krotkosti, samoobvladanja.« (Gal 5,22–24)

Kratice

- KKC** – *Katekizem katoliške Cerkve* 2008.
M – Odlok o misijonski dejavnosti [Ad gentes] 1980.
SSKJ – *Slovar slovenskega knjižnega jezika* 2000.

Reference

- Anketa.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. Avtorjev osebni arhiv.
- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vaticanskega pripravljalnega dokumenta sinode o družini: o pogledih na družino in o dinamiki sinodalnega dela. *Bogoslovni vestnik* 74, 3:449–460.
- Beirnaert, Louis.** 1962. Opfer. V: Josef Höfer, Karl Rahner in Michael Buchberger, ur. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv. 7, 1166–1176. Freiburg: Verlag Herder.
- Catholic Encyclopedia.** 2012. Sacrifice. [Http://www.newadvent.org/cathen/13309a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/13309a.htm) (pridobljeno 20. maja 2016).
- Desseaux, Jacques-Elisée.** 1986. *Lessico ecumenico*. Brescia: Queriniana.
- Fornari, Giuseppe.** 2006. Sacrificio. V: *Enciclopedia filosofica*. Zv. 10, 9995–10000. Milano: Bompiani.
- Frančiček.** 2015. *Obličje usmiljenja*. Ljubljana: Družina.
- Gržan, Karel.** 2013. *Le kaj počne Bog v nebesih, ko je na zemlji toliko trpečih?* Ljubljana: Sanje.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Mattiazzo, Antonio.** 2012. Riscoprire il senso del sacrificio. [Http://www.diocesipadova.it/diocesi_di_padova/news___in_evidenza/00005483_Riscoprire_il_senso_del_sacrificio.html](http://www.diocesipadova.it/diocesi_di_padova/news___in_evidenza/00005483_Riscoprire_il_senso_del_sacrificio.html) (pridobljeno 3. maja 2016).
- McIntosh, Mark A.** 2005. Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality. V: Arthur Holder, ur. *The Blackwell companion to Christian spirituality*, 177–189. Oxford: Blackwell Pub.
- Nadrah, Anton.** 2014. *Kristus bo zmagal po Mariji*. Ljubljana: Salve.
- Odlok o misijonski dejavnosti [Ad gentes].** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Platovnjak, Ivan.** 2013. Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:205–213.
- Ratzinger, Jozef.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rimski misal.** 1975. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Rožič, Peter.** 2014. Religion matters: quantifying the impact of religious legacies on post-communist transitional justice. *Journal for the study of religions and ideologies* 13, št. 37:3–34.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 2000. [Http://bos.zrc-sazu.si](http://bos.zrc-sazu.si) (pridobljeno 15. maja 2016).
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Špidlik, Tomáš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Štrukelj, Anton.** 2003. Odrešenik Jezus Kristus. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 363–482. Ljubljana: Družina.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.



Mateja Cvetek
Živeti s čustvi

Čustva, čustveno procesiranje in vseživljenjski čustveni razvoj

Raziskovanje čustev in čustvenega procesiranja je bilo dolga leta potisnjeno na rob znanstvenega raziskovanja. Pojavi so se zdeli preveč subjektivni, da bi lahko postali predmet resne in objektivne znanstvene presoje. V zadnjih štiridesetih letih pa se je na tem področju zgodil velik preobrat. Po mnenju sodobnih raziskovalcev človekovega razvoja igrajo čustva ključno vlogo v človekovem razvoju in so pomembno vključena v raznolike izkušnje vsakdanjega življenja. Pričujoča knjiga poskuša predstaviti temeljna znanja s področja čustev, čustvenega procesiranja in vseživljenjskega čustvenega razvoja. Tako besedilo podrobno oriše pojmovanje čustev in čustveno procesiranje skozi zgodovino ter opredeli posamezne komponente čustvenih procesov. S pomočjo Greenspanove vseživljenjske teorije funkcionalnega čustvenega razvoja, drugih pomembnih teorij in nevropsihologije izpostavi ključne mejnike v razvoju čustvenega procesiranja v vseživljenjski perspektivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 200 str. ISBN 978-961-6844-36-9. 14 €.

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,265—276
 UDK: 27-1-537
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 09/2016

Mari Jože Osredkar

Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa

Povzetek: Izhodišče našega razmišljanja je spoznanje, da je darovanje rdeča nit bibličnega besedila. Od prvih strani Svetega pisma pa do konca Nove zaveze je navzoče darovanje. Toda iz poročil o darovanju posameznikov ali izraelskega naroda lahko razberemo pomemben razvoj razumevanja darovanja. Predvsem v Jezusovem nauku je opredelitev darovanja nekaj popolnoma različnega od darovanja v Stari zavezi. Pa vendar imajo vsa darovanja v Svetem pismu nekaj skupnega: odpoved! V prispevku bomo pokazali, da je odpoved bistveni del odnosov, v katerih se najdemo ljudje v medsebojnem komuniciranju, in odnosa, v katerem smo ljudje v komunikaciji z Bogom. Odpoved je namreč konstitutivni element vsakega odnosa, tudi vere. Brez odpovedi ni medčloveškega odnosa in ne vere v Boga. Zato je tudi darovanje zelo pomemben religijski element.

Ključne besede: darovanje, Sveto pismo, odnos, vera, religija

Abstract: Sacrifice in Relationship

The point of departure of our thinking in this presentation is that sacrifice is present in all biblical texts from Genesis through the New Testament. Highlighted in these texts are the sacrifices of individuals or of the nation of Israel and considered as a whole point to the continuous development of the meaning of sacrifice. Especially in the teachings of Jesus, sacrifice takes on a completely different meaning from sacrifice found in the Old Testament. Yet examples of sacrifice in the Bible have something in common: renunciation! In this paper we will show that renunciation is an essential part of any relationship in which individuals find themselves in mutual communication or dialogue and of the particular relationship in which people find themselves in communication with God. Renunciation is in fact a constitutive element of every relationship, even religion. Without renouncing oneself, there can be no relationships between two individuals nor a faith relationship with God. Sacrifice, we conclude, is a most important element of religion.

Keywords: sacrifice, renunciation, the Bible, attitude, faith, religion

Beseda *sacrifice*, ki se v slovenski teološki terminologiji uporablja kot tujka iz angleškega jezika, izhaja iz latinščine. Latinska beseda »sacrificare« je sestavljena iz »sacrum facere«, to pa pomeni: storiti sveto dejanje. »Bodite torej sveti, ker sem jaz svet!« (3 Mz 11,45), pravi Jahve Izraelcem. Etimološki pomen angleške besede *sacrifice* naj bi torej bil: »storiti dejanje, ki človeka približa Bogu, ki človeka stori Bogu ljubega«.

V našem prispevku bomo izraz *sacrifice* prevajali kot »darovanje«, čeprav v slovenskih besedilih avtorji velikokrat uporabljajo besedo »žrtvovanje«. Menimo, da je med besedama »darovanje« in »žrtvovanje« vsebinska razlika. Beseda »žrtev« izraža nasilje, nesvobodno darovanje, medtem ko vsebuje izraz »dar« širši pomen. Pomeni prostovoljno podaritev.

V vseh religijah v zgodovini človeštva najdemo darovanje kot izraz človekove spornosti, ponižnosti pred Bogom. Z darovanjem so se ljudje želeli odkupiti za svoje grehe, napake in ponovno pridobiti božjo naklonjenost oziroma odvrniti Boga od namena, da bi jih za grehe kaznoval. Kjerkoli arheologi najdejo ostanke oltarjev, takšnih ali drugačnih, lahko potrdijo dejstvo o religiozni držbi ljudstev, ki so tam živela. Če imamo dokaz o darovanju, vemo, da je bilo ljudstvo religiozno. Beseda *sacrifice* – darovanje – zavzema središčno mesto tudi v Svetem pismu, v Stari in v Novi zavezi.

1. Darovanje v Stari zavezi

Že v četrtem poglavju Prve Mojzesove knjige najdemo poročilo o darovanju Adamovih sinov: »Ko je preteklo nekaj časa, je Kajn daroval Gospodu daritev od sadov zemlje.« (1 Mz 4,3) »Tudi Abel je daroval od prvencev svoje drobnice in njihove tolišče.« (v. 4) Iz besedila ni popolnoma jasno, za kateri čas veljajo besede, bogoslužje ni določeno. Po vsej verjetnosti ta daritev izraža zahvalo in priporočilo za božje varstvo. Nadaljevanje zgodbe nas v tem trenutku ne zanima. Vsak od Adamovih sinov je Bogu daroval sadove svojega dela. Poljedelec od sadov zemlje, živinorejec od svoje drobnice. Lahko bi rekli, da sta živela vsak v svoji kulturi, od katere sta bila odvisna oblika in obred daritve. Enako je neka druga kultura vplivala na Abrahamovo daritev, ki jo opisuje Prva Mojzesova knjiga v dvaindvajsetem poglavju. Tu se zgrozimo ob Abrahamovi pripravljenosti, da Bogu daruje svojega sina Izaka: »Prišla sta na kraj, o katerem mu je Bog rekel. Tam je Abraham sezidal oltar in razložil drva. Zvezal je svojega sina Izaka in ga položil na oltar na drva. Potem je Abraham iztegnil svojo roko in vzel nož, da bi zaklal svojega sina.« (1 Mz 22,9–10)

Ta pripoved se uradno imenuje »Abrahamova daritev sina Izaka« in eksegeti svetopisemskega besedila pogosto izpostavljajo božje posredovanje: »Tedaj mu je zaklinal Gospodov angel iz nebes in rekel: ›Abraham, Abraham!‹ Rekel je: ›Tukaj sem.‹ In je rekel: ›Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stōri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.‹ Abraham je povzdignil oči in pogledal, in glej, za njim je bil oven, ki se je z rogovi zapletel v grmovje. Abraham je torej šel in vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina.« (vv. 11–13). Iz božje prepričitve darovanja sina eksegeti sklepajo na prenehanje človeških žrtev. Vendar jih bomo v bibličnem besedilu še srečali, na primer v Knjigi sodnikov, ki nam pripoveduje, kako je Jefte dejansko daroval svojo ljubljeno hčer Bogu v zahvalo (Sod 11,29–40). Eksegeti govorijo tudi o Abrahamovi veri, o njegovem zaupanju in popolnem predajanju in podrejanju božji volji; za nekatere pa je to predpodoba Kristusove daritve na križu (Lafon 1996, 15–21).

Abraham naj bi Bogu daroval to, kar mu je bilo najdražje, kar je bilo temelj upanja za njegovo potomstvo. Postava je resda daritve ljudi prepovedovala, kakor beremo v Tretji Mojzesovi knjigi: »Ne dajaj nobenega od svojih potomcev v daritev Molohu in ne skrni imena svojega Boga; jaz sem Gospod.« (3Mz 18,21) Prav tako piše v Peti Mojzesovi knjigi: »Ko bo Gospod, tvoj Bog, pred teboj pokončal narode, v katerih deželo greš, da jih razlastiš, in ko jih razlastiš in se naseliš v njihovi deželi, se varuj, da se ne daš ujeti, da bi jih posnemal, potem ko so bili pokončani pred teboj. Ne išči njihovih bogov in ne reci: ›Kako so ti narodi služili svojim bogovom? Tudi jaz bom tako delal.‹ Ne delaj tako Gospodu, svojemu Bogu, kajti vse, kar je Gospodu gnusoba, kar sovraži, delajo oni svojim bogovom; saj celó sinove in hčere v ognju sežigajo bogovom.« (5 Mz 12,31) Pa vendar Mojzesova postava predvideva odkup od zaobljube darovanja ljudi Bogu: »Gospod je spregovoril Mojzesu in rekel: »Govôri Izraelovim sinovom in jim reci: ›Kadar kdo izreče posebno zaobljubo Gospodu o dušah po tvoji oceni vrednosti, naj se moški od dvajsetega do šestdesetega leta ceni na petdeset srebrnih šeklov po teži svetiščnega šekla. Če pa je ženska, naj se ceni na trideset šeklov. Za tiste, ki so stari od pet do dvajset let, naj bo cenilna vrednost za moškega dvajset in za žensko deset šeklov. Pri tistih, ki so stari od enega meseca do pet let, naj bo cenilna vrednost za moške pet, za ženske pa tri srebrne šekle. Če je kdo star šestdeset let in čez, naj se ceni, če je moški, na petnajst, ženska pa na deset šeklov. Če je kdo prereven, da bi plačal cenilno vrednost, naj zaobljubljeno osebo postavijo pred duhovnika, da jo duhovnik oceni. Duhovnik naj pri cinitvi upošteva, koliko premore ta, ki se je zaobljubil.« (3 Mz 27)

Zaustavimo se nekoliko pri vprašanju, kako je mogoče, da je Bog zahteval tako »kruto« daritev od Abrahama.

2. Vera je prepoznavanje božje volje

Na vprašanje, kako je možno, da Bog zahteva daritve najdražjih, bomo najprej odgovorili ob uporabi dogmatične konstitucije drugega vatikanskega cerkvenega zbora o Božjem Razodetju [Dei Verbum], ki pravi, da je bilo svetopisemsko besedilo, takšno, kakršno lahko beremo danes, napisano s pomočjo dveh avtorjev. Prvi avtor je Bog, ki navdihuje, drugi je človek, ki prepozna božje navdihovanje in ga »ubesedi«. »Knjige stare in nove zaveze v celoti z vsemi njihovimi deli ima sveta mati Cerkev na temelju apostolskega verovanja za svete in kanonične, in sicer zaradi tega, ker so napisane po navdihnjenju Svetega Duha in imajo torej Boga za avtorja ter so kot takšne izročene Cerkvi. Pri sestavljanju svetih knjig je Bog izbral ljudi, ki jih je tako naravnaval, da so ob uporabi svojih sposobnosti in moči – na temelju njegovega delovanja v njih in po njih – kot resnični avtorji zapisali vse to, in samo to, kar je on hotel.« (BR 11)

Verjetno je popolnoma jasno, da je predvsem od drugega avtorja, človeka, odvisno, kako bo ubesedil to, česar ni bilo izraženo z besedami. Med nebom in zemljo ni telefonske linije in Bog ne pokliče vernika po mobitelu, da bi mu jasno in glasno povedal, kaj od njega želi. Božji nauk ni resnica, ki bi »padla z neba«. Tako božjo

podobo kakor božjo besedo človek lahko prepozna v vsakdanjem življenju in samo v njem jo lahko prepozna. Razodetje se namreč dogaja znotraj človeške kulture. Bog, ki presega vse, vstopi v prostor in v čas in spregovori prek pričevalcev. Ko prerok napiše: Tako govori vsemogočni Gospod, ne smemo misliti, da mu je Bog sporočilo poslal iz nebes po mobitelu ali internetni pošti. Ne smemo si zamišljati, da božja sporočila »padejo« z neba. (Lafon 1964, 24)

Prerok je božjo besedo prepoznal v človeški besedi. Zakaj je prav te besede prepoznal kot božje, je drugo vprašanje. V tem trenutku je pomembno poudariti, da je razodeta beseda tista, katere izvor je vernik prepoznal v Bogu. Ko govorimo o božjem razodetju v teološkem kontekstu, v bistvu povemo, v katerih človeških besedah je teolog prepoznal božji nagovor.

V osebi Jezusa Kristusa so nekateri njegovi sodobniki prepoznali Boga, drugi pa ne. Tisti, ki so v njem prepoznali božjega sina, so se imenovali kristjani, drugi, ki so v njem prepoznali le človeka, pa niso verovali vanj. Tudi danes v svetopisemskem besedilu kristjani prepoznavamo božjo besedo, drugi pa v njem vidijo le besedila judovske literature. Konec koncev so tudi cerkveni očetje v nekem trenutku zgodovine, ko so nameravali urediti vse zapise, ki so govorili o Kristusovem delovanju in o njegovem nauku, v nekaterih spisih prepoznali božjo besedo – ti spisi so danes del Svetega pisma –, v drugih pa niso prepoznali božje besede – danes jih imenujemo apokrifi. Tako muslimani prepoznavajo božjo besedo v koranskem tekstu, Judje v Tanaku, kristjani pa v Svetem pismu.

Razlika med vernim in nevernim človekom je v tem, da neverni dejstvo svojega bivanja pripisuje sosledju naključij ali potekov v naravi, vernik pa bo na začetku prepoznal božjo stvariteljsko moč. Človek iz dogodkov v zgodovini in v sedanjosti »izlušči« božje sporočilo. Model, ki temelji na notranjem doživetju, povečuje neposredno, notranje zaznavanje božje navzočnosti. V tem modelu so za razumevanje božje volje pomembne človekove izkušnje (Dulles 1969). Vse je odvisno od sposobnosti prepoznavanja oziroma sposobnosti razumevanja, razlaganja življenja. Isti dogodek si lahko vernik in nevernik različno razlagata. Ko šofer po hudi prometni nesreči nepoškodovan izstopi iz avtomobila, lahko kot vernik v tem dogodku prepozna božje posredovanje in reče: »Bog me je varoval in rešil!« Nevernik pa ne prepozna »božjega prsta« v tem dogodku in preprosto reče: »Imel sem srečo!« Vernik se vsako jutro Bogu zahvaljuje za podarjeni nov dan in po srečno prehojeni poti prepozna božje varstvo, nevernik pa tega ne prepozna. Vera je torej prepoznavanje božje besede v človeški besedi in božjega posredovanja v preprostih vsakdanjih dogodkih. Tako lahko tudi razumemo božje vabilo Abrahamu, naj mu daruje sina Izaka, pa tudi angelovo posredovanje, ki je preprečilo človeško žrtev.

Lahko rečemo, da teologija v bistvu ni veda o Bogu, temveč veda, ki govori o človekovem prepoznavanju božje podobe in o človekovem prepoznavanju božjih del v življenju. Namesto besede »prepoznavati« mnogokrat postavimo tudi glagol »iskati«. Tako lahko napišemo, da je vera nenehno iskanje Boga, iskanje božje podobe, iskanje božje volje! V iskanju božje volje pa obstaja razvoj. Individualno vernikovo iskanje Boga pozna evolucijo, kakor lahko razvoj zaznamo tudi na ravni religije.

3. Vera je (nenehno) iskanje Boga

Vera ni zgolj védenje o stvareh, ki se ne vidijo, temveč je najprej odnos. To je tisto, kar nas, osebe, mene, tebe in njega, povezuje med seboj. Vera je najprej odnos, ki ga razumemo kot iskanje partnerja oziroma prepoznavanje partnerja (Osredkar 2008, 64–67). Ljudje smo telesna in duhovna bitja. Duhovni svet tu razumemo kot svet odnosov, torej svet vezi, v katerih smo se v nekem trenutku znašli. Kot oseba sem začel obstajati takrat, ko me je nekdo poklical po imenu, ko me je nagovoril s »ti«. Takrat sem se rodil kot »jaz«. Svojo identiteto (in svoj obstoj) lahko ohranjam samo tako, da vedno znova iščem ta »ti«, ki me bo ponovno in ponovno nagovarjal in se bom v odnosu do njega lahko vedno znova rojeval kot »jaz«. Ljudje smo se kot osebe najprej znašli v medčloveških odnosih, v katerih se nagovarjamo in prepoznavamo drug drugega. Toda medčloveški odnos je človekovo prvo izkustvo presežnosti (Lafon 1982, 43). V odnosu do človeka namreč ne iščem le človeka, temveč v človeku prepoznavam še nekaj več. Lahko bi dejali, da v odnosu do človeka ljudje izkušamo odnos do nečesa presežnega. To pa imenujemo Bog. Zato v odnosu do človeka lahko prepoznamo odnos do Boga in zato v človeških besedah lahko prepoznamo božjo besedo.

Odnos je po svoji naravi spreminjajoč se. To pa je razlog, da »partnerja« v odnosu doživljamo vedno v novi luči, vedno drugačnega; tudi Boga in božjo voljo. Ker je torej vera odnos, Boga vsak trenutek doživljamo v drugačni luči, vedno kot nekaj novega, nekaj živega ... Izhodišče našega razmišljanja o iskanju Boga, bodisi v zgodovini človeštva bodisi v človekovem življenju, ni dejstvo, da človek obstaja in da tudi Bog obstaja, temveč dejstvo, da sta Bog in človek v odnosu. Bergson pravi: »Bog je Bitje, ki lahko vstopi v odnos z nami.« (Bergson 1959, 1180) In ker smo se znašli v odnosu do Boga, v tem odnosu iščemo vedno nekaj novega, vedno znova iščemo novo in jasnejšo božjo Besedo. Vernik torej ni človek, ki bi našel Boga, temveč je tisti, ki išče Boga oziroma božjo podobo. Kdor se zaustavi v tem iskanju in si želi za stalno »prisvojiti« neko določeno božjo podobo, zapade v malikovanje. Vernik prepozna Dei Verbum vse bolj zrelostno, vedno popolneje. Nikar pa si ne zamišljajmo, da je cilj iskanja Boga kopičenje informacij o Presežnem. Nikakor ne. Cilj vere ni »védenje« o Bogu. Njen cilj je ohranjanje, vedno prenavljanje odnosa z Bogom. Še bolje rečeno: vera je vedno novo rojevanje vernika (in božje podobe) v odnosu. Zato je vera odnos, ki se nenehno spreminja, ki zori. Tako zori tudi prepoznavanje božje volje.

4. Religija je skupno iskanje božje volje

Kot otroku se vsakomur zdi pametno nekaj, kar se mu zdi pozneje kot mladostniku nespametno in kar se mu zdi kot odraslemu neumno in škodljivo. Tako tudi verno ljudstvo v »otroškem« obdobju prepozna božjo voljo na način, ki ga v »mladosti« zavrže in ga v »zrelem« obdobju spozna za popolnoma napačnega. Evolucija prepoznavanja božje volje je od starozaveznega judovskega ljudstva do

Kristusa tako močno evidentna, da je ne moremo spregledati. Abraham je zagotovo čisto iskreno prepoznal božjo voljo, da Bogu v žgalno daritev daruje svojega sina. To je bila takratna navada izražanja ljubezni do Boga. Prav tako je tudi Mojzes iskreno prepoznal svojo dolžnost, da pokonča tiste, ki so zavrgli Boga. Danes bi rekli, da je to grozno in nerazumljivo ... Prepričani smo, da tega Bog od človeka zagotovo ne zahteva. Da, od nas, ljudi 21. stoletja, Bog tega ne zahteva. Od očakov pa je zahteval. Tako so njegovo voljo iskreno prepoznali. Danes pa jo krščanski nauk prepoznava veliko bolj »odraslo«. Podobno, kakor se nam zdi grozno, ko se spominjamo, kakšne neumnosti smo počeli, ko smo bili otroci ali mladostniki. Hvala Bogu, da smo odrasli in da vidimo življenje v drugačni luči kakor v mladosti. Hvala Bogu tudi, da je vera odnos, ki se spreminja, in da verniki v veri nenehno iščemo novo božje obličje in na novo prepoznavamo božjo voljo.

Da vera (posameznikovo iskanje Boga) postane religija, so potrebna tisočletja (zato propadejo vsi poskusi ustanavljanja religije kar čez noč). Prepoznavanje božje volje mora namreč zoreti in dozoreti v družbi (Lafon 1982, 97). Tako je tudi iz nauka »zob za zob, oko za oko« dozorela brezpogojna zapoved ljubezni do bližnjega. Kristus razkriva božjo voljo, ki nas vodi k preživetju, v tem, da odpustiš hudobnežu in mu delaš dobro (Mt 5,39). Apostol Pavel tudi opominja, naj Kristusovi učenci ne bodo kot »nedoletni otroci« (Gal 4,3).

Kristus ni prišel ukinit »niti pičice postave« (Mt 5,17). Zato starozavezno besedilo beremo, tako kakor je bilo napisano. Ne moremo »izbrisati«, »anulirati« naše preteklosti niti izničiti neumnosti in napak, ki smo jih v mladosti počeli. Zato je prebiranje Stare zaveze kakor ogledovanje slik iz otroštva in spominjanje našega vedenja in mišljenja iz preteklosti. To so naše korenine. Vsaka rastlina potrebuje korenine, da lahko požene steblo iz zemlje in cvet, ki ga občudujemo. Nihče ne občuduje korenin, ki so v »blatu«, temveč cvet. Tega pa ne bi bilo brez korenin. Tako tudi evangeljske zapovedi ljubezni ne bi bilo brez Mojzesovih in Jozuetovih pomorov. Beremo in se tega spominjamo, ampak to ni to, kar mi hočemo. Tudi ko se spomnimo svojega otroškega pobalinskega vedenja, si rečemo, da to ni to, kar hočemo v življenju doseči. Ampak prav otroško nezadovoljstvo je vernike nagnilo in spodbudilo k iskanju božje volje. Tako tudi Cerkev, teologi in preprosti verniki v nauku učiteljstva, ki ga izraža zbor škofov s papežem na čelu, sprejemajo avtentično razlago božje besede, posredovano v Svetem pismu (Mednarodna teološka komisija 2012, 38–44). Vsi udje Cerkve nato v učenju Cerkve prepoznajo božje razodetje.

Ko Martin Buber govori o prerokovem prepoznavanju božje volje, poudarja »navdušenost«, ki mora biti od vsega začetka prerokova značilnost. Toda ta navdušenost ni trenutno čustvo. Izvira iz prerokove polne predanosti Bogu in svojemu poslanstvu (Buber 1985). Tako tudi kristjani prepoznavamo božjo voljo v evangeljskem besedilu. Tudi Jezus od svojih učencev zahteva darovanje, popolno darovanje. Vendar ne darovanja sina ali hčere, temveč darovanje samega sebe. Svojim učencem je dejal: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.« (Mt 16,24) Prav tako v Markovem evangeliju: »Tedaj je poklical k sebi množico skupaj z učenci in jim rekel: ›Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.‹« (Mr 8,34) Tudi Luka izraža isto naroči-

lo: »Vsem pa je govoril: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.« (Lk 9,23) Ali: »Takó torej nihče izmed vas, ki se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec.« (Lk 14,33)

Če primerjamo božja naročila iz Stare in Nove zaveze, lahko hitro ugotovimo, da govorimo v obeh primerih o daru, ki mora biti neoporečen. V bistvu mora vernik darovati najboljše, kar ima. Pravzaprav se mora odpovedati najboljšemu, kar ima. Beseda »odpoved« je v evangelijskem besedilu izražena neposredno. Kakor vidimo, je v evangelijskem nauku poudarjen vidik darovanja kot odpoved. Če smo dejali, da se je vernik v Stari zavezi moral odpovedati temu, kar mu je bilo najdražje, gre Nova zaveza še korak dlje. Tu Jezus ne zahteva vernikove odpovedi svoji lastnini, dragim osebam, temveč samemu sebi.

Kakor smo prej posredovanje božjega razodetja razložili z glagolom »prepoznati«, lahko tudi v Novi zavezi – na popolnoma enak način – razumemo »božji klic«, ki ga prejmejo Bogu posvečene osebe, da se odpovedo »normalnemu« načinu življenja in se popolnoma izročijo na voljo cerkvenim predstojnikom. Fant, ki se čuti poklicanega v duhovniški poklic, ali dekle, ki jo Bog kliče v samostan, tega klica nista prejela prek telefona, temveč sta »poklicanost« prepoznala v neki človeški besedi ali v nekem dogodku svojega življenja. Ključni pomen za razumevanje božjega razodetja lahko torej tudi tu pripišemo pojmu »prepoznati«, ali še bolje: »prepoznavati«.

Razmišljali smo o vprašanju, zakaj je v Stari zavezi toliko »krutega« darovanja oziroma kako Bog razodeva človeku svojo voljo. Sedaj pa se zaustavimo še ob vprašanju, čemu Bog zahteva od človeka odpoved.

5. Čemu Bog zahteva odpoved?

Na vprašanje, čemu Bog zahteva odpoved sinu, hčeri oziroma samemu sebi, bomo odgovorili z opredelitvijo odpovedi v kontekstu teologije odnosov. Še prej pa moramo opredeliti življenje samo. Materialistična miselnost opredeljuje življenje kot rast in umiranje telesnih celic, teologija odnosov pa zagovarja, da živeti pomeni, biti v odnosu. Prepričana je, da ni bivanja zunaj odnosov. Pravzaprav lahko govorimo o vsem tem zato, ker v odnosih bivamo tudi sami oziroma ker smo se znašli v odnosu z nekom. S takšnim pojmovanjem življenja nam bo veliko jasnejša tudi opredelitev odpovedi v teološko-relacijski teoriji, ki zatrjuje, da je odpoved prostovoljno sprejemanje odsotnosti. Katere odsotnosti? Kakšne odsotnosti? Na ti dve vprašanji bomo odgovorili s predstavitev delovanja odnosa.

6. Odnos »deluje« na podlagi hkratne izmenjave navzočnosti in odsotnosti osebkov

Ljudje si pogosto zamišljajo, da je odnos zgolj bližina dveh osebkov ali zgolj bližina med dvema osebkom. V vsakdanji govorici ljudje velikokrat mislijo, da je odda-

ljenost med oseboma že znamenje konca odnosa. Naše prepričanje je drugačno. Odnos sestavljata dve dimenziji: navzočnost in odsotnost. Ti dve dimenziji v bistvu delujeta hkrati v odnosu med dvema oseboma. Hkratno delovanje in spreminjanje razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo dveh osebkov omogoča obstoj odnosa in osebkov, ki sta se v njem znašla. Kdor želi ostati v odnosu, mora sprejeti to izmenjavo. Brez nje ne bi mogli drug drugemu ne govoriti ne poslušati se. Če bi navzočnost odpravila odsotnost, bi bili istovetni drug z drugim; če pa bi odsotnost premagala navzočnost, bi se drug od drugega do skrajnosti oddaljili, tako da se ne bi ne poznali ne mogli komunicirati. Lahko torej rečemo, da sta si dve osebi v odnosu hkrati navzoči in odsotni. Navzočnost skrbi, da se zaradi različnosti ti osebi ne oddaljita popolnoma. Odsotnost pa onemogoča zlitje dveh oseb v eno. V bistvu sta ti dve dimenziji dve energiji med dvema oseboma: znašla sta se v odnosu, ki onemogočata zlitje obeh v eno bitje ali njun razmik v neskončnost. Bistvo odnosa je namreč različnost osebkov, ki sta se povezana v odnosu. Različnost lahko imenujemo odsotnost med oseboma in podobnost lahko imenujemo navzočnost osebkov. Istočasna podobnost in različnost osebkov omogočata odnos in hkrati dinamiko, spreminjanje odnosa. Istočasno delovanje navzočnosti in odsotnosti v odnosu je podobno tekmovanju v vlečenju vrvi. Najprej je močnejša prva skupina, nato druga in tako se izmenjuje premoč. Enako se tudi razmerje med navzočnostjo in odsotnostjo v odnosu spreminja. V nekem trenutku prevlada navzočnost nad odsotnostjo, pozneje odsotnost nad navzočnostjo. Med dimenzijama deluje alternanca. Znamenje, da sta se dve osebi znašli v odnosu, je torej nenehno spreminjanje razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo. Če si zadevo ponazorimo še z uporabo geometrije, potem si predstavljamo meter dolgo premico, na kateri je možno imeti neskončno aritmetičnih razmerij med dolžinama dveh premic, ki se vedno sestavita v meter dolgo premico: 50 : 50, 40 : 60, 80 : 20 ali 99 : 1 ali neskončno število možnih razmerij, če si zamislimo števila z nekaj decimalami ...

Odnos torej »deluje« zaradi dinamike med navzočnostjo in odsotnostjo, katerih razmerje se vsak trenutek spreminja. Prav to spreminjanje razmerja med obema dimenzijama pa omogoča, da je odnos živ, da deluje, da je vedno nov ali da je v odnosu »vedno nekaj novega«. Ta »živost« je tudi to, kar odnos med osebami razlikuje od posesivnosti, ki lahko nastopi med njimi. V odnosu se namreč znajdetta dva osebka, ki se zavedata, da jima je odnos podarjen, da nimata nikakršne zasluge, da sta se v njem znašla in da tudi drug drugega doživljata kot dar, podarjeni dar. Zato oba ostajata samostojna in svobodna, da ta dar sprejmeta ali zavrneta. Še drugače povedano, oba ostajata svobodna, da sprejmeta izmenjavo navzočnosti in odsotnosti v odnosu oziroma da se odpovesta zgolj navzočnosti drugega v odnosu in sprejemata tudi odsotnost v odnosu.

Ker si ljudje (zmotno) zamišljamo odnos zgolj kot navzočnost med dvema oseboma, je treba poudariti, da je za življenjskost odnosa nujno potrebna tudi odsotnost (razdalja) osebkov. V bistvu mora oseba sprejeti izmenjevanje navzočnosti in odsotnosti v odnosu. To pa doseže, ko se sprijazni tudi z odsotnostjo oziroma ko se je pripravljena odpovedati zgolj navzočnosti v odnosu med dvema osebko-

ma. Abraham se je sprijaznil z božjo voljo, da daruje sina Izaka. V bistvu se je odpovedal zgolj navzočnosti sina, ki ga je imel nadvse rad, in se je sprijaznil z dejstvom, da bo sin od takrat dalje odsoten. Ko se je odpovedal zgolj navzočnosti in sprejel tudi odsotnost, je v polnosti zaživel odnos z sinom. Če se Abraham ne bi bil zmožen odpovedati navzočnosti sina, potem bi to bilo znamenje, da med njima ni živega odnosa (odnosa, ki poraja življenje), temveč bi si Abraham lastil Izaka. Podobno razmišljamo o odnosu staršev do otrok. Rodijo jih zato, da jih bodo zapustili. Če se starši niso pripravljali odpovedati navzočnosti otrok, če jih torej ne pustijo oditi, je to znamenje, da imajo do njih posesivno vez. To pa ni odnos, ki omogoča življenje. In prav to je razlog, čemu Bog od človeka zahteva odpoved navzočnosti sina, hčere in celo samega sebe: da bi imeli življenje in da bi ga imeli v polnosti. Samo odnos, torej vez, v kateri sta se osebka pripravljena odpovedati navzočnosti drugega, omogoča življenje. V nasprotnem primeru, kadar se osebka nista pripravljena odpovedati navzočnosti drugega, postane vez posesivna. Takšna vez zahteva zgolj navzočnost, ki pa ne more omogočati življenja, ker v njej ni dinamike izmenjave navzočnosti in odsotnosti. Odnos, v katerem se dimenziji izmenjujeta, pa omogoča življenje. Zaradi nenehnega spreminjanja razmerja med dimenzijama se osebka vedno znova rojevata oziroma ker se odnos nenehno spreminja, se tudi onadva lahko nenehno spreminjata. Vse to zaradi odpovedi nenehni navzočnosti osebka v odnosu. To je tudi razlog, čemu Bog zahteva od človeka odpoved oziroma daritev tistega, kar mu je najdražje.

7. Posesivna vez ne omogoča življenja

Posesivna vez se bistveno razlikuje od odnosa. Pri posesivnosti si osebek izbere objekt in si ga prisvoji. Na relaciji osebek – objekt lahko zaznamo samo dimenzijo navzočnosti oziroma osebek zaznava dimenzijo odsotnosti kot anomalijo (krajo). Oseba, ki drugi osebi ne omogoča odsotnosti oziroma se ni zmožna odpovedati njeni navzočnosti, si jo namreč želi prilastiti. Da bi še bolje razumeli razliko med odnosom in posesivnostjo, si pogledjmo razliko med osebkom in objektom.

Objekt teži k stalnosti, nespremenljivosti, medtem ko je v naravi odnosa spreminjanje. Objekt je statičen, se ne spreminja. Zato ne more omogočiti življenja, ker je življenje spreminjanje. Odnos pa je dinamičen in se nenehno spreminja. Če si pomagamo s časovnimi enotami, lahko rečemo, da odnos ne ostane niti sekundo enak. Spreminjanje odnosa omogoča nenehna izmenjava navzočnosti in odsotnosti med osebkom. Zato lahko odnos nenehno poraja osebke. Življenje osebka je v bistvu njegovo vedno novo rojevanje: osebka, ki sta se znašla v odnosu, se z vsako spremembo razmerja med navzočnostjo in odsotnostjo vidita in spoznavata v novi luči.

Človek ima skušnjava, da bi vse stvari poznal in jih s tem tudi obvladoval oziroma imel v lasti. Sedaj lažje razumemo, zakaj lahko objekt poznamo, podrobno opišemo in si ga celo prilastimo. Objekt je namreč nespremenljiv (relativno). Odnos pa zaradi svojega nenehnega spreminjanja nikakor ne more postati »objekt« spoznanja, zato ga tudi obvladovati in si ga prilastiti ne moremo. Še več, ker odnos ni

objekt, o njem, v znanstvenem pomenu besede, niti povedati ne moremo nič. Tisti »ti«, ki sem ga izgovoril »včeraj«, namreč ni več enak temu »ti«, ki ga izgovarjam »danes« oziroma onemu »ti«, ki ga bom izgovoril »jutri«.

Kaj iz dveh posameznikov naredi partnerja? Bodisi prijatelja, bodisi ljubimca, bodisi zakonca? Nekaj, kar ju poveže in jima omogoči, da lahko drug drugemu rečeta »ti«. V bistvu lahko oseba reče »ti« samo nekomu, s katerim se (z)najde v odnosu. Torej lahko nekomu rečem: Rad te imam ali Ti si moj prijatelj šele takrat, ko se znajdem z njim v partnerskem odnosu. Šele ko ugotovim, da nekoga ljubim, šele v ljubezni mu lahko rečem: Rad te imam. In ko mu to rečem, postanem ljubimec. Najprej je bila med partnerjema ljubezen, šele nato sta lahko drug drugemu izrekla: Rad te imam; ljubezen – neka vez med njima – je iz njiju naredila ljubimca. Torej ne govorimo o »izbiri« partnerja. Partner je v vsakem primeru podarjen. In to takrat, ko se subjekt znajde z njim »povezan«.

Da med partnerjema ostane ljubezen in da ostaneta ljubimca, morata oba sprejeti temeljno zakonitost odnosa: spreminjanje. Izmenjavanje navzočnosti in odsotnosti v partnerskem odnosu pomeni medsebojno hkratno delovanje težnje po bližini (imenujemo jo pripadnost) in težnje po oddaljenosti (samostojnost). Alternanca pripadnosti in samostojnosti v partnerskem odnosu pomeni, da sta si partnerja nekaj časa blizu, da se razumeta, nato pa pride obdobje oddaljenosti, ki ga bo spet nadomestila navzočnost. Odnos je namreč kakor sinusna krivulja: navzočnost in odsotnost se izmenjujeta. V kakšnem razmerju sta navzočnost in odsotnost, narekuje kvaliteto odnosa. Ker se »razdalja« med partnerjema spreminja, se oba vidita vedno v novi luči. Zato oba vedno znova prihajata do spoznanja: spreminjaš se! Ni več tako, kakor je bilo med nama! Seveda, zdi se, da se oba spreminjata; v bistvu pa se spreminja odnos in se bo še spreminjal. To pa nikakor ni razlog za uničenje odnosa. Eden od glavnih razlogov za »krizo« je prav nepoznanje te temeljne zakonitosti odnosa. Popolnoma normalno je, da partner partnerja »v vsakdanjem delavniku« ne bo prepoznaval vedno takšnega, kakor ga je na »medenih tednih«. Da bi odnosi lahko delovali, se morajo v njih subjekti vedno na novo spoznavati, ali bolje rečeno, vedno na novo iskati. Biti v odnosu pomeni torej, iskati partnerja. To pomeni, vedno na novo ga spoznavati, dopuščati njegovo različnost in njegovo zmožnost spreminjanja.

Enako lahko razumemo vernikov odnos do Boga, ki se tudi spreminja ... Kaj pomeni verovati v Boga? To, da ga nenehno spoznavamo v drugi luči, zaradi alternance navzočnosti in odsotnosti v odnosu z njim. Vsekakor, vedno na novo prepoznavamo Boga. Danes ga prepoznavamo v osebi Jezusa Kristusa, jutri ga bomo lahko prepoznali v klošarju, revežu ... Iz tega razloga mora človek vedno znova spreminjati božjo podobo v svoji zavesti. Vedno znova mora iskati Boga, drugačno božjo podobo. Iskati takšno božjo podobo, ki ga bo motivirala. Če hoče vero ohraniti, mora spreminjati podobo partnerja v odnosu do Boga. Če bi se nekje zaustavil, bi to pomenilo smrt odnosa, konec verovanja. Ustaviti se v iskanju božje podobe pomeni, ustvariti si malika in verovanje se spremeni v malikovanje. Malik zaustavlja pogled pri sebi, od človeka ničesar ne zahteva. Malik mora služiti, človek mu gospoduje; mora ubogati, medtem ko božja podoba ne zaustavlja tvojega po-

gleda na samem sebi, ampak ga pošilja naprej. Ampak: kaj pomeni, ustaviti se v iskanju Boga? Pomeni. ne odpovedati se dimenziji navzočnosti v veri! Pomeni, zahtevati zgolj navzočnost; to pa je prilaščanje oziroma malikovanje.

Kajti biti v odnosu pomeni, sprejemati izmenjavo navzočnosti in odsotnosti med osebkoma; v odnosu je vedno nekaj novega, nekaj živega. Zato pravimo, da je vera, če je res odnos, nenehno iskanje božje podobe. Vernik je tisti, ki išče božjo podobo. Tisti, ki pa reče, da jo je našel, je malikovalec, ker si domišlja, da mu je Bog nenehno prisoten, in ga več ne išče. Samo odpoved »zgolj navzočnosti« in sprejemanje izmenjave navzočnosti in odsotnosti med vernikom in Bogom v veri omogočata nenehno iskanje Boga. Cilj vere ni spoznanje Boga. Cilj vere je ohranjanje, nenehno prenavljanje odnosa z Bogom. Še bolje rečeno, vera je vedno novo rojevanje vernika (in božje podobe) v odnosu do Boga.

8. Odpoved omogoča življenje

Ugotovili smo, da odnos zaradi dinamike navzočnosti in odsotnosti med partnerjema rojeva in ohranja osebkke. Torej odnos omogoča življenje. Ko Kristus vabi učence, naj se odpovedo samemu sebi, v bistvu vabi k odpovedi »zgolj navzočnosti« drugega oziroma vabi k sprejetju izmenjave navzočnosti in odsotnosti v odnosu; to pa je težko oziroma to je tisto, lahko imenujemo križ. Veliko lažje je namreč imeti nekaj, kar se ne spreminja, predmet ali osebo, kakor pa biti v odnosu z »nekom«, ki ga moraš vedno znova spoznavati, vedno znova iskati. Predvsem takrat, ko odsotnost prevlada nad navzočnostjo, je težko ohraniti odnos. V praksi se to pokaže: človek sprejme dejstvo, da bo draga oseba, ki mu je danes blizu, jutri odšla oziroma da je ne bo več v njegovi bližini. To pa pomeni odpoved želji po prilaščanju drugega; odpoved želji po »zgolj navzočnosti« v odnosu do drugega. Ta »odhod drugega« lahko razumemo tudi v tem smislu, da se drugi spreminja. Kakor smo že zapisali: »ti«, ki ga izgovorim danes, ni enak tistemu »ti«, ki sem ga izgovoril včeraj, in tudi ne onemu »ti«, ki ga bom izgovoril jutri. Sprejeti drugega kot osebo v odnosu pomeni, dovoljevati njegovo spreminjanje oziroma dopuščati odhod tega »ti«, ki ga poznam danes. To ne pomeni, da se osebi zgolj prilagajata druga drugi, temveč da se sprejemata v različnosti in da sprejemata spreminjanje odnosa. To pomeni, da si morata iz dneva v dan prizadevati za sprejemanje drugega. In prav v tem se uresničujeta, ker se le tako ohranja odnos oziroma se tako v odnosu drug za drugega vedno znova, vsak trenutek, rojevata.

V svetopisemski judovsko-krščanski tradiciji je darovanje bistveno povezano z odpovedjo. Sedaj lahko jasno napišemo: če hoče imeti človek življenje v polnosti – in živeti pomeni, biti v odnosu –, se mora odpovedati »zgolj navzočnosti« v odnosu do drugega. To pomeni, da se odpoveduje vezi prilaščanja, tako da sprejme alternanco navzočnosti in odsotnosti v odnosu do drugega. Samo takšno delovanje odnosa lahko onemogoči posesivnost partnerjev. Posesivna zveza se od partnerskega odnosa razlikuje po tem, da ne vsebuje odločitve za sprejemanje partnerjevega spreminjanja. »Imeti« zreducira partnerja na nivo objekta, ki se ne sme

spreminjati. To pa pomeni obvladovanje, ki onemogoča uresničevanje. Posesivnost med osebkoma pomeni smrt odnosa, ker »imaš« lahko le objekte, v odnosu pa »si«. Posesivnost je težnja po nespremenljivosti (From 1985, 77–96), s tem pa ubiješ odnos in osebek zreduciraš na raven objekta. To se zgodi, če se partnerja ne zavedata, da odnos ni samo pripadnost, temveč tudi samostojnost, da odnos ni le navzočnost, je tudi odsotnost. Takšna drža privede do uničenja partnerskega odnosa. Odnos je polje uresničevanja posameznika, kadar partnerja sprejemata obe dimenziji odnosa.

Postaja nam jasno, zakaj ima odpoved v človekovem življenju zelo pomembno mesto oziroma da je nujno potrebna za človekovo preživetje. Odpoved omogoča odnos. Odpoved je nujno potrebna za ohranjanje odnosa – odpoved sebi – odpoved svoji želji, da bi si drugega prilastil.

Pri Abrahamovem darovanju lahko govorimo o nasprotju med spoštovati božjo voljo in vztrajanjem pri želji po potomstvu, kolikor je zvezd na nebu ali peska ob morski obali. Ti dve možnosti si nasprotujeta: darovati ali zadržati Abrahamovega sina. Če bo Abraham daroval svojega lastnega sina, se bo oče vere moral odpovedati svojemu potomstvu. Če pa bo zavrnil darovanje, se bo zaprl sam vase, v svoj lastni egoizem. Abraham se je bil pripravil odpovedati svojim hrepenejem in svojemu potomstvu; bil je pripravljen sprejeti svojo lastno smrt in se tako odpovedati želji po prilaščanju, da bi se lahko podredil volji Drugega. Dovolil je, da je Bog drugačen, kakor si ga je do tedaj zamišljal. Dopustil je, da Bog od njega zahteva nekaj drugega, kakor je predvideval. To mu je uspelo, ker se je bil pripravil odpovedati, ne le sinu, temveč svoji ideji Boga. Odpovedal se je malikovanju in postal oče vere. V bistvu se je odpovedal samemu sebi. In začel živeti v polnosti.

Krajšava

BR – Dogmatična konstitucija o božjem razodetju. V: *Koncilski odloki* 1980.

Reference

- Bergson, Henri.** 1959. *Œuvres, édition du centenaire*. Pariz: P.U.F.
- Buber, Martin.** 1985. *La fede dei profeti*. Monferato: Marietti.
- Dulles, Avery.** 1969. *Revelation theology*. New York: Herder and Herder.
- From, Erich.** 1985. *Umjeće ljubavi*. Zagreb: Naprijed.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Lafon, Guy.** 1964. *Essai sur la signification du salut*. Pariz: Cerf.
- . 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- . 1996. *Abraham ou l'invention de la foi*. Pariz: Seuil.
- Mednarodna teološka komisija.** 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. Ljubljana: Družina.
- Osredkar, Mari Jože.** 2008. *Il est important d'être ensemble*. Pariz: Editions franciscaines.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2, 277–292

UDK: 1Kierkegaard S.:27-538

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Bojan Žalec

Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje

Povzetek: Namen članka je, predstaviti Kierkegaardov pogled na žrtvovanje. Ker ga ni mogoče niti razumeti niti predstaviti brez poznavanja Kierkegaardovega pogleda na krščansko ljubezen (*Kjerlighed*), avtor strnjeno predstavi najpomembnejše značilnosti in prvine krščanske ljubezni, kakor jo je razumel Kierkegaard. S tem pa se nam že razkrije vrsta pomembnih spoznanj o njegovem razumevanju žrtvovanja. Kierkegaard je menil, da so izničenje pred Bogom, samoopoved, samozanikanje in žrtvovanje sestavni deli krščanskega življenja. Pravilno vodeno žrtvovanje je samo tisto, ki temelji na krščanski ljubezni, se pravi: tisto, kar ljudem pomaga, da ljubijo Boga, da postanejo podoba, ki jim jo je Bog namenil. Na tej podlagi je Kierkegaard zavračal »dramatično« žrtvovanje sebe ali drugih ljudi oziroma žrtvovanje, ki ima za posledico, da si ljudje pri tem »umažejo« roke. To je sprejemljivo le, če žrtvovanje izvajajo osebe v prav posebnem (spoznavnem) položaju, ki jim omogoča, da je njihovo ravnanje v skladu z božjim načrtom. To je v prvi vrsti Jezus, za njim pa apostoli in izvoljeni mučenci. Avtor navede nekatere znake, po katerih lahko spoznamo viteze vere in dejanja ljubezni, vendar je Kierkegaard opozarjal, da presoja, ali je nekaj dejanje ljubezni ali ne, nikoli ni popolnoma zanesljiva. Iz Kierkegaardove analize izhaja, da je samo žrtvovanje, ki izvira iz krščanske ljubezni, upravičeno. To pomeni, da so vsa druga žrtvovanja nesprejemljiva, saj izhajajo iz samoljubja v negativnem smislu, se pravi: iz malikovanja. V zadnjem delu članka so predstavljene nekatere možnosti plodne uporabe Kierkegaardovih dognanj: problem našega časa, ki preveč poudarja čustva, zanemarja pa dolžnosti; interpretacija skrajnega islamizma kot oblike slabega samoljubja oziroma malikovanja; pristop k problemoma paradoksa nedolžne žrtve in napačno vodenega samopreseganja, ki oba vključujeta problem instrumentaliziranja oziroma zlorabe žrtvovanja.

Gljučne besede: Kierkegaard, krščanska ljubezen, samoljubje, malikovanje, žrtvovanje, vitez vere, paradoks nedolžne žrtve, napačno vodeno samopreseganje

Abstract: **Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice**

The aim of the article is to present Kierkegaard's view on sacrifice. Since this view can't be neither presented nor understood without knowing Kierkegaard's view on Christian love (*Kjerlighed*), the author in a condensed way presents the most important characteristics and elements of Christian love as understood by Kierkegaard. Through this, many important *findings about his understanding*

of sacrifice are already disclosed. Kierkegaard thought that annihilation before God, self-renunciation, self-denial, and sacrifice are the integral parts of Christian life. The properly guided sacrifice is only the one which is founded upon Christian love, i.e. the one that helps people to love God, to become an image which God intended for them. On this ground Kierkegaard refused a »dramatic« sacrifice of oneself or other people and the sacrifice which results in some people getting »dirty« hands. This is acceptable only if the sacrifice is performed by persons who are in a very special epistemic position which enables them to act according to God's blueprint. This is in first line Jesus, after him apostles, and the chosen martyrs. The author alleges some signs which make possible for us to recognize the knights of faith and the acts of love, yet Kierkegaard warns us that the judgment about the acts being the works of love or not is never entirely reliable. It follows from Kierkegaard's analysis that only that sacrifice which originates in Christian love is justified. This means that all other sacrifices are not acceptable because they originate in self-appreciation, i.e. from idolatry. In the last part of the article some possibilities of a fruitful application of Kierkegaard's findings are presented: the problem of present time which stresses too much only emotions and neglects duties; an interpretation of radical Islamism as the form of self-appreciation and idolatry respectively; an approach to the problems of the paradox of the innocent victim and misguided self-transcendence which both include the problem of instrumentalising and misuse of sacrifice.

Key words: Kierkegaard, Christian love, self-appreciation, idolatry, sacrifice, knight of faith, paradox of the innocent victim, misguided self-transcendence

Namen članka je, predstaviti Kierkegaardov pogled na žrtvovanje, ki ga lahko razberemo iz njegovega opusa. Ta pogled je zelo kompleksen in od bralca zahteva nekatera zelo pretanjena razlikovanja, da si lahko ustvari skladno sliko o njem. Naš prikaz temelji predvsem na naslednjih Kierkegaardovih besedilih: *Strah in trepet, Dejanja ljubezni, Evangelij trpljenja in Etično-religiozni razpravi*.¹

Kierkegaardovega pojmovanja ljubezni in zapovedi oziroma dolžnosti, na katerem temelji naša predstavitev njegovega razumevanja žrtvovanja, je treba dojemati na podlagi njegovega krščanskega pojmovanja odnosnosti in eksistencialne komunikacije, v katerem razne oblike tesnobe igrajo ključno vlogo.² Po Kierkega-

¹ Prva razprava ima naslov »Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico?«, druga pa »O razliki med genijem in apostolom«. Za tematiko tega članka je vsekakor zelo relevantno tudi Kierkegaardovo delo *Z vidika mojega pisateljstva*, ki je bilo napisano »ob koncu poletja 1848, skupaj z *Boleznijo za smrt* in z *Vajami v krščanstvu* (Reparjeva op. 2, v: Kierkegaard 2012b, 122)«, v katerem Kierkegaard pojasnjuje svoje lastno delo in v tem okviru tudi svoje pojmovanje ljubezni in žrtvovanja.

² Predstavitev te podlage presega prostorski okvir tega članka in jo ta članek tudi predpostavlja, vendar pa naj bralca napotimo na nekatere relevantne publikacije. Od slovenskih avtorjev velja v tem pogledu najprej omeniti Primoža Reparja: 1998, 2009 (še posebno pog. »Eksistencialna komunikacija in ponovitev« (233 sl.), v katerem se ukvarja z odgovornostjo, in 2012a (še posebno pog. »Kategorija ljubezni kot odnos z drugim« (196 sl.)). Z odgovornostjo se v navezavi na Kierkegarda in na Ricoeurja ukvarja tudi Vodičar (2014a). Za pojasnitev Kierkegaardovega razumevanja jaza kot odnosa gl. Klun 2013.

ardu je po eni strani prava dolžnost samo tista dolžnost, ki izvira iz ljubezni do Boga. Po drugi strani pa je tudi ljubezen do Boga dolžnost. Zato lahko rečemo, da je ljubezen do Boga temeljna dolžnost, ki pa je človeški um več ne more utemeljiti, ampak jo mora sprejeti kot božjo zapoved. Zato je razumevanje pomena božje zapovedi³ pri Kierkegaardu ključno za razumevanje njegovega pojmovanja dolžnosti.

1. Prvine Kierkegaardovega pogleda, ki so relevantne za žrtvovanje

Da bi lahko pravilno dojeli Kierkegaardovo razumevanja žrtvovanja, se moramo najprej zavedati: po Kierkegaardu imamo eno samo dolžnost, ljubiti druge tako, kakor ljubimo sami sebe (Kierkegaard 2012a; Žalec 2013a). Ljubiti nekoga po Kierkegaardu pomeni, prizadevati si, da bo ljubljeni čim bolj ljubil Boga. To pomeni: prizadevamo si, da bo postal čim boljši človek. Merilo dobroti človeka je njegova ljubezen do Boga. Ljubezen do neke določne osebe je sredstvo, da ji pomagamo postati čim boljše oseba. Če kaj, potem lahko naša ljubezen pomaga osebi, da postane boljše oseba (Žalec 2014, 212). To je temeljna prvina podlage, na kateri je treba razumeti tudi Kierkegaardov pogled na žrtvovanje. Druga prvina je Kierkegaardovo stališče: naša edina naloga je to, da postanemo božja podoba. Ta trditev na neki način pove isto kakor zapoved, da moramo ljubiti svojega bližnjega tako kakor samega sebe.⁴ To izhodišče, da je naša edina naloga, postati božja podoba, to je: podoba, ki nam jo je Bog namenil, pa določa tudi pravilno razmerje med prednostno in neprednostno ljubeznijo ali krščansko ljubeznijo. Krščansko ljubezen Kierkegaard imenuje *Kjerlighed*.⁵ Po Kierkegaardu je merilo našega odnosa do drugih doseganje naše božje podobe. Če nas dajanje prednosti potrebam in željam drugih vodi proč od doseganja svoje lastne božje podobe, potem ne smemo dati prednost drugim, temveč »sebi«.⁶ Pot postajanja božja podoba je uresničeva-

Standardna referenca za različne vidike zapovedi, dolžnosti in obveznosti pri Kierkegaardu je Evans (2008; 2006). Interpretacijo Kierkegaarda, ki izrazito postavlja v ospredje pomen (ne)odzivanja človeka na božji klic, oblike izmikanja temu klicu in razloge za to izmikanje ter razne oblike tesnobe je predstavil ameriški krščanski teolog Charles K. Bellinger, ki razlaga Kierkegaarda na oseh odnosa človek – Bog, človek – človek (tematika posamičnik – množica) in na osi zorenja človekovega jaza (Bellinger 2001; 2008; 2010; Žalec 2013b; 2015b). Avtor novejše temeljite in večplastne obravnave dolžnosti pri Kierkegaardu je Mark A. Tietjen (2013): v kontekstu etične sfere (30; 40–41; 44), v odnosu do Boga (27; 44; 94), z vidika ljubezni do bližnjega (83; 118; 120–22; 148 (op. 21)). Za temo eksistencialne komunikacije je zelo relevanten tudi Kierkegaardov spis *Posamičnik*, s podnaslovom *Notici, ki zadevata moje pisateljstvo* (v Kierkegaard 2012b, 131–165). To delce je Kierkegaardova »samointerpretacija z vidika *dialektike* eksistencialne komunikacije, ki pomeni najostrejšo opredelitev njegovega pisateljstva« (Repar 2012b, 224).

- ³ Glede Kierkegaardovega stališča o pomenu spoštovanja božje zapovedi gl. tudi opombo 11 v tem članku.
- ⁴ Pri Kierkegaardu lahko zasledimo podoben fenomen kakor pri Kantu, ki je predložil štiri različne formulacije enega in istega kategoričnega imperativa. Za Kanta gl. Norman 1998, 75 sl. in Žalec 2010, 214.
- ⁵ Za podrobnejšo pojasnitev Kierkegaardovih izrazov za različne vrste ljubezni gl. Žalec 2014, 202–203.
- ⁶ V tem je »samoljubje« kristjana, o katerem govori Kierkegaard (2012, 25 sl.). »Ko na primer pravimo, da »moraš ljubiti bližnjega kakor samega sebe«, s tem predpostavljamo, da vsakdo najprej ljubi samega

nje božje volje, to pa pomeni brezpogojno poslušnost Bogu in ponižnost pred njim. V tem smislu je Abraham »dal prednost« sebi, predvsem pa Bogu, pred Izakom: Abraham lahko postane podoba, ki mu jo je Bog namenil samo, če brezpogojno izpolni božjo voljo. Primarna naloga vernika ni, da Boga razume (še več, pravi vernik ve, da Boga ne more v celoti razumeti), ampak da ga posluša in uresničuje njegovo voljo. Obenem pa veruje, da je to najboljše zanj in za vse. V tem smislu bi Abraham Izaku storil slabo, če ga ne bi daroval Bogu.⁷

Naslednji pomemben element je Kierkegaardov pogled na trpljenje.⁸ Po Kierkegaardovem mnenju sta potrebni dve prepričanji, predpostavki, da človek lahko nosi jarem trpljenja z lahkoto in celo z radostjo: 1. Trpljenje, ki ga prestajamo, smo si zaslužili oziroma je to način, da postajamo boljši ljudje. Trpljenje je »zdravilo«. 2. Bog me (nas) ljubi. Življenje brez trpljenja na tem svetu je morda teoretična možnost, praktično pa je nemogoče. Da ga človek lahko prenaša in je pri tem radosten, mora verovati, da je grešil, saj je to edino smiselno združljivo z vero, da ga Bog ljubi, in v tem kontekstu tudi dogma o izvirnem grehu dobi pravi pomen. Lahko uvidimo, da služi človekovi radosti. V tem smislu je treba razumeti tudi trpljenje, ki je del žrtvovanja ali darovanja. Prenašati ga moramo – kolikor je mogoče – z radostjo, da je to dobro. Seveda pa ne smemo sami siliti v trpljenje ali ga celo povzročati. Trpljenje, ki ni po božji volji, je slabo in se mu moramo izogibati. To velja tudi v pogledu mučeništva. Kakor je pojasnil Josef Pieper, je biti mučenec dar, ki ga ni možno izsiliti. Izsiljeno »mučeništvo« sploh ni mučeništvo, še več, je nekaj slabega, nekaj, kar ni v skladu z božjo voljo.⁹ Orisano stališče se lepo ujema s Kierkegaardovimi razmišljanji v razpravi *Mar se človek sme pustiti ubiti za resnico*, ki jih lahko razumemo kot njegovo poglobitev. Kierkegaard v njej predstavi analizo Jezusa oziroma apostola kot nekoga, ki se lahko pusti ubiti za resnico zato, ker je v prav posebnem odnosu z Bogom. Zaradi tega odnosa ni dvoma, da je njegovo žrtvovanje uresničevanje božje volje. Za navadnega kristjana pa je po Kierkegaardu primerno izogibanje žrtvovanju, ki zahteva, da si drugi »umažejo« roke. V tem smislu naj bo, po Kierkegaardovem mnenju, njegovo življenje nedramatično, življenje v otenkih sivega (Bellinger 2008, 122). To Kierkegaardovo stališče pomeni plodno izhodišče za pristop k tako imenovanemu paradoksu nedolžnosti

sebe. V tem je torej predpostavka krščanstva, ki se ne loteva stvari brez nekega temelja.« (25) Za podrobnejšo pojasnitev Kierkegaardovega razumevanja naše prioritete naloge, da moramo postati svoja lastna podoba, gl. Žalec 2014. Radikalni primer vernikovega »egoizma« je Abrahamovo darovanje Izaka (Kierkegaard 2005). Vendar moramo takoj dodati: kristjanov »egoizem« je v tem, da ima Boga raje od vseh in od vsega. To bomo podrobneje pojasnili v nadaljevanju članka.

⁷ Za dodatno osvetlitev Kierkegaardovega razumevanja pomena posameznikove vere za blaginjo drugih in za prebuditev nesebične ljubezni v človeku gl. Vodičar 2014b, 302–303.

⁸ Za podrobnejšo predstavitev tega pogleda gl. Kierkegaard 1993 in Žalec 2015b. Glej tudi Kierkegaard 2014.

⁹ Prim. Pieper 2000, 16–17. Pieper navaja besede sv. Ciprijana: »Naš nauk prepoveduje, da se kdo sam javi.« (n. d., 16) Pieper se ukvarja z mučeništvom (16 sl.) v sklopu obravnave kardinalne kreposti srčnosti. Srčnost je prevod za latinsko besedo *fortitudo*. Ta izraz lahko prevajamo tudi kot *trdnost duha* ali pa, v nekem določenem smislu, kot *pogum*. Kierkegaard bi se v bistvu brez dvoma strinjal s Pieperjem, vendar pa je po drugi strani svaril pred prikrižanjem strahopetnosti z izgovarjanjem na ponižnost: »Treba je namreč biti odkrit in ne prikazovati pomanjkanje poguma kot ponižnost, ko pa gre v resnici za samovšečnost, medtem ko je edini ponižni pogum pogum vere.« (Kierkegaard 2005, 99)

žrtve, to je, k problemu instrumentalizacije rabljev nedolžne žrtve. Ta instrumentalizacija se zgodi, ko nekoga drugega s tem, da stori zlo, žrtvujemo za svoje lastno dobro.¹⁰ Toda ali je lahko žrtvovanje nekoga za to, da nekdo drug postane boljši, moralno? Ali ni to protislovje? Kierkegaardov odgovor je, da lahko žrtvuje samo Bog sam oziroma človek kot izvrševalec njegove volje oziroma zapovedi. Človek ni gospodar žrtvovanja, ampak je to samo Bog. Človek, ki se postavi na mesto gospodarja žrtvovanja, je zapadel malikovanju. »Žrtvovanje« drugega, pa tudi sebe je oblika malikovanja, če ne temelji na božji zapovedi.¹¹ Pri malikovanju govorimo o tem, da nekaj, kar ni Bog, razglasimo za Boga. Pogost izvor malikovanja in nasilja je prepričanje, da sem sam žrtev, razglasitev samega sebe za žrtev. V Kierkegaardovem pogledu so elementi, ki nasprotujejo viktimizaciji samega sebe. V tem oziru velja izpostaviti dva: njegovo stališče o trpljenju in njegovo stališče, da tisti, ki ljubi, ne more biti žrtev, ampak je v resnici žrtev tisti, ki ne ljubi. Naslednji element, ki nasprotuje žrtvovanju drugega, je Kierkegaardov pogled na usmiljenje, ki ga je razvil v delu *Dejanja ljubezni* (399 sl.)¹². Usmiljenje je po Kierkegaardu pomembnejše od dobrodelnosti. Usmiljen je lahko tudi tisti, ki ne more dati ničesar. Nikoli ne smemo dopustiti, tudi če postanemo navadni berači, da nam svet vzame (še) usmiljenje. Ne nazadnje so pomembne prvine za vprašanje žrtvovanja pri Kierkegaardu še njegovo razumevanje ljubezni kot neskončnega dolga, krščanske samoopovedi in samozanikanja ter izničenja pred Bogom, ki so sestavni del njegovega pogleda na ljubezen. Tudi te topike je Kierkegaard najbolj natančno in poglobljeno obdelal v knjigi *Dejanja ljubezni*. Če povzamemo, so glavni stebri Kierkegaardovega pogleda na žrtvovanje njegova stališča o ljubezni, o pomenu zapovedi, o posebnem spoznavnem položaju Jezusa, apostolov in drugih izbranih mučencev in o trpljenju. Temelj temelja je njegovo razumevanje ljubezni, zato se mu bomo v nadaljevanju podrobneje posvetili. Svoje stališče o ljubezni je Kierkegaard najbolj podrobno predstavil v knjigi *Dejanja ljubezni*. Tudi naša predstavitev se bo opirala predvsem na to delo.

2. Bistvo krščanske ljubezni

Prvo, kar velja poudariti, je, da je po krščanstvu ljubezen zapoved. To je novost krščanstva. Ljubezen potemtakem ni nobeno čustvo, ki lahko pride in gre, ampak je dolžnost. V tem je njena trajnost. Drugič: ljubiti moramo vse enako, ves človeški rod. To pomeni, da ljubimo brez razlike sebe in vse druge ljudi. Po Kierkegaardu

¹⁰ Halbertal (2012, 34 sl.) navaja problem Judov kot morilcev Kristusa, na katere lahko gledamo kot na drugega grešnega kozla, poleg Jezusa Kristusa, ki so bili vpreženi v božji načrt. Seveda ne smemo pozabiti niti Rimljanov, vendar zaradi zgodovinskih posledic, zaradi preganjanja Judov in zaradi holokavsta, Halbertal izpostavlja predvsem Jude.

¹¹ Pomen človekovega spoštovanja božje zapovedi je vsekakor ena od prvin Kierkegaardovega pogleda, ki je ključna za pravilno razumevanja njegovega stališča o žrtvovanju. V nadaljevanju se ji bomo posvetili v razdelku o ljubezni. Za podrobnejšo obravnavo te teme gl. Evans 2008, Sloomweg 2009, Stern 2012.

¹² Če ni izrecno drugače navedeno, se številke v oklepajih v tem članku nanašajo na Kierkegaardovo delo *Dejanja ljubezni*.

je bogokletno reči, da ljubim kateregakoli človeka, sebe ali koga drugega, bolj kakor druge. Edini, ki ga kristjan ljubi bolj kakor druge, je Bog. Še več: Boga moramo ljubiti bolj kakor vse druge, Boga moramo imeti najraje. Kakor se izrazi Kierkegaard, Bog mora biti naša prva prioriteta (195). Zato je prva zapoved: Veruj v enega Boga in ga ljubi z vsem srcem, z vso dušo in z vsem umom. Druga pa je, da moramo ljubiti svojega bližnjega kakor samega sebe. Naš bližnji je po Kierkegaardu vsak človek. Iz tega popolnoma logično izhaja Kierkegaardova opredelitev ljubezni: ljubiti nekoga pomeni, pomagati mu, da bo ljubil Boga (142). To pomeni, da tudi nas ljubi tisti, ki nam pomaga, da bi čimbolj ljubili Boga. Po Kierkegaardu je ljubezen nasprotje nasilja (167) in jasno je, da zavrača vsakršno nasilno doseganje tega, da bo drugi ljubil Boga. Vsekakor je bil prepričan, da moramo resnico uresničevati na ljubeč način¹³. Vendar pa je krščanstvo po Kierkegaardu tudi »samoljubje« v smislu, da je za kristjana na temeljni ravni pomemben samo njegov odnos z Bogom, ki zahteva absolutno ponižnost oziroma pokornost. O tem nam priča pripoved o Abrahamovem darovanju Izaka. Abraham je v končni instanci upošteval samo Boga in je bil pripravljen darovati Izaka, kljub tesnobi¹⁴ in stiski, ki ju je zaradi tega preživljal. Takšno »samoljubje« ali »egoizem« je za Kierkegaarda nekaj pozitivnega, še več, to je bistvena prvina pravega krščanskega zadržanja.¹⁵ Dobro pa je zato, ker ima podlago v večnosti, ker temelji na stiku z večnostjo. Ta stik je potreben in zadosten pogoj za vse, kar je pravilno ali dobro. Po drugi strani pa so prav izguba stika z večnostjo, oglušelost za božji klic in morda celo njegovo zavračanje temeljni izvori zla (Žalec 2013b; 2015a). Temelj tega stika pa sta vera in ljubezen do Boga. Zato so besede apostola Pavla »Karkoli pa ne izvira iz vere, je greh« (Rim 14, 23) za Kierkegaardovo stališče središčnega pomena. Vsakršno zadržanje, ki daje čemurkoli prednost pred Bogom, je oblika slabega samoljubja, takšno samoljubje pa je jedro malikovanja, ki vedno znova poraja zločine grozljivih razsežnosti. Tu velja opozoriti na Kierkegaardovo razlikovanje med krščansko ljubeznijo na eni strani in prednostno ljubeznijo na drugi. Kierkegaard ne nasprotuje prednostni ljubezni. Opozarja pa, da je vsaka prednostna ljubezen, ki ne temelji na krščanski ljubezni, zgolj oblika samoljubja, ki krši temeljno krščansko zapoved, da moraš ljubiti. Vsaka prednostna ljubezen, če naj bo pravilna, mora narediti prostor za krščansko ljubezen. Mi lahko ljubimo zakonskega partnerja, svoje otroke, starše, domovino itd., vendar samo na ta način, da jih ne ljubimo bolj kakor Boga.¹⁶ Kot radikalen zgled za to resnico lahko ponovno navedemo Abrahamovo darovanje Izaka. Ob tem se je treba zavedati, da so pravilen odnos do Boga po Kierkegaardu le absolutna poslušnost, pokornost in ponižnost. Bog je neskončno vzvišen nad človekom in mu ni dolžan polagati nobenih računov za to, kar je storila njegova

¹³ »Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus.« (Ef 4,15)

¹⁴ »Brez tesnobe Abraham ne bi bil, kar je.« (Kierkegaard 2005, 43; 41)

¹⁵ »Vera je po eni strani izraz najvišjega egoizma (da človek zaradi sebe stori kaj grozljivega), po drugi strani pa izraz najbolj absolutne predanosti, če tako ravna zaradi Boga. Vere same ni mogoče posredovati v občem; kajti s tem bi jo ukinili.« (Kierkegaard 2005, 97)

¹⁶ Pri tem se moramo ravnati po Jezusovih besedah o duhovnem »sorodstvu«, ki ni vezano na krvno vez, ampak na uresničevanje božje volje (Mt 12,46–50; Mr 3,31–35; Lk 8,19–21).

roka. Božja modrost neskončno prekaša vsako človeško pamet. Po drugi strani pa človek potrebuje božjo zapoved, če naj ravna prav. Sam tega ni zmožen. Samo ob upoštevanju božje zapovedi je zmožen preseči svoje samoljubje. Brez zapovedi se človeku lahko zdi, da ga je presegel, vendar pa je to le utvara (Slootweg 2009, 242–248). Zato je tudi še tako veliko »žrtvovanje« za drugega še vedno le golo samoljubje, če ne temelji na zadržanju, v katerem je Bog absolutna prioriteta. Če govorimo o žrtvovanju ljubimca za njegovo ljubljeno, brez katere ne more živeti, ker mu je ta ljubljena vse, potem je po Kierkegaardu to še vedno zgolj samoljubje. V vsakem ljubezenskem odnosu, ki ni naredil prostora za Boga, govorimo o samoljubju, o goli združitvi dveh samoljubij v eno. V pravi ljubezni je izbrisana meja med moje in tvoje, v samoljubni ljubezni pa ne. Tam meja še ostaja, tudi če v obliki najino/vaše ali naše/vaše. Prava ljubezen je samo tista, ki je dolžnost in ki temelji na ljubezni do Boga. Lahko rečemo, da je krščanska ljubezen, ki pomeni, da imamo Boga raje od vseh in od vsega, podstat vseh preostalih ljubezni, če so le prave (Žalec 2014, 209–210). To pomeni, da so vse ljubezni – kot prave ljubezni – zgolj pritike krščanske ljubezni, ki so od nje enostransko odvisne: šele ta ljubezen jih naredi za prave ljubezni in čim se od nje ločijo, prenehajo biti prave ljubezni, so samo še oblike samoljubja. Po drugi strani pa je krščanska ljubezen – kakor vsaka prava podstat – enostransko neodvisna od katerekoli svoje pritike. To seveda ne pomeni, da po Kierkegaardu oseba, ki zares ljubi, ne potrebuje tega, da bi ljubila druge ljudi, da lahko ljubi zgolj Boga, ki ga ne vidi, da pa ni njena dolžnost, ljubiti svoje bližnje, ki jih vidi. Ne, prav nasprotno. Vendar moramo ločiti med dvema stvarima: med temeljem krščanske ljubezni in razodevanjem krščanske ljubezni. Krščanska ljubezen se resda razodeva v naši ljubezni do bližnjih, ki jih vidimo, vendar pa ne temelji na tej ljubezni, ampak izvira iz naše ljubezni do Nevidnega. Kierkegaard zavrača tudi zadržanje, ki bi svojo ljubezen do Boga netilo iz svojega negativnega čustvovanja do ljudi. Takšno zadržanje je bogokletno, saj ponižuje Boga na golo sredstvo, na katero usmerjamo svojo potrebo po ljubezni.

Gornja razmišljanja pa so nas že privedla do naloge, da natančneje opredelimo, v čem je po Kierkegaardu krščanska samoodpoved, čemu se moramo pravzaprav odpovedati, če gojimo krščansko ljubezen in krščansko zadržanje. V tem oziru bomo v nadaljevanju pojasnili Kierkegaardove poglede na posledice, na katere mora računati tisti, ki ljubi po krščansko, in njegovi trditvi, da si tisti, ki ljubi, nalaga neskončni dolg in da je bistvo krščanstva pohujšanje. Začnimo s posledicami. Krščanska ljubezen ni v tem, da ustrezemo vsaki želji ljubljenega, ampak v tem, da mu pomagamo čimbolj ljubiti Boga. To pomeni, da mora kristjan ljubiti svojega bližnjega, tudi če ga zato prav tisti bližnji, katerega ljubi, sovraži. In to se pogosto tudi dogaja. Kierkegaard gre celo dlje, ko pravi: vsak, ki ljubi, se mora zavedati, da ga bodo zato sovražili. Svet sovraži ljubezen, je menil Kierkegaard. Da je to res, nam postane še bolj očitno, če se zavemo, da sta krščanstvo in krščanska ljubezen za svet pohujšanje in norost. In tako je po Kierkegaardu tudi prav. To se ujema z njegovim stališčem, da je ena največjih nevarnosti za krščanstvo navada. Menil je, da se moramo tega zavedati še posebno v »sedanjem« času, se pravi v njegovem času, ko je bilo krščanstvo vladajoča in uradna religija. Še posebno v takšnih raz-

merah je po Kierkegaardu treba poskrbeti, da krščanstvo ostane pohujšanje. »Skozi pohujšanje in spotiko (kot protistrup omami apologetike) se v človeku edino lahko prebudi krščanska zavest, ki spi v nas kot začarana deklica, da, edino tako lahko krščanstvo postane to, kar je.« (258–259) Iz zapisanega je razvidno, da jo bo vsak, ki bo oznanjal in gojil krščanstvo, v svetu slabo odnesel, gledano po svetnih merilih. Kierkegaard je trdil, da je treba ljudem to jasno in glasno povedati, če naj bodo krščansko oznanjevanje in pridige pristni, verodostojni in resni. Kristjan mora računati, da se bo žrtvoval za druge, za to, da bi drugi čimbolj ljubili Boga, za »zahvalo« pa ga bo svet sovražil, tako sedanjí kakor tudi poznejši. Nobene romantične slave v svetu ne bo deležen za svoje žrtvovanje. Pa vendar je njegova dolžnost, da se tako žrtvuje, in v tem smislu je žrtvovanje bistveni del vsakega krščanskega življenja. Krščanska samoodpoved je v tem, da se človek v svoji ljubezni do bližnjih žrtvuje, »nagrajen« pa je s tem, da ga ti bližnji sovražijo. Krščanska samoodpoved je v tem, da se svobodno odločiš delati dobro, čeprav vnaprej veš, da te bo svet za to pljuval, zametoval, izžvižgal, obsojal kot zločinca ... (252). Vzor krščanski samoodpovedi je samo Bog in samo nanj se lahko človek, ki se odpove samemu sebi, opre. Na svet nikakor ne more računati:

»Torej smo zgolj pri človeški samoodpovedi, če gremo v boj brez strahu in brez prizanašanja sebi ter izživamo nevarnost, ki bo prinesla zmagovalcu vse časti in občudovanje sodobnikov, samo da potegnemo meč. Ni težko videti, da taka samoodpoved nima nič opraviti z Bogom, ampak da ostane na pol poti, znotraj človeškega truda. Krščanska samoodpoved pa je, ko greš brez strahu in prizanašanja sebi v spopad, kjer ti tvoji sodobniki (bodisi zaslepljeni, zmedeni ali krivi) ne morejo ali nočejo priznati najmanjše časti in slave, in potemtakem rineš v dvojno nevarnost, saj te bodo, pogumnega junaka, v vsakem primeru pričakali žvižgi, naj si zmagal ali si bil premagan!« (253–254)

S tem smo do neke mere pojasnili odnos med ljubečim in svetom. Kakšen pa je odnos med ljubečim in Bogom? Omenili smo že, da je po Kierkegaardu pravičen odnos absolutna ponižnost pred Bogom. Človek mora pred Bogom doseči popolno samozanikanje, mora se popolnoma izničiti, postati mora »nič« pred Bogom. Šele takrat lahko postane njegovo orodje. Zgoraj smo omenili, da Kierkegaard svari pred navado. Prav tako pa svari tudi pred vsakršnim primerjanjem. To pride do izraza v razumevanju njegove izjave, da si vsakdo, kdor ljubi, naloži neskončen dolg (227 sl.).¹⁷ Pri tem se sklicuje na apostolove besede,¹⁸ naj ostanemo drug drugemu dolžniki in ljubezni (227). Ta Kierkegaardova izjava je nerazumljiva, če ne razumemo, da je ljubezen zadeva neskončnosti. Zato je v vsak odnos, ki je zares ljubezen, vključen Bog. Tisti, ki zares ljubi, se zaveda, da je njegov dolg ljubezni

¹⁷ »Oprta na dolžnost, s krščanskim pogledom na svet, ostaja ljubezen v dejanju in skozi dejanje neskončno zadolžena. Ljubiti pomeni nakopati si neskončen dolg.« (242–243) Ljubeči si želi ostati neskončno zadolžen (prav tam).

¹⁸ »Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen.« (Rim 13, 8) Vsi navedki iz Svetega pisma v tem članku so iz slovenskega standardnega prevoda, če ni izrecno navedeno drugače. Prevajalec del ljubezni, Andrej Capuder, je isti odlomek navedel takole: »Ne bodite nikomur dolžniki, razen v medsebojni ljubezni.« (227)

pravzaprav dolg do Boga in da je ta dolg neskončen. To je en vidik te izjave. Vendar pa moramo že ob tem vidiku biti previdni, saj so stvari zelo kompleksne. Ne smemo zapasti v kake poenostavitve pri razumevanju te izjave. Ena od njih je, da so darovi drugim ljudem pravzaprav darovi Bogu. Korban mojim staršem je dejansko korban Bogu. Kierkegaard opozarja, da je takšno prepričanje poenostavljanje in zmeta. Bog po eni strani ne potrebuje ničesar od nikogar. On ne potrebuje nikarkršnih darov od nas. Po drugi strani pa od nas zahteva vse, zahteva, da mu izročimo celega sebe, našo notranjost in našo zunanost, naša dejanja. Ljubiti pomeni, dati vse, vse »izgubiti«. Zato Kierkegaard predlaga naslednjo formulacijo »zapovedi« darovanja: »Daruj svojim bližnjim, vendar pri tem vedno misli na Boga.«

»Rad bi dokazal, da s svojim življenjem služiš Bogu? Glej nanj, a služi ljudem! Bog ni stranka v tvojem postopku v smislu, da bi nekaj zahteval zase. On zahteva vse. In ko mu prineseš vse, ti bo kar s prstom, da tako rečem, pokazal kraj, kjer mu moraš slediti. Kakor Bog ne zahteva ničesar zase, tako od tebe zahteva Vse. – Tako naj bi razumeli besede apostola, če hočemo ostati v resnici.« (209)

Drugi vidik poudarjanja neskončnosti ljubezni pa je, da je vsako primerjanje velik sovražnik ljubezni. Takoj ko se s kom primerjamo, koliko smo dali, darovali, žrtvovali, koliko ljubimo itd., naša ljubezen zastane ali celo kar izgine. Primerjanje in ljubezen nista združljiva. Primerjati pomeni preračunavati. Preračunljivost in ljubezen pa ne gresta skupaj. Zato se tisti, ki ljubi, zaveda, da je njegov dolg neskončen. To pomeni, da je ta dolg neprimerljiv, neizračunljiv, nedojemljiv, da ga ne moremo zaobseči z nobeno predstavo. Zato ljubezen ne more biti predmet primerjanja, računanja in preračunljivosti. Tisti, ki svoje darove primerja, jih šteje, jih daje na preračunljiv¹⁹ način, ne daje jih z ljubeznijo. Zato se samo v pravi ljubezni zares zabriše meja med tvojim in mojim in zato samo v ljubezni ostaneš brez vsega, saj je tvoj dolg neskončen. »Merila«, ko govorimo o ljubezni, so paradoksalna: »Ta, ki sprejema ljubezen, skoznjo priznava, da mu ljubljeni lahko v najmanjšem delu stori resnično več kakor vsi drugi s še tako velikimi žrtvami.« (235) Če je to ljubezen, je najmanjše delo ljubečega za ljubljenega neskončno večje od vseh možnih in dejanskih žrtvovanj drugih in za ljubečega so vsa žrtvovanja za ljubljenega neskončno majhna v primerjavi z dolgom, ki ga ima do njega. (235) Tisti, ki hoče gojiti ljubezen, mora priskrbeti in ohranяти njeno naravno okolje, njen naravni element. »Element ljubezni pa je neskončnost, neizčrpnost, neizmerljivost.« (234) Kaj pa lahko iztrga ljubezen njenemu elementu? To, da ljubezen postane naš predmet preračunavanja in primerjanja. To pomeni, da želimo bivati sami zase (237). Takrat izgubimo stik z večnostjo. Takrat pade puščica, ki leti – Kierkegaard jo primerja z ljubeznijo –, na tla. Razlog padca puščice je v tem, da se je hotela »pomuditi pri sami sebi«. (238) Najbolj pogubna je primerjava, primerjava je največja skušnjava. Tisti, ki ljubi, se mora na vso moč varovati kakršnekoli primerjave. Primerjava poniža neskončno v končno, višeredno v nižeredno. Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* govori o mladem kraljeviču, ki se želi pomešati med

¹⁹ Tudi Abraham v to, da mu bo Bog vrnil Izaka, po Kierkegaardovem mnenju ni verjel iz preračunljivosti, ampak »z močjo absurda, kajti tuja mu je bila sleherna človeška preračunljivost« (Kierkegaard 2005, 50).

Ljudstvo in bi se pokazalo, da je prvi med enakimi. Modri služabniki mu to odsvetujejo, ker s tem ne bo dosegel ničesar drugega kakor ponižanje svojega vzvišene-ga položaja. Vsaka primerjava že pomeni ponižanje, izgubo vzvišenosti. Nasprotno pa neskončni dolg »podvoji brezno neprimerljivosti«, neskončni dolg je tista dru-ga sila, ki poganja ljubezen dalje. (242)²⁰ Zato je Bog potreben »člen« v odnosu ljubezni, saj imamo samo na podlagi odnosa do Boga lahko neskončen dolg, samo tako lahko zagotavljamo naši ljubezni pogon in preprečujemo, da ne obstane. Zato krščanstvo po Kierkegaardu ni zanos, saj je zanos že trenutek, ko zastanemo. Na-sprotno: krščanstvo govori resno in z nekaj besedami pove tisto, kar je za človeško navdušenje popolnoma neuporabno. »Pove nam le, kaj je naša dolžnost, in s tem odvzame ljubezni vso pijanost trenutka, vso njeno vrtoglavost.« (244) V krščan-skem smislu ni človeka, ki bi v ljubezni dosegel tisto največ. Če opraviš eno dejanje, je pred tabo že druga naloga in tako v neskončnost. Ni trenutkov zastoja. Morda le v hipih zanosa, ko zmanjka poguma. Naloga krščanstva je, da poganja ljubezen, da »kroti ljubezen« (245), da jo »mojstri« (245). V krščanstvu je menico ljubezni Bog ljubeznivo vzel nase, »tisti, ki ljubi človeka, se je s tem neskončno zadolžil pri Bogu, ki postane skrbnik njegove človeške ljubezni. S tem smo izbili temelj sleher-ni primerjavi in ljubezen je našla svojega mojstra.« (245)

V skladu s prepričanjem, da je ljubeči neskončno zadolžen, je Kierkegaardovo zavračanje stališča tistih, ki trdijo, da bi oni že ljubili, a žal, ni nobenega človeka, ki bi bil vreden njihove ljubezni. Kierkegaard trdi: pravo krščansko zadržanje je to, da mi prinašamo ljubezen in tako naredimo druge »ljubeznive« (205) ali »vredne« ljubezni. Navede čudovito primer (206) o dveh umetnikih. Prvi pravi, da bi že naslikal obraze ljudi, a žal, vsi so pomanjkljivi in niso vredni njegovega čopiča. Dru-gi umetnik pa o sebi pove, da morda ni velik umetnik in da ni veliko potoval, a v svojem malem kraju še ni našel obraza, ki ne bi v njem videl vsaj kake zastrte ali skrivne lepote ali vsaj sledi te lepote. Zato lahko reče, da z veseljem opravlja svoj poklic, ne da bi si domišljal, kako velik umetnik je. Če ljubezni ni v nas, potem lah-ko obredemo vse celine in je ne bomo našli. Najprej moramo nositi ljubezen v sebi, da jo lahko prinašamo med druge in delamo druge »ljubeznive«. Tako je tudi z lepoto. Drugi slikar jo je imel v sebi, prvi pa ne. Zato mu ni pomagalo, da je obre-del ves svet, da bi jo našel. Kierkegaard je tako zapisal: »Če že govorimo o dolžno-sti, potem naša naloga ni, da si najdemo predmet, ki bo vreden ljubezni, pač pa da ob predmetu, ki nam je bil dan ali izvoljen, vztrajamo in ga vidimo vrednega ljubezni.« (208) Kakor smo deloma že opozorili, Kierkegaard svari pred zablodo, da bi se zato, ker ne ljubimo bližnjega, izgovarjali na gorečo ljubezen do Boga, »da ne bi na videz goreče, v resnici pa lažno ljubili Nevidnega« (208).

Kako lahko prepoznamo ljubezen, tistega, ki zares ljubi? Kierkegaard ugotavlja: tudi za ljubezen velja, da jo spoznamo po njenih sadovih. Ti njeni sadovi so de-ja-nja. Vendar pa tudi tedaj stvari niso prav preproste in enoznačne, saj Kierkegaard opozarja, da ni nobenega popolnoma zanesljivega sadu, to je, dejanja, ki bi doka-

²⁰ Že samo to, da je ljubezen zadeva neskončnosti, že samo to dejstvo žene ljubezen dalje. To, da ljubiti pomeni, biti neskončno zadolžen, pa pogon še podvoji (242).

zovalo, da je to ljubezen, saj je vedno pomembno, »kako«, to pa vključuje »zakaj« je bilo neko dejanje storjeno. Razlikovalna značilnost krščanske ljubezni je predvsem v tem, da »ima v sebi resnico večnosti« (13). Zato je krščanska ljubezen trajna, zato, kakor pravi Kierkegaard, krščanska ljubezen ne odcveti, ampak je. Zaradi svojega izvora v večnosti nas ljubezen dviga k naši neodvisnosti in nas varuje pred obupom (41). Če si obupan, to po Kierkegaardu pomeni, da si izgubil stik z večnostjo: »Kar te žene v obup, niso nezgode, temveč prekinjen stik z večnostjo, tu je trn obupa, ko se ne hraniš več iz večnega skozi popkovino svojega ›moraš! Obup ni v izgubi ljubljene bitja (kar je sicer lahko nesreča, bolečina in trpljenje), temveč v izgubi večnosti.« (57) Kako nas ljubezen iz Zapovedi obvaruje pred obupom?

»Kdo drug bi lahko premagal tak obup, če ne večnost, ki ti v trenutku, ko je ljubezen na tem, da se v nezgodi pogrezne v obup, priskoči na pomoč s svojim ›ti moraš? Od kod naj pride ta ukaz, če ne iz večnosti? Kadar nam v svetu postane nemogoče, da bi obdržali ljubljeno bitje, tedaj nam spregovori s svojim glasom: ›Ti moraš ljubiti,‹ kar pomeni, da večnost svojo ljubezen rešuje iz obupa tako, da jo naredi večno.« (57–58)²¹

Med značilnostmi krščanske ljubezni Kierkegaard izpostavlja še dve: ponotranjenost in vztrajnost. Po Kierkegaardu je ponotranjenost tisti moment ljubezni, zaradi katerega ljubezen teži k predanosti in žrtvi. V tem smislu je ponotranjenost enaka odpovedi oziroma samoodpovedi. Iz tega je razvidno, da krščanska ljubezen in življenje kristjana že po svojem bistvu vključujeta žrtvovanje. Posebnost ponotranjenosti oziroma krščanske samoodpovedi pa je: izhaja iz potrebe, da se človek obrne k Bogu (172). Zato tisti, ki ljubi v krščanskem smislu, za svojo ljubezen od sveta ne more pričakovati nobenega plačila, nobenih potrditev svojih žrtev in niti kančka hvaležnosti. Vendar je to po našem mnenju le ena plat, in če naj bo Kierkegaardov pogled na ljubezen, celostno gledano, skladen, potem bi moral Kierkegaard dodati: možno je, da bomo doživeli takšen negativni odnos od vseh; zagotovo od nekaterih, vendar pa verjetno ne od vseh. Kajti po drugi strani Kierkegaard trdi: ljubezen mora izhajati iz predpostavke, da je ljubezen povsod navzoča (285 sl.). Lahko je močno zastrta, zakrita, a tisti, ki ljubi, izhaja iz predpostavke, da je ljubezen v vsakem človeku. Druga značilnost krščanske ljubezni, vztrajnost (174 sl.), je paradokсна, je »čudež«. Kierkegaard jo razloži s primero človeka, ki po eni strani leži na smrtni postelji in se mu je pred očmi odvila vsa beda, kakor jo bo trpel do smrti, po drugi strani pa mora iti pokončno naprej. Ljubeči mora istočasno ležati zleknjen na smrtni postelji in hkrati pokončno hoditi naprej. To je prisrčnoba človeka, ki po krščansko ljubi. Kakšen paradoks, kakšen »čudež« je to, ugotavlja Kierkegaard.

Kierkegaardova obsežna analiza ljubezni izpostavlja še nekatere njene druge momente, kakor so na primer vest, spodbuda, ljubezen, tista, ki gradi, ljubezen vse verjame itd., vendar pa se jim v tem članku zaradi prostorske omejenosti ne

²¹ Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* pravi, da je nemogoče, da bi se ljudje sami lahko domislili, da je ljubezen zapoved. Po analogiji z Descartesovim dokazom na podlagi ideje o Bogu bi lahko tudi v tej Kierkegaardovi trditvi videli dokaz za obstoj Boga.

moremo posvetiti. Po drugi strani pa so to sorodni vidiki in značilnosti krščanske ljubezni, pogosto variacije na teme, ki smo se jih že dotaknili. Zato menimo, da si je bralec na podlagi povedanega že lahko ustvaril predstavo o bistvu krščanske ljubezni po Kierkegaardu; našo pojasnitev bomo torej počasi sklenili. To nalogo lahko dobro opravita dva navedka iz konca *Dejanj ljubezni*, ki strnjeno povzemata njegovo sporočilo o bistvu dejanja ljubezni in slavljenja ljubezni:

»Dejanje, ki je hvalnica ljubezni, se mora navzven izkazati v čisti nepreračunljivosti in požrtvovalnosti.

V zanikanju samega sebe najde človek moč, da postane zgolj orodje in se na znotraj izniči pred Bogom, a tudi navzven se ta drža kaže kot izničenje, kot služba na videz nekoristnega hlapca. Na znotraj ni važno, ali si nekaj ali nič, kot ti navzven postane zanemarljivo, ali pomeniš kaj ali nič: v resnici si postal nič – če si to postal pred Bogom in tega nikoli ne pozabi.« (458)

O drugem:

»Da bi prav slavili ljubezen, je torej potrebno dvoje: navznoter se je treba odreči samemu sebi, navzven pa se izkazati v *požrtvovalni nesebičnosti*. Če je kdo previden in ne hiti s hvalo ljubezni, naj ima na ustih tale odgovor, ko ga preizkušajo, ali ljubi ali ne: »O tej stvari nihče ne ve nič natančnega; možno je, da sta v človekovem dejanju skrita prevzetnost in napuh, skratka Slabo, možno pa je tudi, da iz njega govori ljubezen.« (469)

Ljubezen je skrivnost in mora ostati skrivnost. Samo tako ima lahko svojo moč, samo tako lahko ostane prava ljubezen. Vendarle pa so nekateri znaki, na podlagi katerih lahko razumno domnevamo, ali je ljubezen navzoča oziroma odsotna. Znački odsotnosti so: »Bridki posmeh, hladno razumarstvo, strupena ost nezaupanja, hlad in otopenost srca – taki so sadovi, ki kažejo, da ni bilo v njih sledu ljubezni.« (12)

3. Merila za prepoznavanje pravih vitezov vere

Vera in ljubezen sta tesno povezani.²² Samo »vitez vere«, kakor je bil na primer Abraham, lahko po Kierkegaardu deluje iz krščanske ljubezni. Vendar pa ravnanja vitezov vere sprožajo mnoga vprašanja in pomisleke. Eden od njih je: kako prepoznati, ko imamo dejanja, ki so v nasprotju z etiko, da so to pravi vitezi vere in ne manipulatorji, ali preprosto, blazneži oziroma norci? Iz Kierkegaardovih del lahko izluščimo štiri merila oziroma pokazatelje (Dreyfus 2008, 21): 1. Vitezi vere morajo biti svobodni. Ne morejo, na primer, dejati, da jih je resda groza nekaterih svo-

²² Vera in krščanska ljubezen sta po Kierkegaardu logično ekvivalentni in vzajemno odvisni (Žalec 2014, 209–210). Zato je logično, da tudi vera ni nekaj zgolj naravnega ali neposrednega: »Vera ni kaka estetična ganjenost, ampak daleč več; prav zato, ker jo predpostavi bridko odrekanje, ni neposredno nagnjenje srca, ampak paradoks bivanja.« (Kierkegaard 2005, 65) Bistvo vere je po Kierkegaardu v tem, da verjamemo z močjo absurda (64).

jih dejanj, a si ne morejo pomagati.²³ 2. Vitezi vere morajo imeti spoštljiv odnos do etičnega, tudi če ga kršijo oziroma teleološko suspendirajo. Vitezi vere bi radi ostali znotraj meja etičnega in vedo, da je lepo in prijetno pripadati občemu oziroma etičnemu. Zaradi svoje »transetične« usmerjenosti trpijo in doživljajo stisko in tesnobo in o njej kritično razmišljajo. Nekdo, ki je prepričan, da je nekaj več od drugih ljudi, da je superioren in da zato lahko krši etično, zagotovo ni vitez vere. »Kdor meni, da je biti posamičnik nekaj prijetnega, je lahko za vselej prepričan, da ni vitez vere; kajti samotne ptice in potujoči geniji niso ljudje vere.« (Kierkegaard 2005, 102) 3. Vitez vere se ne more upravičevati na podlagi neke nove etike, nekega novega občega, ki ga uveljavlja neka nova skupina. »Resnični vitez je vselej absolutno osamljen, lažni pa je vedno sektaš. Sektaštvo je poskus izstopiti z ozke steze paradoksa in poceni postati tragični junak.« (107) 4. Vsi pravi vitezi vere so prepričani, da je to, kar delajo, po eni strani nekaj najbolj zavrnega, po drugi strani pa nekaj najboljšega, kar so naredili v svojem življenju. Vsi suspendatorji etičnega so s stališča vsakdanje etike nori, blazni in se tega zavedajo. Zato njihovo existenco zaznamujejo duševno trpljenje, tesnoba in stiska²⁴ ter stalna tenzija, napetost, nemir. »Tragični junak ravna, kakor je treba, in počiva v občem, medtem ko viteza vere nenehno preganja nemir.« (106) Dreyfus takole razširi svoja opažanja o značilnostih viteza vere na kulturološko raven:

»Kierkegaard je bil prvi, ki je uvidel, da na Zahodu živimo v konfliktni družbi, ki jo prežemata dve protislovni razumevanji sveta in tega, kdo smo mi. Grki so razkrili univerzalno etično in spoštujemo ga kot naš najvišji smoter, saj nam omogoča, da osmislimo naša življenja. Toda judovsko-krščanska izkušnja je odprla možnost poklicanosti, da posameznik prekrši etično. Po eni strani se ne moremo odpovedati etičnemu in še vedno imeti svoje početje za smiselno, po drugi strani pa se prav tako ne moremo odpovedati naši brezpogojni zavezanosti in še vedno imeti *popolnoma smiselno življenje*. Ti dve zahtevi sta si popolnoma nasprotni. Vendar tega položaja ni treba obžalovati. Samo kultura, ki je konfliktna, tako kot je naša, ki spoštuje etično in hkrati kljub temu verjame, da se ljudje lahko preobrazijo v posameznike, je lahko resnično zgodovinska, to je, lahko korenito spremeni svoj pogled na to, kaj pomeni biti človek.« (Dreyfus 2008, 21–22)

4. Sklepni premislek: nauk Kierkegaardove analize ljubezni

V tem sklepnem razdelku bomo povzeli dosedanje ugotovitve o Kierkegaardovem pogledu na ljubezen in žrtvovanje in izvedli še nekatere posledice iz njegovih ugo-

²³ Dreyfus opozarja na naslednje Kierkegaardove besede: »V vsakem trenutku lahko Abraham odneha in vse obžaluje kot skušnjava.« (Kierkegaard 2005, 147)

²⁴ »Tu bi se nam spet lahko zazdelo, da je paradoks nekaj najlažjega in najprijetnejšega na svetu. Moram ponoviti, da kdor tako razmišlja ni vitez vere, kajti stiska in tesnoba sta edini privilegij vere, ki se ga da zamisliti, čeprav se, na splošno vzeto, tega niti ne da zamisliti, kajti ko bi se ga bilo dalo, bi s tem ukini paradoks.« (Kierkegaard 2005, 145)

toвитеv. Te posledice bomo samo orisali in predstavili v strnjeni obliki, zgolj toliko, da pokažemo: Kierkegaardova analiza ljubezni in žrtvovanja omogoča plodno izhodišče za njihovo podrobnejšo obravnavo. Povzemimo: Kierkegaard je menil, da so izničenje pred Bogom, samoodpoved in žrtvovanje sestavni del krščanskega življenja. Pravilno vodeno žrtvovanje je samo tisto, ki temelji na krščanski ljubezni, se pravi, tisto, ki ljudem pomaga, da bolj ljubijo Boga, da postanejo podoba, ki jim jo je Bog namenil. Na tej podlagi je Kierkegaard zavračal »dramatično« žrtvovanje sebe in drugih ali žrtvovanje, ki ima za posledico, da si ljudje pri tem »umažejo« roke. To je sprejemljivo le, če žrtvovanje izvajajo osebe v prav posebnem (spoznavnem) položaju, ki jim omogoča, da je njihovo ravnanje v skladu z božjim načrtom. To je v prvi vrsti Jezus, za njim pa apostoli in izvoljeni mučenci. Navedli smo nekatere znake, po katerih lahko spoznamo viteze vere in dejanja ljubezni, vendar Kierkegaard opozarja, da presoja, ali je to dejanje ljubezni ali ne, nikoli ni popolnoma zanesljiva.

Iz Kierkegaardove analize izhaja, da je samo žrtvovanje, ki izhaja iz krščanske ljubezni, upravičeno. To pomeni, da so vsa druga žrtvovanja nepravilna, saj izhajajo iz samoljubja, se pravi, iz malikovanja, kajti vsako samoljubje je že oblika malikovanja in vsako malikovanje je pravzaprav neka oblika samoljubja. Ozrmo se s teh izhodišč na sodobno situacijo, na primer na nasilje skrajnih islamistov. Tisti, ki ga izvajajo, pravijo, da imajo mandat Boga. Sami dvomimo o tem. Temeljni razlog za to je, da so njihova dejanja v nasprotju z Jezusovim naukom, ki nasprotuje ubijanju ljudi zgolj zato, ker niso »naše« vere ali ker je nočejo sprejeti. Poleg tega nam številni poznavalci islama zagotavljajo, da Bog islama ni takšen, kakor ga prikazujejo skrajni islamisti (Sa'ūd 2002), to pa je še dodatni razlog v prid domnevi, da je »bog« islamskih skrajnežev malik. In končno, lahko navedemo razlago, zakaj skrajni islamisti izvajajo svoje nasilje. Če je njihova dejavnost v nasprotju z ljubeznijo, kakor jo predstavlja Jezus, potem je njihov »bog« malik, se pravi, njihova lastna stvaritev.²⁵ Izkušnja nas uči, da je malik, ki je ustvarjen na podlagi frustracij in prepričanja, da »sem« žrtev, »bog«, ki zahteva nasilje in kri. (Bellinger 2008, še posebej pog. 6 in 7 (119–140))

Drugi nauk lahko potegnemo iz Kierkegaardove analize ljubezni kot zapovedi oziroma dolžnosti, ki je ne smemo zamenjevati z neposredno ljubeznijo kot golim čustvom. Zagovarjamo stališče, da naša doba preveč postavlja v ospredje golo čustvovanje, zanemarija pa dolžnosti. Da bi bila naša poanta jasno in pravilno razumljena, je treba razlikovati med pojmom čustvo in dolžnost ter nadalje med neposrednimi ali golimi čustvi in čustvi, ki so zapovedana, ki so dolžnosti. Ta pojmovna delitev dovoljuje, da je čustvo dolžnost, vendar pa takoj, ko je dolžnost, takšno čustvo ni več golo ali neposredno. V tem odstavku bomo v nadaljevanju izraz *čustvo* uporabljali samo za neposredna ali gola čustva. Da je ljubezen do Boga, do sebe in do bližnjega zapovedana, je po Kierkegaardu novost krščanstva. Bližnji je vsak človek, tudi naš sovražnik. Ljubezen ni pojmovana kot čustvo, ampak kot

²⁵ To seveda ne velja samo za islamistične skrajneže. Vodičar (2014a, 29) je upravičeno zapisal: »Vsi, od Osame Bin Ladna do Busha, celo Putin se kaže pri čaščenju ikon, se sklicujejo na božje pooblastilo. Prav nič ni ta Bog ali bolje bog absolutno drugi iz poti na goro Morijo.«

zapoved oziroma dolžnost. Naša temeljna dolžnost je ljubezen do Boga. Vse naše preostale dolžnosti v končni instanci temeljijo na njej. Naša doba precej poudarja čustva. Čustva pa ne morejo biti temelj našega ravnanja, saj so čustva spremenljiva in minljiva, pridejo in gredo. Problem našega časa je, da govorimo skorajda samo še o čustvih in da bi radi na podlagi ustreznega čustvovanja reševali stvari, ki jih lahko rešuje samo spoštovanje oziroma opravljanje dolžnosti. Sprašujemo se o tem, kako bomo vzgajali ljudi, ki bodo ustrezno čustvovali, namesto da bi bila naša prioriteta vzgoja ljudi, ki bodo opravljali svoje dolžnosti. Obenem presojava in razsojava, pa tudi obsojava, pretirano upoštevaje zgolj čustvovanje, ne pa na podlagi tega, ali je nekdo opravil svojo dolžnost ali ne. Preveč gledamo zgolj na to, kako nekdo čustvuje in kakšna čustva vzbudi v nas. Gibalo zrelega človeka niso čustva, ampak dolžnosti. Naše ravnanje in odnos do ljudi ne smeta temeljiti na čustvih, ampak na dolžnostih. To velja tako za naš odnos do migrantov kakor za ravnanje zdravnikov, medicinskih sester, učiteljev ali duhovnikov. Ti morajo ravnati na podlagi svojih dolžnosti do bolnikov, do učencev, do vernikov. To je temelj, da ravnajo prav, tudi če imajo negativna čustva do ljudi. Tega, da imajo negativna čustva, ni moč preprečiti. In če njihovo ravnanje temelji na čustvih, potem bo tudi njihov odnos do ljudi pogosto negativen. Če pa temelji na dolžnosti, bo njihovo ravnanje primerno ne glede na njihova čustva. Čustva imajo celostno, in dolgoročno gledano, pozitivno vlogo samo, če so podrejena dolžnostim. Takrat jih lahko pozitivno uporabimo.²⁶

Filozofski premislek o žrtvovanju zaposlujeta dve pomembni vprašanji. Prvo smo že omenili, to je tako imenovani paradoks nedolžnosti žrtve, ko se sprašujemo o moralni upravičenosti žrtvovanja, katerega posledica je to, da si nekateri ljudje »umažejo« roke zato, da imajo lahko drugi korist od tega žrtvovanja. Najbolj znan primer tega paradoksa je »žrtvovanje« Judov in Rimljanov, da so ubili Kristusa. Drug problem je vprašanje, kdaj je žrtvovanje ali samopreseganje pravilno voden in kdaj ne (Halbertal 2012, 4, 78, 116). Tudi tukaj imamo problem zlorabe oziroma nemoralnega instrumentaliziranja žrtev in (samo)žrtvovanja, krivci so, na primer, razna gibanja, država, Cerkev, narodna skupnost, teroristične organizacije ... Kierkegaardov premislek o krščanski ljubezni in žrtvovanju nam ponuja dobro podlago za primerno utemeljitev odgovora na izzive s področja obeh omenjenih vprašanj.²⁷

²⁶ Pri tem se zavedamo izredno pomembne vloge čustev v našem življenju, ki imajo tudi motivacijsko, spoznavno in moralno razsežnost, in te vloge nikakor ne mislimo zanikati in omalovaževati. Morajo pa biti čustva primerno vzgojena in vodena, postavljena v primeren okvir, da je njihov učinek lahko pozitiven.

²⁷ Zahvaljujemo se Vojku Strahovniku za komentar različice tega članka.

Reference

- Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan, and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. Fort Worth: Churchyard Books.
- Dreyfus, Hubert L.** 2008. Kierkegaard on the Self. V: Edward F. Mooney, ur. *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, 11–23. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen.** 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco: Baylor University Press.
- . 2008. *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press.
- Halbental, Moshe.** 2012. *On Sacrifice*. Izdaja Kin-dle.
- Kierkegaard, Søren.** 1993. The Gospel of Sufferings: Christian Discourses. V: Søren Kierkegaard. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, 213–341. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . 2005. *Strah in trepet*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2009. *Etično-religiozni razpravici*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2012a. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- . 2012b. *Z vidika mojega pisateljstva*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2014. *Krščanski (na)govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73:367–376.
- Norman, Richard.** 1998. *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, Josef.** 2000. *Srčnost in zmernost*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Repar, Primož.** 1998. Tesnoba eksistence in eksistencialna komunikacija. V: Søren Kierkegaard. *Pojem tesnobe*, 223–290. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009. *Kierkegaard – eksistencialna komunikacija: Zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike II*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012a. Ljubezen kot logika preobila pri Kierkegaardu. V: Kierkegaard 2012b, 171–221.
- . 2012b. O avtorju. V: Kierkegaard 2012b, 223–224.
- Sa'īd, Jawdat.** 2002. *Non-Violence: The Basis of Settling Disputes in Islam*. Damask in Pittsburgh: Dar al-Fikr.
- Slootweg, Timo J. M.** 2009. Love and Violence: Dialectical Reflection on the Phenomenology of Crusade. V: Bart C. Labuschagne in Reinhard W. Sonnenschmidt, ur. *Religion, Politics and Law: Philosophical Reflections on the Sources of Normative Society*, 223–256. Leiden: Brill.
- Stern, Robert.** 2012. *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tietjen, Mark A.** 2015. *Kierkegaard, Communication, and Virtue: Authorship as Edification*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vodičar, Janez.** 2014a. *Odgovornost in posamičnik: Med Ricoeurjem in Kierkegaardom*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2014b. Modro povabilo k zaupanju. V: Søren Kierkegaard. *Krščanski (na)govori*, 295–309. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013a. Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postave. *Božja beseda danes* 20, št. 1:3–8; št. 2:3–10.
- . 2013b. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.
- . 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74:201–213.
- . 2015a. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75:221–231.
- . 2015b. Kierkegaardova vesela »novica«: »Bog je ljubezen« kot temelj veselja v trpljenju. *Poligrafi* 20, št. 79/80:91–112.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,293—302
 UDK: 2-538-544.25
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Erika Prijatelj **Žrtvovanje, nasilje in grešni kozel**

Povzetek: Žrtvovanje je temeljnega pomena za človekovo življenje. Z njim se srečuje človek na telesni, na psihični in na duhovni ravni in je del tako njegovega osebnega kakor tudi družbenega življenja. Obravnavali bomo tri pomene žrtvovanja: žrtvovanje nekomu, žrtvovanje za nekoga in žrtvovanje nekoga. Vse tri oblike imajo skupnega spremljevalca: nasilje.

V tem prispevku namenjamo posebno pozornost fenomenu žrtve s perspektive grešnega kozla in njegove psihološke dinamike. Grešni kozel, posameznik ali skupnost, je lahko v resnici žrtev drugih ali pa se tako doživlja sam. V obeh primerih je treba iskati pot iz ujetosti v dinamiko grešnega kozla, drugače se rodi še več trpljenja in kot posledica tega več možnosti za nasilje. Članek se bolj kakor s kurativo nasilja ukvarja s preventivo in vidi reševanje problema v gledanju na človeka kot celoto, v njegovem prečiščenem odnosu z Bogom, s samim seboj in z drugimi ljudmi.

Gljučne besede: žrtvovanje, samožrtvovanje, dar, grešni kozel, nasilje, samopodoba, odnos

Abstract: **Sacrifice, Violence and Scapegoat**

Sacrifice is an essential aspect of human life. We encounter sacrifice on the physical, psychological and spiritual levels and it is a part of both our personal and social life. This paper explores the three meanings of sacrifice: sacrifice to someone, sacrifice for someone and sacrifice of someone. All three forms commonly share the characteristic of violence.

We pay special attention to the phenomenon of victim from the perspective of scapegoating and its psychological dynamic. A scapegoat, which can be either an individual or a community, may be, in fact, a victim of others or it perceives itself as a victim of others. In either case it is necessary to look for a way out from being trapped in the scapegoat dynamic, otherwise more suffering and consequently more potential for violence can develop. Rather than focusing on a curative approach to violence this paper concentrates on a preventive approach toward violence and finds the solution to this problem by viewing the human person as a whole: in his/her detoxified relationship with God, with him/herself and with others.

Key words: sacrifice, selfsacrifice, gift, scapegoat, violence, selfimage, relationship

1. Uvod

V tem prispevku bomo analizirali različne pomene izraza *žrtvovanje*: »dar«, »izročitev« in »žrtev«, pokazali bomo na njihovo medsebojno prepletenost in posebej poglobili vidik žrtve s perspektive grešnega kozla. Pri vseh treh pomenih žrtvovanja se bomo ukvarjali z vprašanjem nasilja. Izhajamo iz teze, da nasilje lahko spremlja vsako obliko človekovega žrtvovanja in da se ga je zato treba zavedati na vsaki ravni posebej in hkrati na vseh ravneh skupaj.

2. Žrtvovanje

2.1 Opredelitev pojmov

Žrtvovanje je pomemben fenomen verskega, etičnega in političnega življenja. Hebrejski izraz *korban* označuje »tri različne, med seboj povezane pomene žrtvovanja: »dar«, »izročitev« in »žrtev« (Halbertal 2012, 1). Prvi pomen je dar, ki ga človek daje Bogu in ki vključuje tudi predmet žrtvovanja, prvotno žival. Žrtvovanje Bogu je poskus vzpostavitve povezave med solidarnostjo in ljubeznijo, ki presega trgovsko izmenjavo. Drugi pomen besede *korban* se je razvil pozneje in pomeni izročitev nečesa, kar je za človeka najpomembnejše, na kar je posebno navezan, višji sili. To je lahko imetje, udobje, celó življenje, in to za otroke, za domovino ... Medtem ko govorimo v prvem pomenu besede *korban* o »žrtvovanje nekemu ali nečemu«, to v pozneje razvitem pomenu označuje »žrtvovanje za nekoga oziroma za nekaj«. Tretji pomen besede *korban* je »žrtev« in kaže na pomensko povezavo med žrtvovanjem in nasiljem.

Prvi pomen, žrtvovanje nekemu ali nečemu, velja v našem prispevku za religiozno sfero in vključuje vprašanja ritualov, s katerimi verske tradicije razvijajo oblike čaščenja kot kompleksne alternative žrtvovanju v obliki darovanja živali ali človeka. Na tem mestu želimo opozoriti na razlikovanje med darom in daritvijo in kot posledica tega na razliko med ritualom in nasiljem. Ritual in nasilje sta nasprotujoča si odgovora na isti strah pred zavrnitvijo.

Drugi pomen, žrtvovanje za, je povezan s samožrtvovanjem za drugega, za vrednoto, za skupnost. To je ključ do etičnega in moralnega življenja, ko govorimo o resničnem preseganju sebe, in hkrati nevarnost, kadar se pod pretvezo samožrtvovanja skriva zgolj hranjenje osebnih interesov in s tem zagledanosti vase in samopoveličevanje. V zadnjem primeru je to nasilje, ki lahko privede do večjega zla in škode, kakor če človek sploh ne bi bil dejaven.

Tretji pomen, žrtev, ima lahko veliko obrazov. Tu se bomo osredotočili izključno na vidik žrtve kot grešnega kozla. Starodavni način prenašanja in odstranjevanja zla v podobi grešnega kozla poznamo tako v judovski kakor v drugih verskih tradicijah, pa tudi v sekulariziranih kulturah. Grešni kozel, ki nosi odgovornost za krivdo in probleme, je univerzalni fenomen, ki nastopa v majhnih in v velikih družbah, v javnih in v zasebnih institucijah. V prenesenem pomenu besede je to oseba ali skupina ljudi, ki jim nekdo pripiše napake, težave ali neuspehe drugih.

2.2 Žrtvovanje Bogu

Žrtvovanje je za človekovo življenje bistvenega pomena in tudi najosnovnejša oblika rituala. Božja beseda spregovori o žrtvovanju že v prvih poglavjih, ob Abelovi in Kajnovi daritvi, ki razodevata pomen žrtvovanja in z njim povezano travmo in nasilje. Sveto pismo razlikuje med etiko daru, ki obstaja na bratski ravni, in med božjim privilegijem, da daritev zavrne, ko govorimo o božje-človeškem odnosu oziroma odnosu med višjim in nižjim. To je utemeljeno z logiko: ko človek nekaj žrtvuje Bogu, je to bolj dejanje vrnitve kakor dajanje. Človek, ki daruje Bogu, daje Bogu, kar je od njega prejel. Vsako žrtvovanje je zato vračilo; dejanje žrtvovanja je »simbolično recikliranje daru izvoru« (Milgrom 1991, 161).

Nepredvidljiva možnost zavrnitve je spodbudila razvoj učinkovitega transferja, to je, predpisanega rituala, ki darovalca varuje pred tveganjem zavrnitve in zagotavlja stabilnejšo prihodnost. Darovalec, ki je sledil rutini, je bil eden od mnogih in se je zato moral odpovedati individualnosti, vendar je v zameno dobil sprejetost in končno varnost. Vir trpljenja zaradi zavrnitve daru in izključitev iz kroženja daru nista samo spregled darovalca, ampak tudi teža izključitve in marginalizacija. V ozadju prvega svetopisemskega umora je poleg ljubosumnosti predvsem odgovor na osamitev. »Izključitev iz možnosti darovanja predstavlja globlji vir nasilja kot odtegnitev od ne dobiti.« (Halbertal 2012, 20) Izključitev iz kroženja darovanja pomeni »ponižanje, ker človek ne more več dati« (Gilligan 1996, 41) in izraziti svoje ljubezni. Otrok, ki samo pasivno sprejema starševsko ljubezen in nima možnosti, vzajemno in aktivno odgovoriti nanjo, ne odraste in ostane odvisen.

Zanikanje ali zavračanje človekove ljubezni se zlahka spremeni v nasilje, nasilje pa je nekontrolirano. Namen ritualnega žrtvovanja živali ali človeka je dvojen: preprečevanje nebrzdanega širjenja nasilja in očiščevanje. Nasilje, ki doleti žrtev, psihološko sprosti jezo in daje občutek olajšanja. Človek hkrati pred Bogom in pred samim seboj »prizna, da je nekdo večji od njega, kar je izraz ponižnosti« (Bremmer 2007, 13). Ponižnost te vrste ne temelji na občutku odrinjenosti, ampak na priznanju, kaj je človek v svoji resničnosti, v resničnosti odnosa z Bogom. Prav tovrstna ponižnost je pogoj za graditev miroljubnejših in spoštljivejših odnosov v širši skupnosti, ki ne more zdravo funkcionirati brez osebne ponižnosti vsakega člana.

Žrtvovanje ima lahko videz izmenjave in preračunljivih pričakovanj, da bo človek v zameno prejel nekaj večjega, vendar to ni evangelijski pogled na žrtvovanje. Pravo žrtvovanje Bogu je izraz ljubezni. Bog ne želi, da se ga človek samo boji in ga časti, ampak da ga ljubi, zato je človeška skušnjava, narediti odnos z Bogom instrumentalen, prevara. Karkoli že človek daruje Bogu, je to le simbol in skromen nadomestek za dar, ki ga dejansko ni mogoče izmenjati, z ritualom pa omogoča kroženje daru.

2.3 Žrtvovanje za drugega

Premik od sebe k preseganju samega sebe oziroma žrtvovanju za drugega ima veliko imen: *zlato pravilo*, po Rousseauju *posameznikova identifikacija s splošno voljo*, po Kantu *kategorični imperativ*. V duhu krščanske teologije lahko rečemo,

da »človek, ki ljubi, postaja dar za druge« (Burke 2014, 69). Ljubezen je namreč kompleksna in obenem neločljiva resničnost, ki hkrati ljubi drugega in sama sebe; ljubezen je dialoška dinamika med počelom, ki daje (odločitev), in počelom, ki sprejema (dar). Človek se odreče egocentrizmu in samoljubju z odpovedjo sebi kot središču stvari in odnosov in gre v moči ljubezni iz sebe, se odpre in prizna drugega kot absolutno pomembnega in sebi enakega (Platovnjak 2015, 14). Žrtvovanje za nekoga je zato radikalno priznavanje obstoja drugega, to je odprtost in preseganje zagledanosti vase, zato pa tudi premagovanje osamljenosti in občutka nesmiselnosti. Ljubezen se razodeva »s kenotičnim obrazom, to je, s požr-tvovalno zastonjskostjo« Svete Trojice (32). Človek je sposoben žrtvovanja za drugega, ko ljubi brezpogojno in deluje po agapičnem počelu Boga Darovalca, to je, po počelu zastonjske ljubezni, ki se daje. Medtem ko žrtvovanje nekemu pomeni, da je človek pripravljen darovati svoj dar, darovanje za nekoga pomeni, da človek postane dar za drugega.

Pri tem je treba opozoriti, da je napačno prizadevanje za preseganje samega sebe etično bolj problematično in destruktivno kakor pretirana navezanost nase in na svoje interese. Zgled tega je sodobni suicidni bombni napadalec, ki pomeni kompleksno ikono med nasiljem in samožrtvovanjem. V njegovem dejanju sta perversno pomešana kri in nedolžnost. Čeprav lahko na prvi pogled deluje sam, dejansko izhaja iz širšega dojetanja sebe kot žrtve. V opisanem zgledu ima samožrtvovanje uničujočo moč. Napačno usmerjeno samopreseganje lažno stimulira plemenito moralno dejanje – samožrtvovanje – in v končni fazi pomeni greh idolatrije. V tem smislu je idolatrija skrajna poslušnost vzroku, ki ni vreden žrtvovanja. Napadalec se je iz doživljanja samega sebe kot žrtve spremenil v napadalca in hkrati postal dokončna žrtev samega sebe. Ta zgled nas privede do ugotovitve, da tu »ne gre več za konfrontacijo med lastnimi interesi in samožrtvovanjem, pač pa za temačno stran iskanja neinstrumentalnosti in samopreseganja« (Halbental 2012, 116).

Podobno je vojna kot skrajna manifestacija nasilja kompleksna kombinacija samožrtvovanja in brutalnosti. Iz človeka potegne najplemenitejše, a tudi najnižje v njegovi naravi. Pri tem govorimo o notranji in ne o naključni povezavi med žrtvovanjem in nasiljem. V vojakovih očeh je to, kar je vredno žrtvovanja, znamenje dobrega. Hitro je mogoče razmišljati tudi narobe: žrtvovanje za nekaj tisto nekaj spremeni v dobro. Tedaj je človek motiviran za samožrtvovanje velikih razsežnosti, tudi če je to dejansko zločin, ki ga vodijo drugačni vzgibi kakor takrat, ko človek zaradi svojih interesov ali iz svojega lastnega veselja ravna nasilno. (Halbental 2012, 67–69)

3. Grešni kozel

Grešni kozel – posameznik ali skupnost – je lahko žrtev drugih ali se tako doživlja sam. V nadaljevanju si bomo poleg teh dveh vidikov ogledali tudi psihologijo grešnega kozla.

3.1 Grešni kozel kot žrtev drugih

Prvotno je bil grešni kozel resnično kozel. Enkrat na leto je judovski véliki duhovnik vodil ritual, v katerem so z grehi skupnosti simbolično obložili kozla in ga izgnali v divjino. S tem naj bi kozel odstranil zlo, ljudje pa so dobili možnost, da svoje življenje začnejo spet od začetka. Obred je bil uspešen, če so se bili ljudje pripravljene pokesati svojih grehov in pozabiti na zamere do članov skupnosti, ki so jih prizadeli, z vero, da jim Bog odpušča grehe in jih priznava za svoje božje ljudstvo. Kljub temu da so Judje svojemu Bogu darovali živali, drugače od drugih verskih skupnosti »kozla niso ubili, ampak *samo* izgnali« (Raven 2010, 92). V tem pogledu kozel »ni bil (fizična) žrtev, ampak nosilec sporočila« (Douglas 1995, 29), da je Bog odvezel breme njihovega greha. Tako Judje kakor druge skupnosti so želeli obnoviti čut za skupnost in pripadnost skupnosti in doživeti olajšanje, ker je zlo, ki je povzročalo delitve med člani skupnosti, »odšlo« iz njihove srede. Pri tej praksi je pomenljivo, da sta bila žival ali človek v vlogi grešnega kozla nedolžna. Kadar je imel vlogo grešnega kozla človek, je bil to navadno tujec ali pa posameznik, ki ga je skupnost doživljala kot čudaka oziroma kot svoj šibkejši člen.

Dejstvo, da je grešni kozel pri Judih ostal živ, je posebej pomembno za preučevanje sodobne prakse, ko so žrtve pogosto porinjene na rob skupnosti ali družbe in ne popolnoma uničene. Družba žrtve potrebuje, izkorišča jih za svoje predmete obtoževanj, in s tem, da živijo, se lahko vedno znova spotika obnje in jih obtožuje nečesa. Takšen je lahko na videz manj uspešen družinski član, takšne so etnične manjšine, verske skupnosti itd., pa tudi strateško izbrani grešni kozel v povezavi s »strahom pred biti izpostavljen« (47). Glede na naravo sodobnih medijev, ki se poudarjeno ukvarjajo z javnimi osebami, ta strah ni iracionalen. Mediji služijo predvsem javnemu interesu, preverjajo verodostojnost oseb, njihovih besed in delovanja in posebno opazno reagirajo, ko naletijo na nepoštenost. Hkrati so ranljivi in pogosto zelo odvisni od avtoritete, ki predstavlja družbeno in politično življenje. Ker so instrument, s katerim družba ustvarja javne podobe, niso nujno objektivni ocenjevalci nosilcev teh podob. Posledica tega je lahko velika pristranost medijev: iz posameznih ljudi naredijo superjunake, iz drugih pa – brez prave podlage – grešne kozle. Mehanizem grešnega kozla se s pomočjo medijev v javnem političnem življenju hitro sproži, če se oseba na oblasti čuti ogroženo in iz strahu pred izpostavitvijo in pred odgovarjanjem za svoja dejanja preusmeri pozornost na nekoga drugega, ki nato postane središče medijskega zanimanja in obdelovanja. S tem sta onemogočena soočenje s pravim zlom in resnična katarza.

3.2 Psihologija grešnega kozla

»Grešni kozli imajo skrivnostno moč sproščanja človekovega velikega veselja do mučenja, korupcije in naslajanja nad poniževanjem drugega.« (Mauriac 1961, 14) To še posebno velja za nekoga, ki ne pripada skupnosti ali ko skupnost ne prenese drugačnosti svojega člana. Storr (1968, 98–99), ki je preučeval nestrpnost in paradoks grešnih kozlov manjšin, je ugotovil, da so manjšine postale žrtve, ker so bile v šibkejši poziciji, hkrati pa so bile še vedno potencialno močne in s tem nevarne.

Storr prav tako zagovarja stališče, da se je zaradi zmožnosti identificiranja z drugo osebo človek do neke določene mere sposoben zavedati trpljenja drugega, da pa identifikacija z drugo osebo rojeva tako človekovo sočutje kakor njegovo krutost.

Pri izbiri »pravega« grešnega kozla je lahko navzoča mešanica različnih občutkov: osebne in kolektivne frustracije, jeze, percepcije različnosti, predsodkov, sumničavosti, nevednosti, strahu, občutka negotovosti, projiciranja, občutkov krivde ali tesnobe, postavljanja sebe nad druge, jemanja sebe za preveč pomembnega, odklanjanja odgovornosti za svoje lastne napake itd. Med njimi s posebno močjo, »z močjo vzmeti delujejo sovražnost, zavist in različnost« (Douglas 1995, 119). V zelo nezadovoljni družbi ni treba dosti, da se sproži latentna sovražnost, ki povzroči plaz, zaradi katerega nekateri hitro postanejo grešni kozli, ki doživljajo obtožbe ali celo kaznovanje.

Tudi ko se zdi, da je to le naključna frustracija ali vir frustracije, zunaj posameznikove ali družbene kontrole, jeza ali sovražnost, ki ji sledi, išče nadomestek, da se bo sprostila. Občutek, da ni rešitve iz težav, sproži visoko stopnjo napetosti, ki »zahteva« ukrepanje. Iz različnih vzrokov človek napetosti in jeze ne zna vedno sprostiti na pravi način. Alternativa je sproščanje jeze v obliki nasilja, ki prizadene zlasti ranljive. Poleg tega je nasilje kot odgovor na frustracijo nalezljivo. Študije (Campbell 2011, 117) kažejo, da se v družbi, v kateri se posameznik na frustracijo odziva agresivno, poveča število tistih, ki v podobnih situacijah prav tako odreagirajo z nasiljem.

Pri razumevanju fenomena grešnega kozla je s psihološkega vidika pomembno odkrivanje človekovih »nesprejetih delov samega sebe, njihovo projiciranje na druge in njihovo preganjanje na način, da človek kaznuje tiste, na katerih vidi take lastnosti, vedenje ali namene« (Douglas 1995, 117). To pomeni, da takrat, ko človek doživlja stisko zaradi odpora do nekaterih svojih potez, ki jih dejansko sovraži in se zaradi tega slabo počuti, išče, kako bi se sprostil. Najhitrejši način za sproščanje te vrste stiske je »preganjanje« tistih, na katerih človek vidi enake slabe lastnosti. S tem se vzpostavi mehanizem grešnega kozla, to je, transfer obtoževanja za te lastnosti in prenašanje krivde na druge. V situacijah soočanja s kompleksnostjo človekove izkušnje in poenostavljene delitve na dobro in slabo, še posebno če govorimo o ozadju, ki ne omogoča poglobljene refleksije, in o nesposobnosti sprejemanja odgovornosti za svoja dejanja, lahko nastopi mehanizem grešnega kozla na ravni posameznikov, skupin, skupnosti (verskih ali neverških) in organizacij.

Sklenimo: človek ima »prirojeno potrebo« (Campbell 2011, 181) po sproščanju napetosti, ki se razvije zaradi prepoznavanja nesprejemljivih osebnih ali družbenih vidikov; s tem so se soočale že starodavne skupnosti, s tem se spopada tudi sodobna družba. Današnja zahodna sekularizirana družba se težko izgovarja na strah pred tem, da jo bo Bog zavrnil in kaznoval, ker Boga ne jemlje resno. Kljub vsemu pa je tudi danes strah pred sramoto in kaznijo velik. Današnji človek se zelo boji, da ga bo direktno ali indirektno kaznovala družba, še posebno če doživlja, kako ne pripada tistemu segmentu, ki ima oblast ali privilegije, ker si drzne družbo kritizirati ali ker se kakorkoli razlikuje od njenih vzorcev in pričakovanj.

3.3 Tragično dojemanje življenja in dojemanje sebe kot grešnega kozla

V zgodovini človeštva se je družba velikokrat zaničljivo vedla do žrtev. K temu je pripomoglo tudi krščanstvo, s tem da je v tem kontekstu površno in na hitro usmerilo človeka k razmišljanju o plačilu po smrti. Kristusa je tudi zoženo prikazovalo predvsem kot ikono tragičnega trpljenja in spodbujalo žrtev, da trpi dalje in trpljenje daruje Kristusu, ne da bi ji hkrati pomagalo, da se odpravi vzrok trpljenja. Danes se zahodna kultura, ki je v mnogih pogledih bolj kakor družbe v preteklosti ali druge sedanje družbe razvila veliko, spoštljivo in sočutno občutljivost za žrtve, sooča z drugačnimi izzivi. Med temi izzivi sta prepoznavanje novih oblik žrtev in ustrezno diferencirana pomoč žrtvam. Eden večjih izzivov zahodne družbe pa je, kako prepoznati in zares pomagati posameznikom, ki se doživljajo kot grešni kozli, negujejo samopodobo žrtve in kličejo na pomoč družbo, ki je »kulturno naklonjena favoriziranju narcisoidnih osebnosti« (Kettle 2004, 288). V družbi narcisoidnih posameznikov človekovo doživljanje, da je grešni kozel drugih, zlahka vodi do tega, da se isti človek »v zameno počuti upravičenega do določenih privilegijev, kar dodatno stimulira sebične drže in sebično vedenje« (Zitek 2010, 247).

Postkrščanska družba se spopada z vračanjem občutka tragičnosti življenja, to pa je povezano z obupanjem nad življenjem. Obup se kaže na različne načine: z množično odvisnostjo od drog, od interneta ipd., s potrošništvom, z naraščanjem samomorov itd. Presojanje svojega in širšega družbenega življenja z vidika tragičnosti ustvarja v človeku občutek nemoči in sproži samopomilovanje, to pa človeka paralizira in mu preprečuje, da bi si prizadeval za spremembe. S tem v sebi stopnjuje jezo, frustracijo in negativnost. Zitek znanstveno osvetljuje te ugotovitve z mnogimi primeri. Ljudje, na primer, ki so se doživljali kot žrtve neupravičene izgube denarja, so v poznejši službi zahtevali večje plačilo od tistih, ki so opravljali enako delo, vendar se v preteklosti niso počutili finančno prikrajšanih. Kakor trdi Zitek, bo človek, ki mu ni uspelo predelati slabih izkušenj in ranjenih spominov, v svoji preteklosti vedno našel opravičilo za to, da drugim ne pomaga oziroma da pomaga manj kakor tisti, ki sebe ne doživljajo kot grešne kozle. Takšen človek tudi izraža več sebičnih namenov in zahteva večji kos pogače kakor drugi (251–253).

4. Pot iz dinamike grešnega kozla

Theodore Zeldin je zapisal, da »ni nič bolj paraliziralo človekove inteligence kot iskanje grešnih kozlov« (1995, 36). Preden odgovorimo na vprašanje, kako preseči ujetost v dinamiko grešnega kozla, pogledjmo, kaj se dogaja v človeku, da ustvari možnosti za sprožitev tega mehanizma.

4.1 Ko človek druge dela za grešne kozle

Kot posamezniki ustvarjajo ljudje zgodbe o sebi na način, ki se jim zdi smiseln, to pa pomeni, da so to zgodbe, primerno vključene v koncept njihove samopodobe. V skladu z njimi oblikujejo svoje spomine, od katerih nekatere ohranijo, medtem

ko tiste, ki njihovim zgodbam ne ustrezajo, zavržejo. To se kaže v fenomenu, ki ga psihologi imenujejo »pritrtilna pristranskost« (Campbell 2011, 181). Razlage in opravičila ustvarijo ljudje razumsko, a pod vplivom čustev, in s tem dobijo občutek, da so delovali racionalno. Zaradi velikega pomena, ki ga pripisujejo sebi, se počutijo posebne in izjemne, zato z lahkoto precenjujejo svoje sposobnosti na različnih področjih življenja. Raziskava je pokazala: 80 % ljudi meni, da so boljši vozniki od drugih (Roy in Liersch 2014, 1658). Toda toliko ljudi ne more biti nadpovprečno dobrih voznikov, drugače skorajda ne bi bilo prometnih nesreč. V prepričanju, da so izjemno dobri vozniki, ljudje verjamejo, da se »njim« nesreča ne more zgoditi, in na cesti preveč tvegajo.

Bolj ko človek zavaja samega sebe, bolj poskuša zavarovati svojo idealizirano samopodobo z obtoževanjem drugih. Slaba situacija tako ne more biti posledica njegove napake, ampak je nastala zaradi drugih ljudi ali dogodkov, medtem ko uspehe pripisuje svojim prirojenim sposobnostim.

Sposobnost obtoževanja drugih se razvije že zgodaj v življenju. Otroci z jokom in cepetanjem sporočajo odraslim, da je nekaj narobe in da naj odrasli prevzamejo odgovornost za to in ukrepajo. Če se človek v procesu odraščanja s takšnim načinom soočanja z resničnostjo ne spoprime zavestno, ga, namesto da bi ga odpravil, še okrepi z izgovori: »To nisem jaz. To je bila pijača.« Ali: »Tega ne bi nikoli naredil, če me ne bi on razburil.« Podobno lahko razmišlja, koliko lepše bi bilo njegovo življenje, če bi imel ob sebi nekega določenega človeka (neuslišana ljubezen ali smrt drage osebe) ali če ne bi bilo nekega drugega človeka (grešni kozel).

Da bi bil zmožen človek živeti odgovorno in etično življenje, je nujno, da prevzame odgovornost za svoje besede in dejanja, sprejemanje življenja takšnega, kakor je, in samopreseganje, ki temelji na spoznanju, da brez osvobajanja od samega sebe in od svojih lastnih interesov ne more živeti etičnega življenja. Psihologija človekove narave razkriva človekovo težnjo po iskanju privilegijev zase, to pa je v konfliktu s samopreseganjem. Človekova težnja po privilegiranju samega sebe je zakoreninjena v primarnih instinktih samoohranjanja in samopoveličevanja. K temu pripomore »pomanjkanje zdrave domišljije ter ozkost pogledov, zaprtih v logiko navad in obrambnih mehanizmov, ki ljudi oslepijo« (Halbertal 2012, 64), da ne vidijo drugega človeka in njegovih razlogov in ne čutijo z njim.

Ključnega pomena za odpravljanje mehanizma grešnega kozla je zavedanje svojih lastnih senc, ker je tako manj verjetno, da bi jih projicirali na druge. Ljudje, ujeti v svoje lastne sence, veliko težje prepoznajo mehanizem grešnega kozla, ki najbolj deluje takrat, ko se ga ne zavedamo. Ljudje, ujeti v svoje lastne sence, človeka, ki so ga na nezavedni ravni izbrali za grešnega kozla, na zavedni ravni z lahkoto ohranjajo kot »negativca«. Tudi mediji ga bodo z vseh vidikov predstavili kot pošast ali čarovnico in vsak drobec uporabili za demonizacijo žrtve, ki se zato znajde v zelo inferiornem položaju. S tem ima malo možnosti, da se ubrani vloge grešnega kozla in se reši trpljenja. Pot iz tega, da človek druge dela za grešne kozle, je v tem, da ustvari manj namišljenih zgodb o sebi ali svoji skupnosti in več resničnosti, da išče manj privilegijev zase in več odgovornosti, da se osvobaja od svoje

(zavestne in podzavestne) superiornosti in od (zavestnega in podzavestnega) gledanja na druge kot inferiorne.

4.2 Ko človek sebe ali svojo skupnost naredi za grešnega kozla

Ljudje lahko »preganjajo« druge ljudi ali sami sebe. Podobno zahtevno, kakor je prepoznavanje mehanizma grešnega kozla, usmerjenega proti drugim, je tudi prepoznavanje tega mehanizma, kadar je naperjen proti samemu sebi. Posebej težavno je, kadar imamo kombinacijo obojega. Vzemimo za primer Slovenijo, ki se je v svoji zgodovini spopadala z mnogimi ekonomskimi in političnimi težavami. Za težko situacijo je obtoževala druge narode in se tako doživljala kot grešnega kozla. Drže obtoževanja pa nismo razvili samo v odnosu do tistih »od zunaj«, ampak tudi do svojih »od znotraj«. Tako je, na primer, komunizem videl krivca za narodove težave v religiji, religija pa v komunizmu. Razumljivo je, da se majhen narod spopada s številnimi ovirami na poti do osamosvojitve in do ohranjanja samostojnosti, ker so možnosti odvisne od mnogih zunanjih in notranjih dejavnikov in je zato v razvoju dogodkov mogoče doživeti več spodrselijev. Naj omenimo nekatere ovire: slabši življenjski standard in zagotavljanje varnosti, razširjena korupcija in neuspešno spopadanje z njo. Odsotnost prepoznavanja obeh možnosti za uspeh v prihodnosti je prispevala k iskanju monokavzalnih razlag za nastalo situacijo in s tem grešnih kozlov. Burte (2010, 86), ki se ukvarja z vprašanjem postavtoritarnih družb, v svojih študijah ugotavlja, da v teh družbah, potem ko trde roke ni več, pridejo na dan prej zatrti družbeno-psihološki motivi, ki bistveno pripomorejo k stimuliranju in podaljševanju procesa grešnih kozlov.

Človek ali skupnost, ki samo sebe doživlja kot grešnega kozla, neguje slabo samopodobo in se hromi z zavračanjem iskanja rešitve. Človeka oziroma skupnost postane strah pred rešitvijo. Ta strah se lahko celo tako poveča, da skupnost postane agresivna do tistih, ki si prizadevajo za rešitev. Če to traja dovolj dolgo, se človek, paradoksnost, naveže na tovrstna občutja. Čeprav je situacija težka, je noče več spreminjati, češ: »Saj se ne da nič narediti.« Ali: »Jaz ne morem nič, sploh nima smisla, da kaj poskušam.« »Bruseljski nam kaže, mi nimamo nobene besede.« Namesto da bi postal aktivnejši, postane človek, ki se ima za grešnega kozla, pasivnejši, češ se bo že kako rešilo. V družbi takšnih posameznikov se širijo pesimizem, godrnjanje in druge oblike pasivne agresivnosti. Pot iz tega je v iskanju virov in znamenj upanja namesto obupa in samopomilovanja, v prizadevanjih za iskanje rešitev namesto pasivnega prepuščanja drugim, v tem, da človek predela občutke žrtve in ponovno odkrije smisel žrtvovanja za druge.

5. Sklep

Skupna poteza različnih fenomenov žrtvovanja – daru, izročitve in žrtve – je nasilje. Nasilje ima toliko večjo moč, če se ga človek ne zaveda ali se vede, kakor da ga ni. Ugotavljamo, da se nasilje na različnih ravneh izraža različno.

Prvič, *žrtvovanje nekomu* lahko spremlja nasilni odgovor na izkušnjo ali občutje zavrnitve, ki izhaja iz anksioznosti instrumentalizacije v iskanju ljubezni. Drugič, neprečiščeno *žrtvovanje za nekoga* lahko vodi v konflikt s svojimi lastnimi interesi, motivira ga lahko tudi sledenje napačnemu cilju, eno in drugo pa sproži nasilje. Tretjič, iskanje *grešnega kozla* je znamenje velike napetosti v posamezniku ali družbi in nesposobnosti za ustrezno sprostitev, to pa lahko povzroči hudo nasilje in veliko trpljenja. Človek, ki se doživlja kot grešni kozel, se preda obupu in reagira s pasivno agresivnostjo.

Kakor se je treba na vsaki ravni posebej zavedati nasilja, se je treba tudi reševanja tega nasilja lotiti celostno. Človek trpi ali je srečen kot celota. Tri različne ravni žrtvovanja, ki smo jih obravnavali, nakazujejo možnost za vnaprejšnje premagovanje nasilja. Človek je najprej poklican, da se v odnosu z Bogom, darovalcem vsega dobrega, zave velike obdarjenosti in živi hvaležno. V ljubečem odnosu z Bogom, v katerem človek ne išče trgovske izmenjave, ni mesta za prikrajšanost in za negovanje tovrstnih občutij. Izkušnja obdarjenosti človeka pripravi na to, da sam postopoma postane dar za druge in preseže zagledanost vase z vedno bolj prečiščeno in svobodno odločitvijo za samožrtvovanje. Bolj ko človek odrašča in zori, bolj se zaveda svojih lastnih senc. Sprejemanje teh senc mu pomaga, da prejme odpuščanje in tudi sam odpušča, to pa ga dela ponižnega in mu preprečuje, da bi zapadel v mehanizem grešnega kozla. Le tako integrirani in angažirani človek omogoča kroženje božjih darov.

Reference

- Bremmer, Jan.** 2007. *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven: Peeters.
- Burke, Thomas.** 2014. *Self-Emptying Love Kenosis as a Framework for Sacraments and the Church*. Boston: Brill.
- Burte, Jo-Marie.** 2010. *Political Violence and the Authoritarian State in Peru (Silencing Political Society)*. New York: Palgrave.
- Campbell, Joseph.** 2011. *Reflections on the Art of Living*. San Anselmo: Campbell.
- Douglas, Tom.** 1995. *Scapegoats: Transferring Blame*. London: Routledge.
- Gilligan, James.** 1996. *Violence: Our Deadly Epidemic and Its Causes*. New York: Putman.
- Grimitt, Michael.** 1988. *Religious Education and Human Development*. New York: Hyperion Books.
- Halbertal, Moshe.** 2012. *On Sacrifice*. Princeton: Princeton University Press.
- Kettle, David.** 2004. Engaging with Tragic Spirituality and Victim Sensibility: on the Cultural Setting of Mission in the West Today. *Mission Studies* 21:287–312.
- Mauriac, François.** 1961. *Child Martyrs*. New York: s.n.
- Milgrom, Jacob.** 2004. *The Anchor Bible: Leviticus 1–16*. New York: Fortress Press.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Izvizi krščanske duhovnosti danes. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:7–17.
- Raven, Rory.** 2010. *Dorr War: Treason, Rebellion and the Fight for Reform in Rhode Island*. Charleston: History Press.
- Roy, M. M., in M. J. Liersch.** 2014. I am a Better Driver Than You Think: Examining Self-Enhancement For Driving Ability. *Journal of Applied Social Psychology* 43, št. 8:1648–1659.
- Storr, Anthony.** 1968. *Human Aggression*. New York: Free Press.
- Zeldin, Theodore.** 1995. *Intimate History of Humanity*. New York: Harper Perennial.
- Zitek, Emily.** 2010. Victim Entitlement to Behave Selfishly. *Journal of Personality and Social Psychology* 98, št. 2:45–255.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,303—312
 UDK: 141.82:1Girard R.
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Urška Lampret

Komunizem v perspektivi Girardovega razumevanja žrtvovanja in grešnega kozla

Povzetek: Članek obravnava komunizem in posebej nekatere vidike razvoja komunizma na Slovenskem v luči Girardove teorije grešnega kozla in žrtvovanja in skuša prikazati, kako je takšno žrtvovanje nujno za uveljavitev komunizma. Članek resda obravnava že raziskano področje, a to stori na nov način in z nekaterimi novimi uvidi. Komunizem lahko označimo kot mit, katerega odločujoča značilnost je, da prekriva, zakriva ali pa celo izkrivlja resnico. Komunizem obljublja enakost za vse in na vseh področjih. S to obljubo se dotakne slehernega človeka, ki ne pripada vladajočemu razredu. V posamezniku razplamti mimitično željo, željo po posnemanju. Komunizem lahko tako, na podlagi nekaterih značilnosti in dogajanja v zgodovini, umestimo v Girardovo teorijo o grešnem kozlu in ga označimo kot mit zaradi njegovega nepriznavanja žrtev kot nedolžnih. Želja po posnemanju je privedla do mimitične krize, ki je sprožila mehanizem grešnega kozla. Za uveljavitev komunizma je revolucija nujno potrebna. Za grešnega kozla ima morebitne nasprotnike izvedbe revolucije in svoje ideologije (predvsem Cerkev in ljudi, ki bi lahko vplivali na razvoj ali pa celo na upor proti komunizmu). Mimitični krizi in preganjanju sledi, po Girardovi teoriji, sprava. Sprava v konkretnem primeru, ki ga članek obravnava, ni mogoča, ker niti preganjalec niti grešni kozel ne sprejmeta resnice zgodovine svojega lastnega naroda, iz tega pa sprava izhaja. Krog, ki ga Girard opisuje, še ni sklenjen.

Gljučne besede: René Girard, komunizem, krščanstvo, mit, mimitična teorija, preganjanje, grešni kozel

Abstract: **Communism in the Context of Girard's Theory of Sacrifice and Scapegoating**

This article considers communism, particularly some aspects of its development in Slovenia, in the context of Girard's theory of sacrifice and scapegoating by addressing the necessity of violence and persecutions for the establishment of communism as a political and social system. The theme has already been described and explored elsewhere; however, some new aspects of the regime are shown. It is possible to mark communism as a myth, as its decisive component is misrepresentation, concealment or distortion of truth. Communism promises equality for all people at all levels, which has convinced many people, especially the poor, who are not part of the ruling class. The promise sparks the mimetic desire, i.e., the desire to imitate, which implies communism can be analyzed

using Girard's theory, especially since it refuses to recognize innocent victims as innocent. Mimetic desire leads to mimetic crisis and ultimately triggers the scapegoat mechanism. Communism targets its scapegoating at those who are opposed to its revolution and ideology, particularly the Church and influential people who might affect the development of or resistance to communism. Mimetic crisis and persecution is followed by reconciliation, according to Girard's theory. However, reconciliation is not possible in the illustrative example, as neither the persecutor nor the scapegoat are capable of accepting the truth of the history of their nation. Consequently, Girard's circle is not yet closed.

Key words: René Girard, communism, Christianity, myth, mimetic theory, persecution, scapegoat

Pogled na komunizem v luči Girardovega grešnega kozla odkrije nov pogled na žrtvovanje v času komunizma. Samo žrtvovanje je bilo za komunizem kot družbeno ureditev nujno. »Nečloveška in demonična pot do idealne človeškosti pa je temeljni problem komunistične ideologije.« (Petkovšek 2015, 242) Komunizem – kakor tudi druga revolucionistična gibanja – za dosego cilja »žrtvuje« nasprotnike sistema in revolucije. Komunizem mora za potrditev sebe kot družbenopolitičnega sistema žrtvovati »grešnega kozla«. Grešni kozel so bili v Girardovem pomenu besede v tem konkretnem primeru nasprotniki komunističnega sistema, ki jih je komunizem žrtvoval za uveljavitev svoje lastne ideologije. Kot ilustracijo in ponazoritev odnosa med žrtvovanjem, nasiljem in komunizmom bomo uporabili Komunistično partijo Slovenije (KPS) v odnosu do nasprotnikov partije.

V članku bomo zagovarjali tezo, da lahko komunizem na Slovenskem in njegovo obračunavanje z nasprotniki umestimo v Girardov mehanizem grešnega kozla. V prvem poglavju bomo tako komunizem opredelili kot mit, saj so ti procesi vključevali potvarjanje in izkrivljanje resnice za dosego svojih lastnih ciljev in za uveljavitev svoje lastne ideologije. Misel bo nato sledila Girardovim stopnjam: mit, mimetična tekmovalnost, mimetična kriza, mehanizem »grešnega kozla«, preganjanje in sprava preganjalcev. Sprava omogoča obnovo in prenavo družbe in stanje miru. Drugo poglavje se posveti mimetičnosti v komunizmu. Posnemanje in želja po posnemanju sta vodilo komunistične revolucije. Posnemanje privede do mimetične krize, ki sproži mehanizem grešnega kozla. V našem primeru komunizem izpostavi grešnega kozla in ga tudi žrtvuje; o tem govori tretje poglavje. Zadnje poglavje sledi Girardovemu mehanizmu grešnega kozla, ki kot poslednji moment opisuje spravo preganjalcev in spoznanje nedolžnosti grešnega kozla. S tem se po Girardu vzpostavi temelj nove družbene ureditve. Vendar pa komunizmu na Slovenskem ta zadnji moment sprave preganjalcev manjka. Sprava predpostavlja priznanje resnice in zgodovine naroda (Strahovnik 2015, 262). Komunizem lahko označimo kot mit, prav tako je v komunizmu jasno izražena mimetičnost, saj celotna komunistična ideologija temelji na posnemanju in na želji po »biti kakor«. Preganjalec sam sebe vidi kot heroja, dogajanje med preganjanjem in žrtvovanjem pa kot hvale vredna dejanja. Girard trdi: »Kršitelj se spremeni v obnovitelja, celo v utemeljitelja reda ... Največji prestopnik se preobrazi v steber družbenega reda.« (Girard 2011, 69)

1. Komunizem kot mit

Utemeljiten mit po Girardu temelji na utemeljitvenem umoru (2006, 99). Kakor ugotavlja Girard, je prav to skupni imenovalec vseh mitov. Utemeljiten umor, čeprav žrtev ni bila dejanski vzrok nastale krize, v preganjalcu sproži zadovoljstvo in ga prepriča o upravičenosti umora. Antropolog Malinowski trdi, da vsaka »nova« kultura teži k validaciji, k potrditvi in k utemeljitvi na podlagi mita (Malinowski 1926). Utemeljiten umor povzroči utemeljitev neke kulture ali političnega sistema od samega začetka. Komunizem je svoj obstoj želel utemeljiti na podlagi tako imenovanega »utemeljitvenega umora«, ki so ga (kakor zapoveduje tudi Komunistični manifest) izvedli z revolucijo. Komunizem zato lahko označimo kot utemeljitveni mit. »Miti sistematično sprevačajo resnico: preganjalce operejo krivde, žrtve pa krivijo. Vedno so varljivi, to pa zato, ker sami izhajajo iz prevare, a jih – drugače od učencev v Emavsu, po vstajenju – nikoli ni nihče razsvetlil.« (Girard 2006, 15) Komunizem tako kakor drugi miti sprevača resnico. Komunizem resnico interpretira v svojem lastnem interesu. Andrew Lang trdi, da so miti vedno etiološki. Vzročnost je po Langu v realnem svetu in v realnem dogajanju. Mit je torej razlaga nečesa resničnega (Lang 1913, 1–4). Vendar pa komunizem ni zgolj razlaga nečesa, kar je bilo in kar se je dogajalo. Komunizem del svojih temeljev izpeljuje prav iz največje vrednote krščanstva, iz skupnosti torej, vendar to vrednoto potvori sebi v prid. Iz omenjenega lahko izločimo skupne lastnosti, kakor so utemeljenost na resničnih dogodkih, sprevačanje in potvarjanje resnice, utemeljitveni umor, dejanska krivda žrtve in nadčloveškost. Z miti so ljudje skozi zgodovino razlagali naravne pojave, pojme, ki so se zgodili in na katere niso imeli vpliva. Mit neko dejstvo, stanje, resnico »odene« v malo verjetno zgodbo, ki naj razloži nastanek nekega stanja. Komunizem pomeni alternativo krščanstvu in drugim religijam. V svojem manifestu zagovarja enotnost, enakost, božanskost, vendar ne na onem svetu, temveč že v sedanjosti. V tem lahko vidimo prepletenost komunizma kot religije in komunizma kot mita. Kakor trdi Cassirer (1981), ni jasne ločnice med religijo in mitom. To lahko apliciramo na komunizem kot religijo in na komunizem kot mit. V vsakem mitu obstaja tudi religijska komponenta oziroma religijski pridih. Z negacijo religije se komunizem želi proslaviti kot alternativa obstoječi religiji.

2. Mimetična teorija

2.1 Girard in mimetična teorija

Po Girardu je mimetičnost gonilo družbe. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2006, 9) Ljudje s posne-manjem, z željo po »biti kakor«, razvijajo družbo. Če te želje ne bi bilo, bi družba, napredek in razvoj stagnirali na enem mestu. Želja po posne-manju, z drugo bese-

do: nevoščljivost, je torej prirojena (21). Omenjeni želji Sveto pismo posveti posebno poglavje v Prvi Mojzesovi knjigi (1 Mz 3), tu opisuje greh Adama in Eve, ki sta želela biti kakor Bog. Želja po »biti kakor« je torej prirojena in bistveni del človeške narave. Posnemanje, mimetičnost krščanstvo zavrne z drugo Jezusovo zapovedjo: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (Mr 12,31) Nevoščljivost in ljubosumje sta bistveni vir nasilja. Posnemanje pa je temelj kulture. »Če želja otrok ne bi bila mimetična – če si otroci ne bi za zgled nujno izbirali ljudi, ki jih obkrožajo –, človeštvo ne bi poznalo ne jezika ne kulture.« (Girard 2006, 28) Zato je mimetična teorija tisto, kar je gonilo razvoja in tudi destrukcije. »Mimetičnost, ki je razdvajala, drobila in razkrajala skupnosti, je nadomestila mimetičnost, ki je vse »pohujšane« združila in povezala zoper eno samo žrtev, povišano v vlogo vesoljnega pohujšanja, vesoljne »spotike.« (34)

2.2 Komunizem v kontekstu mimetične teorije

Tako kakor v vsaki družbi je tudi v ideologiji komunizma in v razvoju komunistične družbe navzoča mimetičnost. Posamezniki, predvsem tisti iz delavskega razreda, so med uveljavljanjem komunizma na Slovenskem v komunizmu videli priložnost. Komunizem namreč napoveduje enakost vseh, propad buržoazije, vzpon delavskega razreda, skupno lastnino itd. Mimetičnost, ki jih je sprva razdeljevala, jih je nato združila in obrnila proti skupnemu sovražniku, tukaj proti »upornikom sistema« in proti tako imenovanim izdajalcem. Mimetična privlačnost se opira na oportunizem. Ker je bilo posnemanje vodilnih v partiji privlačnejše in bolj oportunistično, je pretehtalo mimetično željo po »biti enak« buržoaziji. Tako so se posamezniki združili v boju proti »grešnemu kozlu«. Kljub temu da komunizem kot ideologija napoveduje vlado delavskega razreda nasproti dotedanji vladi buržoazije, je bil glavni »grešni kozel« v Sloveniji Cerkev kot institucija skupaj z verniki.

3. Žrtvovanje in grešni kozel

3.1 Girardova teorija

Komunizem kot ideologija zagovarja odpravo razlik med ljudmi; to Girard imenuje »indiferenciacija«. Indiferenciacijo ponazori z zgledom dvojčkov. Po Girardovi misli je prav indiferenciacija povod za nasilje. »Omajaj nadrejenost, to lestev vseh vzvišenih snovanj, pa ti vse spodleti. Spodkoplji jo, razglasi njene strune, pa boš čul le še hrup. Vse stvari bodo brž v laseh: sila bi vladala, sin starše ubil, nasilje bi bilo pravica.« Tisti vrednoti, ki ohranjata družbo, sta mir in ravnovesje. Različnost je tista, ki po Girardu določa meje, vzpostavlja vrednote. »Mehanizem grešnega kozla je odgovor na mimetično krizo: krivdo za nasilje preusmeri na naključno izbrano posamično žrtev, jo okrivi za zlo in jo žrtvuje.« (Girard 2011, 15) Omenjeno žrtev preliminarno izključijo iz družbe, iz skupnosti, na podlagi raznih dejavnikov, kakor so izobrazba, versko prepričanje, družbeni položaj. Grešni kozel je po Girardu nujno nedolžen. Vendar pa žrtev na noben način ne more dokazati svoje ne-

dolžnosti, kljub absurdnosti obtožb. »Obtožbe so absurdne in obtožba nepravilna, toda besedila so napisana s skrbjo za natančno izražanje in z jasnostjo, ki je na splošno značilna za pravne dokumente.« (32)

3.2 Žrtvovanje in grešni kozel v komunizmu

Komunizem na Slovenskem je v kristjanih in tudi v drugih, za družbo pomembnih, izobraženih, bogatih ljudeh, ki niso podprli komunizma na Slovenskem, videl vzrok za neuveljavitev sistema na območju celotnega naroda. Komunizem ni zgolj likvidiral, obsodil vseh žrtev, ampak je z likvidacijami in obsodbami izbranih žrtev želel vzbuditi strah in trepet. Na podlagi strahu bi se druge žrtve uklonile sistemu in bi ga prostovoljno podprle ter se aktivno vključile v njegovo delovanje. Za obstoj komunistične družbe je nujno potrebno žrtvovanje. Revolucija je temelj komunizma in kot takšna vključuje žrtve, tako namerne kakor tudi priložnostne. Kljub potrebnosti in nujnosti žrtvovanja pa komunizem svoje žrtve opravičuje s kolateralno vojno škodo.

Na eni strani imamo torej ljudi, ki so sami sebe in svoje prepričanje, sprva nezavedno, žrtvovali za ohranitev naroda, misleč, da delajo dobro in da se zavzemajo za blagor naroda. Vendar tedaj ne moremo govoriti o žrtvah v arhaičnem pomenu besede (žrtvovati drugega), ampak v krističnem pomenu (darovati samega sebe).

Na drugi strani pa imamo ljudi, ki jih je komunizem žrtvoval za uveljavitev komunizma na Slovenskem. Ker govorimo pri tem o fizičnem in moralnem uničenju posameznikov, jih lahko imenujemo žrtve v arhaičnem pomenu besede. Na podlagi zgodovinskih dognanj lahko trdimo, da je bil velik odstotek žrtvovanih nedolžen, to pa lahko sklepamo iz dejstva, da so bili vnaprej obsojeni, brez možnosti ugovora in likvidirani; o tem podrobno piše zgodovinarica Tamara Griesser Pečar v knjigi *Cerkev na zatožni klopi* (Griesser Pečar 2005).

Tudi po dogodku žrtvovanja komunizem žrtve ne prepozna kot nedolžno. Komunizem kot mit za svoj obstoj na propad obsodi vse nasprotnike, predvsem Cerkev in religijo, ki jo označi kot opij za ljudstvo: zaradi njene edinstvene vloge v razlagi žrtvovanja, zaradi njenega pričevanja o Bogu in zaradi Boga, ki je temelj krščanske družbe. Komunizem za svoj obstoj nujno potrebuje tako imenovane upornike oziroma »belo gardo«. O tem vidiku ustvarjanja nasprotnikov priča tudi zapis v spominih Angele Vode: »Ko sta Črtomir Nagode in Aleš Bebler razpravljala o organizaciji in nalogah odporniškega gibanja, to je Osvobodilne fronte, je Bebler poudaril: »Pripravljeni moramo biti tudi na boj z belo gardo.« Nagode je prepričano dejal: »Morda pa ne bo potrebno, če bomo znali v gibanje zajeti ves narod.« Nakar je Bebler pojasnil stališče OF do vprašanja Bele garde: »Bela garda mora biti, ker jo potrebujemo. Če je ne bodo ustvarili klerikalci, jo bomo morali organizirati sami.« To mi je nekoč omenil sam Nagode, ki je spoznal, da so komunisti potrebovali belo in tudi plavo gardo, da bi lahko uničili vse, ki se niso uklonili njihovi nadvladi.« (Vode 2004, 70)

3.3 Girardovi stereotipi preganjanja

Žrtvovanjski mehanizem je po Girardu temelj izhoda iz krize. Kakor ugotavlja Girard, niso za preganjanje potrebni vsi stereotipi. Preganjanje se zgodi med mime-

tično krizo, ki je prvi stereotip preganjanja. Prvi stereotip je torej »stereotip nediferencirane krize«. »Propad institucij uniči ali zabriše hierarhične in funkcionalne razlike, zato vse stvari postanejo enolične in pošastne hkrati.« (Girard 2011, 36) Drugi stereotip opisuje zločine, ki povzročijo nastanek krize, stereotip obtoževanja. Tretji stereotip so žrtve, ki so izbrane, ne zaradi njihovih nasilnih dejanj, ampak zaradi žrtvenih znamenj. Opredeljuje, kdo je žrtev in zakaj. V skorajda vsaki družbi obstajajo skupine ljudi, ki jih večina preganja zaradi statusa, rase, posebnosti, religije. Kot četrti stereotip pa Girard opisuje nasilje samo. Če bi nasilje opisali podrobno in natančno – za zgled Girard navede evangelije –, bi s tem nasilju odvzeli pozitivno religijsko vrednost. »To pomeni, da ga vzremo v njegovi čisto človeški, moralno krivdni grozoti; da se osvobodimo mitične iluzije, ki nasilje zaradi njegove družbene koristnosti prevrednoti v hvalevredno dejanje.« (2006, 15) Girard kot bistveno komponento preganjanja predstavi pomanjkanje razlik, različnosti. »Velike družbene krize, ki sprožajo kolektivna preganjanja, ljudje doživljajo kot odsotnost razlik. /.../ Mitska odsotnost razlik ima včasih idilične konotacije. Pogosteje pa ima naravo katastrofe.« (Girard 2011, 55) Komunizem s svojo razredno enotnostjo in z odsotnostjo razlik v posamezniku vzbudi upanje po pravični družbi, po enakosti vseh in ustvari idilično in utopično idejo, ki ji je vredno slediti. Odsotnost razlik med ljudmi, kljub začetni privlačnosti, v ljudeh povzroči strah, tekmovalnost.

3.4 Stereotipi preganjanja v komunizmu

Komunizem je najprej objavil krizo, ki jo je povzročil kapitalizem (prvi stereotip). Komunizem je obljubljal lepši in boljši svet, enakost za vse, skupno lastnino, družbenoekonomski napredek. Zlasti za delavski razred so bile obljube zelo mikavne, saj pomenijo konec skrbi zaradi pomanjkanja. Z izpolnitvijo obljub bi bila uresničena tudi mimetična želja delavskega razreda. Podobno značilnost komunizma izpostavlja Besançon, ki se v knjigi *Zlo stoletja* sooča s komunizmom, z nacizmom in z edinstvenostjo judovskega holokavsta. Besançon trdi, da je komunizem »predstavljal vrata v nov svet, ne da bi zato morali plačati ceno izdajstva ali uradnega odpadništva« (Besançon 2014, 95). Kriza delavskega razreda je prepričala mnoge: potrebni sta renovacija in revolucija, da se bodo razmere izboljšale (prvi stereotip). Žrtve v komunizmu (tretji stereotip) so bili pomembni ljudje, ki bi lahko vplivali na miselnost ljudi, in pa krščanstvo in kristjani. Komunizem »uspeva z dialogiziranjem o morali, pravičnosti in »psvedodobrem« zapeljati veliko ljudi, tudi dobrih ljudi, med njimi celo zvenečih imen iz vrst razumnikov in umetnikov, ki jih režimski aparat zlorablja, kadar jih potrebuje« (Emeršič 2011, 145). Komunizem za dosego razredne enotnosti poleg psihičnega prepričevanja in nasilja izvaja tudi fizično nasilje (četrti stereotip). Po našem mnenju je bila izprijenost komunizma v tem, da je kljub svoji ideologiji iz svojega sistema prednostno izključil mnoge posameznike in z nasiljem in z umori preprečil njihovo sodelovanje pri soustvarjanju novega družbenoekonomskega in političnega sistema, in to na podlagi žrtvenih znamenj. Tako so pobili tudi cele družine z jasnimi zapisi o zločinih (*Domo-ljub*, 11.8.1943). »Križanje je ena tistih »ur«, ko satan obnovi in utrdi svojo oblast

nad ljudmi.« (Girard 2006, 51) S tem Girardovim stavkom je jasno predstavljen cilj vseh likvidacij, ki so se zgodile zaradi potrditve strahovlade komunizma.

3.5 Krščanstvo in komunizem – grešni kozel in preganjalec?

Smisel krščanske religije je darovanje sebe za drugega, za nemočnega, da bi živel (Petkovšek 2011, 12). Bistvena razlika med krščanstvom in komunizmom je, da krščanstvo nasilja ne premaguje z nasiljem, ampak z ljubeznijo. Kristus se daruje sam in ne žrtvuje nekoga drugega za dosego svojega cilja. Kardeljevo navodilo nazorno opisuje odnos komunizma na Slovenskem do krščanstva, do duhovnikov: »Duhovne v četah vse postreljajte.« (Griesser Pečar 1996, 109). Ne zgolj za zatiranje kristjanov, med revolucijo je bilo izdanih mnogo odlokov za psihično in fizično uničenje nasprotnikov. »Postopanje je naglo, ustno in tajno. Posebno zaslišanje krivca ni potrebno ...Proti sodbi sodišča ni pritožbe. Kazen se izvrši takoj, na način in po osebah, ki jih določi sodišče.« (Šnuderl 1949) Besançon opisuje, da je »komunizem imel dobre argumente, s katerimi je krščanstvo obsodil, da je opij za ljudstvo, namišljeno bežanje, nemočna tolažba pred stanjem krivice, za katerega je bila krščanska vera sama po sebi odgovorna. /.../ Če si postal komunist, si dobil občutek, da se je končno začela uresničevati zapoved ljubezni, pri čemer je bil razum lahko miren, saj je slonel na znanstveni osnovi.« (Besançon 2014, 95–96)

Komunizem s svojo retoriko, s svojimi gesli in idejo prodira v človeški čut za pravičnost. Njegovi iluziji sledijo »naivni preganjalci«. Zaradi svojega bistva so krščanstvo, kleriki, kristjani označeni z žrtvenimi znamenji. Katoliško Cerkev na Slovenskem je tako komunizem obsodil na propad. Kakor ugotavlja Tamara Griesser Pečar, je bil »prvotni načrt Cerkev zatreti, podobno kot je zatrla politično opozicijo, vendar je kmalu morala spoznati, da ima Cerkev premočno podporo v prebivalstvu. Poleg tega je njena struktura mednarodna. /.../ Zato so skušali njene predstavnike moralno onemogočiti.« (Griesser Pečar 2002, 295) Z moralno degradacijo predstavnikov Cerkve naj bi VOS in UDBA omogočili in povzročili nezaupanje v samo institucijo, s tem pa bi Cerkev izgubila svoje vernike. Obenem so Cerkev označili kot sodelavko okupatorja, s tem pa je postala lahka in opravičljiva tarča in žrtev tako imenovanih borcev za svobodo naroda. Komunizem v Cerkvi vidi potencialno in dejansko nevarnost. Cerkev kot grešni kozel ima za komuniste na Slovenskem »fantastično moč«. Grešni kozel je namreč tisti, ki ima po Girardu fantastično moč (2011, 83). Z nečloveškimi ustrahovanji so želeli dokazati človeškost vernikov in iz njih malodane izbiti religijsko komponento. Zaupanje v Boga, vera, je bil tisti gradnik, v katerem je komunizem videl nepremostljivo oviro, ki jo je večkrat podrl s uporabo fizičnega nasilja in z ubojem. Grešni kozel se je moral zaradi nečloveškosti preganjanja upreti tudi fizično. Ne za uveljavitev nekega novega sistema, ideologije, temveč za ubranitev in ohranitev svojega lastnega življenja. Zato je bilo na podlagi nezdržljivosti krščanstva in komunizma nujno, da komunizem sprva odpravi cerkveno hierarhijo na Slovenskem in morebiti (ali tako so vsaj mislili) iztrebi vero ljudstva oziroma posameznikov.

Komunizem ima s krščanstvom veliko skupnih točk, osnovno idejo enakosti, skupne lastnine: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in

imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hōdi za menoj!« (Mt 19,21) Jezus je avtoriteta; pomeni možnost, ki jo posameznik izbere za svojo lastno avtoriteto. Svobodna volja, ki je bistvo krščanstva, pa je obenem tista prvina, ki razlikuje med komunizmom in krščanstvom. Poleg svobodne volje vidimo različnost med krščanstvom in komunizmom v uveljavitvi prvega in drugega. Krščanstvo se oziroma naj bi se (v zgodovini poznamo več dogodkov, ki pričajo o nasprotnem) širilo z označevanjem, z ljubeznijo in z zgledom. Omenjene dogodke, ki niso temeljili na krščanskem nauku, je Cerkev priznala in se zanje tudi opravičila, medtem ko komunizem temelji na revoluciji in na nasilju že v samem bistvu. Odnos med krščanstvom in komunizmom bi lahko povzeli z Girardovimi besedami: »Priča smo paradoksu: bolj strupeno ko je nasprotovanje, bolj sta si nasprotnika podobna. Nasprotujeta pa si tem bolj neusmiljeno, ker njuno vzajemno nasprotovanje zabriše resnične razlike, ki so ju nekoč ločevale.« (2006, 25)

4. Sprava preganjalcev

4.1 Sprava preganjalcev po Girardu

Girard poseben razmislek posveti spravi preganjalcev. Sprava preganjalcev je tako rekoč nujna. V preganjanju vidijo svojo pasivno vlogo, povod samega preganjanja pa je grešni kozel. Cerkev je bila tako z žrtvenim znamenjem (sodelovanje z okupatorjem, namišljena nemoralnost duhovnikov, škofov in pomembnih predstavnikov katoliške Cerkve) povod za preganjanje. Preganjanju – ob pogledu preganjalcev na zgodovino – ni botrovala želja po revoluciji, kljub temu da je Kardelj že leta 1940 napovedal, da »bodo šli komunisti v oborožen odpor proti okupatorju samo, če bodo imeli možnost za revolucijo« (Prunk 1998, 2), ampak Cerkev kot grešni kozel in njeno sodelovanje z okupatorjem, da bi preprečila revolucijo.

4.2 Nedolžnost žrtve ali preganjalca

Nasprotnike komunistov in komunistične partije, ki so bili ubiti med revolucijo, lahko označimo kot žrtve, v arhaičnem pomenu besede. »Žrtev v arhaičnem pomenu besede je umor, žrtev v krističnem pomenu besede pa je darovanje samega sebe.« (Petkovšek 2011, 12) V nadaljevanju si bomo ogledali žrtve in njihovo nedolžnost. Priznati žrtvi nedolžnost je prvi korak na poti k spravi preganjalcev. Sprava je tako rekoč nujna za sobivanje žrtve in preganjalca. Velik odstotek posameznikov, ki so bili ubiti med revolucijo, je bilo nedolžnih; o tem pričajo zunajsodne likvidacije in sodbe, ob katerih žrtve niso imele možnosti ugovora. Partizansko zgodovinopisje omenjene žrtve označuje kot posledico vojne in narodnoosvobodilnega boja. Proti komunistom so se v slovenskih vaseh organizirale vaške straže in pozneje domobranci.

Z vidika Girardovega grešnega kozla bi lahko presodili tudi domobranstvo oziroma upornike proti komunističnemu sistemu. Za svoje žrtve in nastalo situacijo je slovensko domobranstvo izbralo in krivilo komuniste. Bistvena razlika med komunizmom

in organiziranim nasprotnikom komunizma je v žrtvah. Domobranci so napovedali vojno obrambo vsem, ki bodo napadli njihove domove. Domobranci so – to pove že samo ime – branili svoje domove, družine, narod. Vaške straže in pozneje domobranci so bili organizirani spontano. Razne vaške straže med seboj niso bile povezane. Edina povezava z drugimi vaškimi stražami je bil skupni nasprotnik, drugače od KPS, ki je bila organizirana od zgoraj. Domobranci so se organizirali na podlagi likvidacij, ki so se že zgodile. Niso se preventivno organizirali proti komunistom. (Urbančič 1945; Šturm 2015) Zatorej ne moremo reči, da je bilo to dvojno preganjanje.

Na drugi strani imamo pripadnike partije (KPS): odpira se vprašanje o partijcih kot žrtvah neresnice in mitološkosti komunizma. Girard opozori na naslednje: »Kadar govori domišljija preganjalcev, ji ne smemo verjeti ničesar, razen tistega, kar bi se lahko nanašalo na: (1) resnične okoliščine, ki so privedle do nastanka besedila, (2) na značilnosti običajnih žrtev in (3) na najpogostejše posledice, namreč na kolektivno nasilje.« (Girard 2011, 51) Človekovega uma ne moremo podcenjevati, in kakor pravi Girard, »vsak zlahka razume odnos med verjetnim in neverjetnim« (Girard 2011, 54). V komunizmu, v komunistični propagandi je opaziti izkrivljanje resnice. Pri tem je treba priznati izjemno moč manevriranja med podatki, ki jih ta propaganda posreduje ljudstvu, in odlično retoriko Kardelja, ki je partijo uporabil za doseg uresničitve ideologije. Treba je omeniti, da večina komunistov ni ekskutirala posameznikov, so pa se kljub temu večinsko borili proti nasprotnikom sistema, proti izbranim žrtvam, proti Cerkvi in proti njenim duhovnikom. »Pri kolektivnem umoru niso vsi udeleženci enako krivi; če je mogoče identificirati osebo, ki zada smrtni udarec, je njena odgovornost neprimerljivo večja.« (Girard 2011, 100)

5. Sklep

Komunizem lahko osvetlimo v perspektivi Girardove teorije o grešnem kozlu in o preganjanjih v času komunizma. Girard trdi, da moremo mehanizem grešnega kozla aplicirati na vse kulture in na vse družbene sisteme. Tako lahko tudi komunizem in vzpostavitev komunistične družbe umestimo v omenjeno teorijo, kakor ponazarja tudi slovenski zgled. Kakor pravi Girard, je človekova kultura »podvržena nenehnemu prikrivanju svojih izvorov v kolektivnem nasilju« (Girard 2011, 135). Ne samo da se prikriva in zamegljuje zgodovino, »sposobnost za razkrivanje obstaja in vsi vemo, da obstaja, toda večina med nami v njej vidi sposobnost za prikrivanje par excellence« (135). Podobno situacijo lahko zaznamo v postkomunističnem času. Žrtev ni bila prepoznana kot nedolžna, preganjalec ostaja na položaju in ne uvidi nepravilnosti svojega lastnega delovanja. Žrtve preganjanja niso prepoznane kot nedolžne, marveč so mnogi prepričani, da so bile žrtve dejansko krive in je bil umor opravičljiv. To pa je značilnost mita. V mitu namreč velja, da je žrtev kriva. Žrtev, grešni kozel komunizma je bilo krščanstvo, poleg bogatih in vplivnih posameznikov. Moment, ki v teoriji obstoja, v komunizmu pa manjka, je moment sprave preganjalcev. »Sprava predpostavlja priznanje resnice, predpostavlja pa jo tudi prevzem vsaj dela odgovornosti.« (Strahovnik 2015, 262) Kakor trdi

Strahovnik, sprava izhaja iz občutka sramu za pretekle dogodke. Občutek sramu bi ob tem ilustrativnem zgledu morali občutiti vsi udeleženi. Občutek sramu ob dogodkih, ki so se zgodili, tako na strani preganjalca kakor na strani žrtev. »Brez enake pozornosti do žrtev ne more biti resnične pravičnosti.« (262)

Komunizem kot družbenopolitični sistem se ni uveljavil, kljub temu pa so posamezniki iz vrst preganjalcev ostali na oblasti in ideologijo komunizma poskušajo infiltrirati skozi demokratično družbeno ureditev. Lahko bi celo trdili, da mehanizem grešnega kozla še ni sklenil kroga s spravo, temveč ta trenutek še čakamo. Komunizem zato lahko označimo kot mit. Mimetičnost, želja po »biti kakor« je povzročila mimetično krizo in sprožila mehanizem grešnega kozla. Komunizem se lahko uveljavi zgolj z revolucijo. Revolucija je bistvo komunizma. Z revolucijo bi se rodil nov človek, popolnoma pokoren ideologiji in lahko obvladljiv. Preganjanje ni prineslo novega stanja niti sprave preganjalca in žrtve. Kljub temu da manjkata moment sprave in mir, ki sledita preganjanju, lahko komunizem umestimo v Girardovo teorijo. Moment sprave in mir, ki manjkata, lahko pripišemo specifičnosti naroda, ki svojo razklanost utemeljuje na časih revolucije, ne glede na zgodovinsko oddaljenost revolucije. Pri tem ne moremo govoriti zgolj o spravi, temveč najprej o zgodovinski resnici, o sprejetju in priznanju te resnice in o obžalovanju nekaterih dogodkov. Sprava bi bila mogoča ob spoznanju, da je zgodovina našega naroda – kljub napakam in grozotam, ki so nas prizadele – naša zgodovina. Šele takšno polno priznanje resnice in žrtev omogoča pristno spravo. (262)

Reference

- Benedik, Metod**, ur. 2002. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Besançon, Alain**. 2014. *Zlo stoletja*. Ljubljana: Družina.
- Cassirer, Ernst**, in **Donald Phillip Verene**, ur. 1981. *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945*. Yale: University Press.
- Eliade, Mircea**. 1963. *Myth and reality*. New York: Harper Torchbooks.
- Emeršič, Jurij Pavel**. 2014. Usodna privlačnost nacizma in komunizma. V: Alain Besançon. *Zlo stoletja*, 143–158. Ljubljana: Družina.
- Girard, René**. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- — —. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Griesser Pečar, Tamara**, in **France M. Dolinar**. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez**, in **Vojko Strahovnik**. 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Lang, Andrew**. 1913. *Myth, ritual and religion*. London: Longmans, Green & Co.
- Malinowski, Bronislaw Kasper**. 1926. *Myth in primitive psychology*. London: Norton.
- Petkovšek, Robert**. 2011. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture. V: René Girard. *Grešni kozel*, 7–19. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- — —. 2015. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75:233–251.
- Prunk, Janko**. 1998. O značaju komunističnega sistema: Zgodovinarji o komunizmu 2. *Delo*, 3. 2.
- Schrempf, Gregory A.**, in **William Hanson**. 2002. *Myth: A New Symposium*. Bloomington: Indiana University Press.
- Strahovnik, Vojko**. 2015. Resnica, zgodovina, integriteta in sprava. *Bogoslovni vestnik* 75:253–263.
- Šnuderl, Makso**. 1949. *Dokumenti o razvoju ljudske oblasti v Sloveniji*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Šturm, Lovro**, ur. 2015. *O vzponu komunizma na Slovenskem*. Zbornik razprav. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- Urbančič, Ljenko**. 1945. Na okope. *Slovensko domobranstvo*, št. 15:6.
- Vode, Angela**. 2004. *Skriti spomin*. Ljubljana: Nova revija.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,313—332
 UDK: 17.023.33:27-42
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Roman Globokar

Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene namene

Povzetek: Najnovejša spoznanja na področju embriologije in razmišljanje nekaterih držav, da bi sprostile prepoved ustvarjanja človeških zarodkov v raziskovalne namene, spodbujajo k temeljitemu etičnemu premisleku glede statusa človeškega zarodka. Omenjeno vprašanje se znotraj pluralne demokratične družbe skuša urejati z interdisciplinarnim pristopom, ki vključuje embriologijo, medicino, filozofijo, teologijo, pravo in etiko (če naštejemo samo nekatere). Nekateri, med drugim tudi katoliška Cerkev, zagovarjajo stališče, da ima zarodek status človeške osebe in s tem nedotakljivo pravico do življenja od spočetja dalje, drugi trdijo, da takšen status človeško bitje pridobi pozneje znotraj svojega razvoja (ugnezditvev, začetek delovanja možganske skorje, zmožnost preživetja zunaj maternice ...). V članku soočamo različne poglede in preverjamo argumente nasprotnikov in zagovornikov raziskav na človeških zarodkih. Zanima nas, ali je etično sprejemljivo žrtvovati za raziskave vsaj tiste zarodke, ki so ostali v postopkih umetne oploditve in so obsojeni na uničenje. V sklepu bomo spoznali, da se je tveganim odločitvam treba izogniti zaradi izjemno kočljive narave vprašanja glede raziskav na zarodkih, in bomo zato sledili tuciorističnemu pravilu previdnosti. Tudi če ne moremo z vso zanesljivostjo znanstveno dokazati, da že od oploditve dalje obstaja individualno človeško življenje (čeprav obstajajo močni argumenti za to), pa je prav gotovo najbolj varno, da zarodek že od oploditve dalje brezpogojno spoštujemo in varujemo kot človeško osebo. Zelena luč za ustvarjanje zarodkov v znanstvene raziskave lahko hitro sproži učinek spolzkega klanca, to pa odpira pot številnim zlorabam na tem področju.

Ključne besede: človeški zarodek, tuciorizem, načelo previdnosti, spolzki klanec, dostojanstvo človeške osebe

Abstract: **Ethical Considerations Regarding Sacrifice of Human Embryos for Scientific Purposes**

The latest findings in embryology coupled with considerations by many countries to lift the ban on creation of human embryos for scientific purposes stimulate a thorough ethical debate regarding the status of the human embryo. Pluralistic democratic societies attempt to resolve the issue through interdisciplinary approaches involving fields such as embryology, medicine, philosophy,

theology, law and ethics. Some, including the Catholic Church, argue that the human embryo has the status of the human person and is thus endowed with an inalienable right to life from conception, whereas others hold that a human being acquires such status only later during its development (implantation, beginning of activity of the cerebral cortex, capability of survival outside the uterus...). The article brings various views face to face and analyzes arguments of both opponents and proponents of research on human embryos. It is also of interest to consider whether or not it is ethically acceptable to sacrifice for research at least the embryos left from in vitro fertilization procedures, which are otherwise marked for destruction. We conclude that risky decisions should be avoided due to the exceptionally delicate nature of the issue of research on human embryos and it is thus better to follow the tutioristic rule of prudence. Even if one cannot reliably prove scientifically that an individual human life exists already from the point of fertilization (although there are strong arguments for it) the safest course of action is certainly to unconditionally respect and protect the embryo as a human person from fertilization onward. Giving the green light to the creation of embryos for scientific research can quickly lead us to a slippery slope, which opens the way to numerous abuses in this field.

Key words: human embryo, tutiorism, precautionary principle, slippery slope, dignity of human person

1. Etična vprašanja ob novih dosežkih na področju raziskav na zarodkih

Ob novih dosežkih v znanosti se v zadnjem času zopet odpirajo temeljna etična vprašanja o tem, kdaj se začne človeško življenje in od kdaj dalje ima človeško življenje pravico do brezpogojnega spoštovanja in varovanja. Ali lahko nova odkritja spodbudijo premike na področju etičnega vrednotenja? Zopet nastopa vprašanje o statusu človeškega zarodka. Na globalni ravni imamo v tem trenutku zelo različne pravne ureditve: od popolne prepovedi vsakršnih raziskav na človeških zarodkih do liberalizacije raziskav, ki omogočajo ustvarjanje zarodkov za raziskave in različne oblike genetske manipulacije.

Za izhodišče našega razmišljanja izpostavimo dva aktualna izziva, ki na novo spodbujata tudi teološko etiko, da premisli svoja stališča glede možnosti žrtvovanja zarodkov za raziskovalne namene.

Konec maja 2016 je nizozemska ministrica za zdravje Edith Schippers objavila namero vlade, da oblikuje zakon, ki bo dovoljeval ustvarjanje človeških zarodkov za znanstvene raziskave. Za zdaj je na Nizozemskem mogoče v raziskovalne namene uporabljati samo zarodke, ki so kot odvečni ostali v postopkih umetne oploditve, če je v to privolil darovalec. Ministrica za zdravje je izjavila, da želi dovoliti ustvarjanje zarodkov za znanstvene raziskave pod zelo strogimi pogoji zato, da bi

ljudem dala možnost, dobiti zdrave otroke. Raziskovanje bi bilo mogoče samo na zarodkih do 14. dneva starosti, njegov namen pa bi bili odkrivanje novih načinov zdravljenja neplodnosti in umetnega oplojevanja in raziskovanje dednih bolezni. Zaradi dosedanje prepovedi ustvarjanja zarodkov naj bi bil po ministričnih besedah bistveno oviran znanstveni razvoj, ki bi lahko prispeval k zdravljenju predvsem nekaterih dednih bolezni. (*The Guardian* 2016)

V začetku maja 2016 so mediji poročali o tem, da je dvema paralelnima skupinama v ZDA in v Veliki Britaniji uspelo umetno gojiti človeške zarodke dva tedna, potem pa so jih uničili, da ne bi kršili pravila 14. dne, ki velja v obeh državah. Članek sta bila objavljena v prestižnih revijah *Nature* (Deglincerti et al. 2016) in *Nature Cell Biology* (Shahbazi et al. 2016). Znanstveniki so ustvarili umetno kemično okolje, v katerem se je zarodek vedel kakor v maternici. Do sedaj je bila najdaljša življenjska doba zarodka zunaj maternice 9 dni. Tokrat je obema skupinama uspelo, da so se zarodki razvijali 13 dni, nato so jih v skladu z zakonskimi določili uničili. To so torej raziskave, ki omogočajo vpogled v postimplantacijsko obdobje razvoja zarodka. »Sedaj lahko prvič nasploh proučujemo razvoj človeka v zelo kritičnem obdobju našega življenja, v obdobju ugnezditve,« je povedala Magdalena Zernicka-Goetz, ki je vodila britanski del raziskave. (Sample 2016) Do sedaj so razvoj lahko spremljali do 7. dne, ko so ga navadno vstavili v maternico, ni pa bilo jasno, kaj se z zarodkom dogaja pozneje in zakaj se mnogim zarodkom ne uspe ugnezditi v maternico. Skupina raziskovalcev je odkrila »zmožnost samoorganizacije in avtonomijo človeškega zarodka, ki je bil spočet *in vitro*« (Deglincerti et al. 2016, 251). To je odkritje ključnih dogodkov zgodnje morfogeneze razvoja človeka. Spoznali so, da se zgodnji razvoj človeškega zarodka v specifičnih značilnostih razlikuje od zgodnjega razvoja mišjega zarodka, ki je do sedaj pomenil temelj za raziskovanje zgodnjega embrionalnega razvoja. Obetajo si, da bodo rezultati teh raziskav pripomogli k večjemu uspehu pri ugnezdenju zarodkov, spočetih *in vitro*. Prav tako tudi upajo, da jim bo uspelo določiti tipe celic, ki povzročajo nekatere bolezni, in da bodo s tem naredili nekaj korakov naprej na področju zgodnje celične terapije.

Z gornjo raziskavo, ki omogoča daljše preživetje zarodkov zunaj maternice, se je prvič tudi v praksi udejanjila teoretična zakonska meja prepovedi opravljanja raziskav na zarodkih, starejših od 14 dni, ki velja tako v Veliki Britaniji kakor v ZDA. Oba vodja raziskav, Zernicka-Goetz in Brivanlou, drugače dvomita, da bi zarodek lahko živel prav dolgo po 14. dnevu, saj so raziskave na mišjih zarodkih pokazale, da za preživetje potrebuje še nepoznano mešanico materinih hormonov in hranljivih snovi. (Reardon 2016, 16) Odpirajo se nove etične dileme. Ali bi morali za omogočanje nadaljnjih raziskav prestaviti ali celo odpraviti sedanjo zakonsko mejo 14 dni? Zopet se je razvnela razprava med znanstveniki in etiki o statusu človeškega zarodka in o upravičenju etičnih omejitev na področju znanosti.

Tako zagovorniki kakor nasprotniki liberalizacije raziskav na zarodkih iščejo pri svoji argumentaciji podlago v znanstvenih dognanjih. Vendar, kakor je zapisal eden vodilnih raziskovalcev, Irving L. Weissman, samega jedra vprašanja, kdaj se človeško življenje začne, ni mogoče rešiti z znanostjo. (2006, 147) Pri opredelitvi začet-

ka življenja, predvsem pa začetka spoštovanja človekovega dostojanstva, igrajo pomembno vlogo religiozne in filozofske podlage posameznega prepričanja. V sodobni demokratični in pluralni družbi še nismo dosegli soglasja glede statusa človeškega zarodka. Kljub vsemu so domala vse države oblikovale zakonske predpise, ki vsaj nekoliko varujejo in ščitijo življenje človeških zarodkov. Pri oblikovanju zakonodaje se išče družbeni konsenz glede statusa človeškega zarodka na eni strani in glede ustvarjanja možnosti za nadaljnji biomedicinski razvoj na drugi strani. Prav v raziskavah na zarodkih mnogi raziskovalci vidijo upanje za ozdravitev številnih bolezni, kakor so Parkinsonova bolezen, poškodba nevralne cevi in Alzheimerjeva bolezen. (Kovačič in Vlasisavljević 2007, 46)

Temeljno vprašanje je, ali lahko žrtvujemo človeški zarodek zaradi neprecenljivih koristi, ki bi jih to žrtvovanje prineslo za lajšanje človeškega življenja v prihodnje. Vprašanje je še posebno aktualno, ko govorimo o zarodkih, ki so ostali v postopkih umetne oploditve. Ali ne bi bilo etično bolj sprejemljivo, da jih uporabimo za raziskave, kakor pa to, da jih uničimo oziroma pustimo umreti? Tako bi vsaj delno osmislili njihov obstoj, saj bi bili koristni za napredek človeškega rodu.

2. Kratek pogled v zgodovino stališč etičnih komisij

Poglejmo na kratko v zgodovino razprav glede tega vprašanja. Komisija Warnock v Veliki Britaniji je leta 1984 večinsko – ne pa enoglasno – sprejela odločitev, naj se zakonsko omogoči raziskovanje na zarodkih v korist razvijanja umetne oploditve. Prav tako je komisija v nekaterih primerih podprla namensko ustvarjanje zarodkov za raziskave. (Warnock 1985, 58–69) Trojica članov komisije, ki je drugače podprla druga določila, se ni strinjala z uzakonitvijo raziskav na zarodkih, zato je predložila ločeno mnenje, ki je bilo objavljeno v dodatku k poročilu. Med drugim so zapisali: »Po našem prepričanju je narobe ustvariti nekaj, kar ima možnost, da postane človeška oseba, in to potem namerno uničiti. *Zato predlagamo, da ne sme biti narejeno nič v smeri, ki bi onemogočala možnost uspešne ugnezditve zarodka.* [...] V primeru, da je ustvarjenih več zarodkov, kakor bi jih bilo po ustrezni presoji primereno v enem postopku prenesti v maternico, naj se preostale zarodke bodisi zamrzne za kasnejši vnos ali pusti umreti. V nobenem primeru ne bi smeli biti na razpolago za poskuse. Še manj bi jih smeli v raziskovalne namene namerno ustvarjati. *Zato predlagamo, da se prepove poskuse na človeških zarodkih.*« (90–91)

Istega leta se je rodil prvi otrok iz zarodka, ki je bil zamrznjen. S tem so se odprle nove možnosti za raziskave na zarodkih, ki so ostali pri postopkih umetne oploditve. Pod strogimi pogoji sta tako nemška kakor tudi francoska etična komisija dovolili, da se ti zarodki uporabijo za raziskave. »V nasprotju s komisijo Warnock sta nemška in francoska komisija zavrnila namerno ustvarjanje zarodkov za raziskave kot nedovoljeno instrumentalizacijo človeškega življenja.« (Banchoff 2011, 8) Podobno ureditev ima tudi večina drugih evropskih držav. Kakor ugotavlja Thomas Banchoff v svoji pregledni predstavitvi razprav glede statusa človeškega zarodka v ZDA, v Veliki Britaniji, v Nemčiji in v Franciji v zadnjih štiridesetih letih,

so vsi nacionalni etični odbori iskali ravnovesje med dodelitvijo nekega določnega moralnega statusa zarodku in hkrati tudi poti za omogočanje biomedicinskega raziskovanja: »Etični posvetovalni odbor v ZDA (1979), komisija Warnock v Veliki Britaniji (1984), komisija Benda v Nemčiji (1985) in nacionalna posvetovalna etična komisija v Franciji (1986) so hkrati priznale moralni status zarodka kot razvijajoče se oblike človeškega življenja in obljubo biomedicinskih raziskav na področju plodnosti in na drugih področjih.« (235) Ameriški svet je poudarjal »globoko spoštovanje do zarodka«, vendar je dodal, da to spoštovanje nujno ne vključuje »polnih pravnih in moralnih pravic, ki jih imajo osebe«. (Ethics Advisory Board 1979, 101) Komisija Warnock je izpostavila, da si zarodki zaslužijo spoštovanje kakor druga živa bitja, vendar to spoštovanje ne more biti absolutno, saj to ni človeška oseba niti ne potencialna človeška oseba. (Warnock 1984, 62) Nemška komisija Benda je zarodek opredelila kot »človeški subjekt v zgodnjem obdobju razvoja« (Bundesministerium für Wissenschaft und Technologie 1985, 7 in 58), njegov status pa naj se presoja glede na izredno pomembnost sodobnih genetskih raziskav na področju zdravja, ki bodo v korist celotnega človeštva. Francoska komisija je opredelila zarodek kot »potencialno človeško bitje«, ki si načelno zasluži zaščito, vendar ga je mogoče v izrednih okoliščinah žrtvovati. (Comité Consultatif National d'Ethique 1986, 14., 15. in 16. člen)

Z biomedicinskim razvojem konec prejšnjega stoletja, predvsem z možnostjo kloniranja in pridobivanjem matičnih celic, so se odprle nove možnosti regenerativne medicine in s tem tudi nove pobude, da bi zakonodajalci sprostili možnost raziskav na zarodkih. V Evropi se je razprava razvnela ob sprejemanju 7. okvirnega raziskovalnega programa EU za obdobje 2007–2013. Glavno etično vprašanje, ki se je postavljalo ob sprejemanju tega finančnega proračuna, je bilo, ali se lahko iz tega programa financirajo raziskave človeških izvornih celic, tako odraslih kakor tistih, ki so pridobljene iz zarodkov. Pravni red posameznih evropskih držav na tem področju je zelo raznolik. Nekatere države takšne raziskave omogočajo, druge jih prepovedujejo. Poslanci evropskega parlamenta so sredi junija 2006 z večino sprejeli odločitev, da se lahko iz okvirnega raziskovalnega programa financirajo tudi raziskave na zarodkih, vendar v skladu z znanstvenimi standardi in s pravnim okvirom držav članic. Parlament je zavrnil (238 jih je bilo za, 287 proti, 40 vzdržanih) dopolnilo, ki bi prepovedalo financiranje uporabe zarodkov in zarodkovih izvornih celic v znanstvenih raziskavah. Parlamentarci pa so postavili nekaj jasnih omejitev raziskavam: 7. okvirni program tako ne bi smel financirati raziskovalnih dejavnosti s ciljem kloniranja človeških zarodkov, prav tako ne dejavnosti, katerih namen je spreminjanje genske dediščine ljudi in zaradi katerih bi takšne spremembe lahko postale dedne. Izrecno tudi ne odobravajo finančne podpore raziskavam, ki nameravajo ustvarjati človeške zarodke izključno za raziskovalne namene ali za pridobivanje izvornih celic, vključno s prenosom jedra somatske celice. (Evropski parlament 2006)

Končno odločitev so sprejeli ministri držav EU, ki so bili pristojni za področje znanosti in raziskovanja. Vprašanje je torej bilo, ali naj se financirajo raziskave na odvečnih oziroma nadštevilnih zarodkih, ki so bili ustvarjeni v postopkih umetne

oploditve in ki ne bodo uporabljeni za prenos v maternico in bi bili tako ali tako obsojeni na uničenje. Raziskave bi lahko potekale samo v tistih državah, kjer to zakon izrecno dovoljuje. Evropski politiki so bili pod pritiskom javnosti. Dilema se je postavljala na zelo preprost način: ali je bolj etično, da se nadštevlni zarodki odvržejo v smeti, ali pa, da se uporabijo za raziskave, ki bodo nekoč morda prinesle zdravilo za nekatere za zdaj še neozdravljive bolezni. Evropsko javno mnenje je bilo raziskavam na odvečnih zarodkih večinsko naklonjeno. Komisija škofovskih konferenc v državah EU (COMECE) je poudarila, da govorimo v tem primeru o instrumentalizaciji človeškega življenja v najzgodnejši obliki in naj se finančna sredstva raje namenijo za raziskave na odraslih matičnih celicah, ki imajo tudi, znanstveno gledano, boljše obete. (COMECE 2005)

Slovenija je bila v prvem obdobju v skupini držav, ko so zagovarjala ostrejšje etične omejitve, vendar je ob koncu razprave pritrdila večinskemu mnenju evropskih ministrov in omogočila, da se je sprejel 7. okvirni program, vključno s financiranjem raziskav na zarodnih matičnih celicah. Iz etičnih razlogov so proti temu programu glasovale Avstrija, Malta, Slovaška, Poljska in Litva. V zadnjem trenutku so iz koalicije teh držav izstopile še Nemčija, Luksemburg in Italija, ko so podprle »kompromisni« predlog, ki v spremljajoči resoluciji prepoveduje uničevanje zarodkov v raziskovalne namene, omogoča pa raziskave na embrionalnih matičnih celicah. (COMECE 2009, 53) Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci je kritično opozorila, da govorimo pri omenjenem predlogu o očitni dvoiličnosti in da je to zavajanje javnosti: »Spremljajoča resolucija sicer pravi, da raziskave na človeških zarodkih, ki imajo za posledico uničenje le-teh, niso dovoljene, toda drugače embrionalnih matičnih celic sploh ni mogoče pridobivati, zato je spremljajoča resolucija varljiv pesek v oči.« (Komisija Pravičnost in mir 2006) Ob pripravi slovenskega stališča je sodelovala tudi Komisija za medicinsko etiko, ki je ministra opozorila, da »odvečni zarodki iz postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo niso etično nevtralen vir, kajti njihova uporaba lahko vpliva na našo predstavo o moralnem statusu človeškega zarodka, pa tudi na naše poglede na sprejemljivost instrumentalizacije popredmetenega človeškega življenja« (Komisija RS za medicinsko etiko 2006). Komisija je zagovarjala stališče, da je raziskovanje na človeških zarodkih etično vprašljivo tudi tedaj, ko so to raziskave na odvečnih zarodkih, in nakazala, da obstajajo alternative, ki so etično povsem neoporečne.

3. Pravna ureditev raziskav na zarodkih v Sloveniji

Na področju raziskovanj na zarodkih ima Slovenija dokaj restriktivno zakonodajo. Slovenija se pri tem opira na pravno obvezujočo Konvencijo o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, ki jo je sprejel Svet Evrope dne 4. aprila 1997 v španskem mestu Oviedo in se zato tudi imenuje oviedska konvencija. Naša država je bila med prvimi podpisnicami te konvencije, ki je v veljavo stopila dne 1. decembra 1999. To konvencijo, ki pomeni mejnik v zgodovini medicinske etike in postavlja skupne etične standarde v Evropi, je kot član usmerjevalnega odbora za etiko pri Svetu

Evrope bistveno sooblikoval tudi pokojni predsednik Komisije za medicinsko etiko, Jože Trontelj (1939–2013). Konvencija pomeni »najvišji možen skupni etični standard« (Trontelj 2004, 518) med državami članicami glede človekovih pravic na področju medicinskega raziskovanja, vsaka država pa lahko na svojem ozemlju določi še strožjo zaščito. Glede raziskav na zarodkih oviedska konvencija v 18. členu državam nalaga dvojce: »1. Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. 2. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« (Svet Evrope 2009, 17) V enem od svojih komentarjev glede ureditve tega vprašanja v Evropi je Trontelj resignirano priznal: »V Usmerjevalnem odboru SE so pred leti tekle neskončne razprave, v katerih nikomur ni uspelo uveljaviti svojega stališča. Tako je prišlo do edine možne sporazumne odločitve – da nadaljnje razprave o moralnem statusu zarodka niso dovoljene. Sicer bi bilo nemogoče priti do soglasja o vrsti pomembnih etično-pravnih instrumentov.« (2007a, 193) Oviedska konvencija zapoveduje varovanje dostojanstva in identitete vseh človeških bitij, vključno s pravico do nedotakljivosti (1. člen), takoj pa se postavi vprašanje, ali ta zaščita velja tudi za človeški zarodek. Obrazložitevno poročilo priznava, da konvencija ne definira pojma »človeško bitje« in to prepušča nacionalnim zakonodajam. (Council of Europe 1997, 18. in 19. člen)

Področje raziskovanja na zarodkih v Sloveniji ureja Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB) iz leta 2000. V 4. členu je dana definicija zarodka: »Zarodek nastane z oploditvijo jajčne celice. Zgodnji zarodek po tem zakonu je zigota in zarodek, ki se razvija zunaj maternice manj kot 14 dni ali do pojava primitivne proge.« Zakon prepoveduje darovanje človeških zarodkov (13. člen) in posege v zarodek zato, da se spremeni dedna zasnova otroka (31. člen). V enem postopku umetne oploditve je dovoljeno v maternico vstaviti največ tri zarodke, preostali pa se lahko ob soglasju para zamrznejo in hranijo pet let za morebitni poznejši prenos v maternico. Po preteku tega roka zakon določa, da je treba zgodnje zarodke »pustiti umreti« (35. člen). 33. člen prepoveduje, da bi v postopkih umetne oploditve omogočili »zunajtelesni razvoj zarodka, ki je star več kot 14 dni, oziroma potem, ko se je razvila primitivna progga«, in izrecno prepoveduje »nastanek zarodka zgolj v raziskovalne namene«. Prav tako prepoveduje ustvarjanje »človeških zarodkov iz spolnih celic z izzvano spremembo dedne zasnove« in prenos takšnih zarodkov v telo človeka ali živali. Prepoveduje tudi uporabo delov zarodka, ki so pridobljeni v OBMP, »razen v primerih, ki jih zakon izrecno določa«. Isti člen tudi prepoveduje kloniranje človeka, ustvarjanje hibridov in himer, vnašanje človeških spolnih celic in človeških zarodkov v žival in vnašanje živalskih spolnih celic in živalskih zarodkov v človeka. Prepoveduje še namerno spreminjanje dedne zasnove celic, ki so del zarodka.

Načelno pa zakon dovoljuje raziskave na zarodkih, ki so bili pridobljeni pri OBMP, vendar izključno »v namene varovanja in izboljšanja človekovega zdravja« (38. člen), in to samo tedaj, ko primerljive raziskave ni mogoče opraviti na živalskih zarodkih. »Zgodnji zarodki se lahko raziskujejo samo s pisnim privoljenjem zakoncev ali zunajzakonskih partnerjev, ki se jima pomaga s postopkom OBMP, z dovo-

ljenjem Državne komisije za OBMP ter odobritvijo in pod nadzorom Medicinsko-etične komisije.« (38. člen) Od sprejetja zakona do danes še ni bilo izdano nobeno dovoljenje za raziskovanje na zarodkih, ki so ostali v postopkih OBMP.

Pravnica Barbara Jan Bufon pojasnjuje, da smo na tem področju vezani na minimalno etično soglasje, ki ga povzema naša ustava in ki zagotavlja temeljne človekove pravice, predvsem pravico do življenja in do svobode raziskovanja. Avtorica ugotavlja, da so konkretne odločitve odvisne od interpretacije teh temeljnih človekovih pravic. Rešitve se iščejo v ravnovesju med pravico do življenja in pravico do svobode raziskovanja. Bufonova nazorno predstavi pravno stališče: »Dokler namreč zarodku ni zagotovljen neodvisen ustavni status, prevladuje pravica do raziskovanja, ki je lahko omejena le z drugimi ustavnimi pravicami. V tem primeru torej neustavne pravice zarodka do življenja sploh ni mogoče tehtati z ustavno pravico do svobode raziskovanja. Če pa je zgodnjim zarodkom zagotovljena neodvisna ustavna pravica, morata biti pravica do življenja in pravica do svobode raziskovanja medsebojno uravnoteženi. Pri tem je temeljno vodilo vrednotenja načelo spoštovanja človeškega dostojanstva.« (2013, 53) Pojma človekovo dostojanstvo in pravica do življenja sta po njenem mnenju nedoločena pojma, katerih aplikacija je odvisna od interpretacije. »Zato je povsem razumljivo, da so mnenja o dopustnosti raziskav, ki vključujejo uporabo človeških zarodkov, deljena glede na različne etične, filozofske in verske tradicije, ki so zakoreninjene v posameznih družbah.« (58) Nesoglasja obstajajo tako med biologi kakor med filozofi, teologi, pravniki, politiki ... »Zgolj strinjanje o obstoju univerzalnih vrednot, kot je npr. človekovo dostojanstvo, namreč ne more izražati tudi soglasja v zvezi z njihovo interpretacijo in uporabo.« (58)

Različne države zelo različno interpretirajo temeljno načelo spoštovanja človeškega dostojanstva, ko govorimo o aplikaciji tega načela na področju raziskav na zarodkih. Nekatere države priznavajo človeškim zarodkom enake pravice kakor odraslim človeškim osebam in zato prepovedujejo vsakršne raziskave na zarodkih, vključno s tistimi, ki niso več živi (npr. Avstrija, Nemčija, Poljska). Njim nasproti pa so države, ki ne vidijo zadržkov za raziskave na zarodkih, ker te zarodke opredeljujejo kot potencialna človeška bitja, še ne sposobna samostojnega človeškega življenja; zato jih lahko uporabljamo za raziskave (npr. Velika Britanija, Belgija, Švedska). Glede ureditve tega vprašanja v Sloveniji v primerjavi z drugimi državami Trontelj zapiše: »Slovenija je s svojim zakonom nekje vmes: prepoveduje ustvarjanje zarodkov za raziskave, dovoljuje pa – pod določenimi pogoji – raziskave na »odvečnih« zarodkih.« (2007b, 44)

Na evropski ravni še vedno ni doseženo soglasje o znanstveni in pravni definiciji začetka človeškega življenja, hkrati pa to vprašanje ni rešeno niti na nacionalnih ravneh. Opaža se trend k vedno bolj liberalni interpretaciji, ki bi omogočala tudi ustvarjanje zarodkov za raziskovalne namene, kakor smo nakazali z uvodnim zgledom načrtovane ureditve na Nizozemskem. Izjema na tem področju je Poljska, kjer se v zadnjih letih trend obrača v bolj restriktivno pojmovanje spoštovanja dostojanstva človeške osebe, ki vključuje v moralno skupnost oseb tudi človeški zarodek. Še vedno drži trditev Bufonove, ki ugotavlja, da »ustavna sodišča evropskih držav še niso izoblikovala svojih stališč v zvezi z (ne)sprejemljivostjo opravljanja

raziskav na zamrznjenih zarodkih in v zvezi z ustvarjanjem zarodkov »in vitro« za namene opravljanja raziskav« (2013, 64). Tudi Evropsko sodišče za človekove pravice se v konkretnih rabsodbah namerno izogiba dokončni opredelitvi, ali pravica do življenja, ki jo določa 2. člen Evropske konvencije za varstvo človekovih pravic in svoboščin velja tudi za nerojene otroke. Tako je Evropsko sodišče za človekove pravice v primeru *Evans v. United Kingdom* leta 2007 soglasno ugotovilo, da zaradi uničenja zarodkov ni bilo kršitve 2. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah, saj je vprašanje, v katerem (časovnem) trenutku zarodek pridobi pravico do življenja, v domeni držav članic. (European Court of Human Rights 2007, zadeva 6339/05, 54. člen) V sodbi *Parrelli v. Italy* leta 2015 pa ni ugodilo zahtevi tožiteljice, ki je po moževi smrti hotela darovati svoje zarodke v raziskovalne namene, ker italijanski zakon to prepoveduje. Sodišče je s šestnajstimi glasovi za in z enim proti odločilo, da zarodek ni stvar zasebne lastnine, zato prepoved darovanja zarodkov ni v nasprotju s človekovimi pravicami. (2015, zadeva 46470/11, 198. člen) Sodišče pa ni hotelo izrecno izraziti mnenja, kdaj se začne človeško življenje, ampak je to vprašanje prepustilo nacionalnim zakonodajam. (180. člen)

Drugače pa je v svoji sodbi zapisal véliki senat Sodišča Evropske unije v Luksemburgu, ki je leta 2011 odločil, da opredelitve pojma človeški zarodek ni mogoče prepustiti presoji držav članic EU. Ob tožbi raziskovalca Oliverja Brüstla, ki je zahteval patentiranje pet dni starih pluripotentnih zarodnih matičnih celic, se je véliki senat odločil za širšo razlago pojma človeški zarodek. Ker se iz oplojene jajčne celice lahko razvije človek, je treba v pravnem smislu tudi oplojeno jajčno celico že imeti za človeški zarodek. (Sodišče Evropske unije 2011, sodba C-34/10, 35. člen) Sodišče je rabsodilo, da ni mogoče patentirati človeških zarodnih celic in da to velja za vse članice Evropske unije. Zaradi občutljive teme je Sodišče Evropske unije jasno zapisalo, da »cilj Direktive ni urediti uporabo človeških zarodkov v okviru znanstvenega raziskovanja« (40. člen), ampak je to omejeno na patentiranje biotehnoških izumov.

4. Temeljna etična dilema: pustiti umreti ali žrtvovati za raziskave

4.1 Soočenje argumentov

Dejstvo je, da imamo že sedaj številne zarodke, ki niso bili uporabljeni v procesu zunajtelesne oploditve oziroma ki so že presegli zakonsko dopustno mejo hranjenja. Postavlja se etična dilema: ali naj jih pustimo umreti ali jih namenimo za raziskave. Slovenski filozof Friderik Klampfer, ki je zagovornik raziskav na zarodkih, se v svojem razmišljanju uvodoma sprašuje: »Kako, če sploh, bi lahko upravičili uničenje zgodnjih zarodkov zaradi koristi, ki jih to prinaša (ali jih domnevno bo prineslo) drugim ljudem?« (2010, 81)

V izhodišču bomo v strnjeni obliki predstavili obe stališči. Nasprotniki žrtvovanja zarodkov za raziskave poudarjajo, da je od oploditve dalje zarodek genetsko

edinstveno bitje, ki ima v sebi potencial, da se razvije v odraslo človeško osebo, zato smo dolžni spoštovati neodtujljivo pravico do življenja že pri zarodku v najzgodnejši obliki. Ker človeško življenje nikoli ne sme biti sredstvo za dosego še tako plemenitega cilja, tudi raziskave na zarodkih, ki bi imele za posledico uničenje zarodkov, s stališča številnih religioznih in laičnih etikov ne morejo biti etično sprejemljive. Pri tem se še posebej izpostavlja možnost zlorab. (Trontelj 2007a)

Nasprotno pa se zagovorniki žrtvovanja zarodkov za raziskave osredotočajo na možnost za razvoj na področju odpravljanja neplodnosti in zdravljenja nekaterih bolezni. Zarodek vidijo kot človeško bitje v prvi fazi razvoja, ki še nima dostojanstva človeške osebe. To mnenje izpeljujejo iz bioloških dognanj, da se do konca drugega tedna po spočetju še vedno lahko zgodita cepitev zarodka in nastanek dvojčkov, zato ne moremo govoriti o posameznem človeškem bitju. Tako naj bi se smeli zarodki v posameznih okoliščinah pod točno določenimi pogoji uporabljati za znanstveno raziskovanje, ki bo v blagor nadaljnjega razvoja medicine in možnosti za zdravljenje številnih bolezni. Tudi nekateri teologi podpirajo to smer razmišljanja. Moralni teolog Antonio Autiero glede nadštevilnih zarodkov zagovarja prepričanje, da je treba pretehtati dobrini, ki si stojita nasproti: spoštovanje začetega človeškega življenja, ki je obsojeno na uničenje, in omogočanje novih terapij za prihodnje človeštvo. V izrednih primerih bi bilo po njegovem etično dopustno žrtvovati nadštevilne zarodke za raziskave. To je izbira manjšega zla v dani situaciji. (Autiero, v: Goertz in Klöcker 2008, 42–44) Glavno etično vodilo za zagovornike raziskav je nujnost lajšanja bolečin; k temu naj bi bistveno pripomogle prav raziskave na zarodkih. Zarodki, ki še nimajo razvitega niti čutila za bolečino, bodo pripomogli k temu, da bomo lahko odpravili številne bolečine, zaradi katerih trpijo ljudje v današnjem svetu. (Banchoff 2011, 8)

Teološka etika pri oblikovanju svojih stališč vedno išče tudi splošnoveljavno racionalno podlago in se ne ustavlja zgolj pri specifično krščanskih virih, kakor sta Sveto pismo in izročilo Cerkve, ki ne vsebujeta neposrednih odgovorov na najnovejša vprašanja s področja bioetike. Teolog se v zavesti krščanske antropologije, ki je utemeljena na razodeti resnici, da je vsak človek ustvarjen po božji podobi in da je odrešen s Kristusovo smrtjo in z njegovim vstajenjem, sooča z biološkimi dejstvi sodobne embriologije in jih vrednoti v luči svetosti in nedotakljivosti vsakega človeškega življenja in zato tudi prepovedi vsake vrste diskriminacije. Pomembno je, poznati najnovejša znanstvena odkritja o začetku človeškega življenja, čeprav sama dejstva neposredno še ne vsebujejo etične obveze. Iz samega dejstva ni mogoče neposredno izvajati etičnih zapovedi, drugače bi zapadli v tako imenovano naturalistično zmoto. Bistvena je vrednostna interpretacija, ki pa ne sme zaobiti znanstvenih dejstev. Etično vrednotenje, ki ne bi upoštevalo znanstvenih dejstev, bi bilo neetično. Etika torej ne more poljubno zapovedovati nečesa, kar bi bilo v nasprotju z znanstvenimi ugotovitvami. To velja tudi za teološko etiko. Tudi teolog mora utemeljiti svoje stališče argumentirano in preverljivo, tako da jasno pove, zakaj neko ravnanje nasprotuje dobremu za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno naravno okolje. V naslednjih korakih bomo poskušali oblikovati odgovor na naše izhodiščno vprašanje.

4.2 Argument embrioloških dejstev

Sodobna embriologija je dognala, da se v procesu oploditve, ki traja približno 24 ur, izoblikuje nov in edinstven genetski zapis, ki pomeni začetek novega človeškega življenja. Kot novonastali organizem deluje zarodek od začetka kot avtonomni sistem, ki se postopoma razvija h končni obliki. Noben dogodek v razvoju človeka ni primerljiv s spočetjem, ki dejansko pomeni prehod iz možnosti za novo življenje, ki je v spolnih celicah staršev, k dejanskemu udejanjenju edinstvenega in neponovljivega novega človeškega življenja. Nemški embriolog Günter Rager je zato prišel do sklepa: »Zarodek je od oploditve dalje človek in ima v sebi dejansko možnost, da v polnosti razvije svojo človeškost, če bo imel na razpolago za to potrebne okoliščine.« (2009, 105) Zato lahko sklepamo, da ne govorimo o razvoju potencialnega človeškega bitja, ki bo v nekem poznejšem trenutku dobilo status človeške osebe, ampak že od samega začetka o razvoju človeka. Rager ugotavlja: »Po tem, kar vemo danes, zarodek sam usmerja svoj lastni program razvoja.« (101) Tudi najnovejše raziskave, o katerih smo govorili na začetku, jasno kažejo, da zarodek neodvisno od ugnezditev v maternico usmerja svoj razvoj. Govorimo torej o avtonomnem delovanju zarodka od vsega začetka njegovega obstoja. (Delignercerti et al. 2016, 251)

Kljub dejstvu, da poteka od spočetja dalje postopen, kontinuiran in koordiniran razvoj človeškega bitja, v katerem se bo ob ugodnih okoliščinah iz zigote razvila odrasla človeška oseba, pa biologi ne dajejo enopomenskega odgovora na vprašanje, kdaj novonastali organizem doseže takšno stopnjo individualnosti, da ga je mogoče obravnavati kot človeški individuum. »Nekateri raziskovalci zagovarjajo stališče, da je postopek izoblikovanja človeka postopen in da ni mogoče govoriti o točno določeni točki, kdaj naj bi bitje kar naenkrat pridobilo lastnosti človeka.« (Gilbert, Tyler in Zackin 2013, 38) Omenimo samo nekatere mejnike, na podlagi katerih različni znanstveniki in filozofi postavljajo ločnico za začetek individualnega človeškega življenja. Poleg oploditve so to še ugnezditev (14 dni po spočetju), ko se oblikuje primitivna proga, ki je podlaga za živčne celice, in ko zanesljivo vemo, da se ne moreta več razviti enojajčna dvojčka. Drugi mejnik je postavljen v 8. teden po spočetju, ko se izoblikujejo možgani, delujejo tudi vsi vitalni organi in otrokovo srce že utripa s frekvenco med 40 in 80 udarcev na minuto. Za nekatere je ločnica zmožnost preživetja otroka zunaj maternice. Ta mejnik se z napredkom medicine znižuje in je danes že med 22. in 23. tednom nosečnosti. Nekateri so prepričani, da glavni mejnik za individualno človeško življenje pomeni aktivacija EEG v možganih, ki je podlaga za zavedanje in se zgodi med 24. in 27. tednom po spočetju. Za mnoge je še vedno odločilni dogodek rojstvo in s tem zmožnost življenja zunaj materinega telesa. Nekateri pa trdijo, da lahko o človeški osebi govorimo šele, ko se dosežeta samozavedanje in zaznava svojega lastnega jaza. (Gilbert, Tyler in Zackin 2013, 38–42)

Glavni ugovori proti temu, da bi lahko pripisovali moralni status človeške osebe že zarodku ob spočetju, je dejstvo, da v prvih dveh tednih razvoja še ni jasno razmejeno, katere celice se bodo diferencirale v zarodek v pravem pomenu besede

in katere bodo postale posteljica in popkovina. Prav tako približno do 14. dne ni mogoče z zanesljivostjo reči, ali se bo zarodek razvil v enega ali izjemoma v dva posameznika (enojajčna dvojčka). Šele okrog 14. dne se razvije primitivna proga, ki je podlaga za hrbtenjačo in za živčne celice. (Singer 2008, 135) Klampfer zato sklene, da temu, »čemur pravimo zgodnji ali protozarodek, očitno manjkata notranja razčlenjenost in celovita funkcionalna organiziranost, značilni odliki samostojnih organizmov. Dalje, zarodkovo telo se oblikuje šele ob ugnezditvi – pred to fazo se izraz »zarodek« nanaša kar poprek na celotno gmoto celic, od katerih mor-da niti ena ne bo tvorila »pravega« zarodka.« (2010, 100) Glede tega razloži, da še ni diferenciacije, ki bi jasno opredelila, katere celice bodo sestavljale pravi zarodek in katere celice bodo oblikovale trofektoderm, »ki v nadaljevanju poskrbi za ugnez-ditev v maternici in se iz njega razvijejo posteljica, popkovina in plodovnica« (100). Dejstvo je tudi, da se samo 41–56 % oplojenih jajčec razvije na stopnjo blastocist (5. dan po oploditvi), zato v Nemčiji nekateri pozivajo k spremembi zakonodaje, ki sedaj določa, da zarodek nastane z oploditvijo. Zaradi najnovejših raziskav si predvsem raziskovalci želijo, da bi mejo pomaknili na poznejši čas. (Kentenich et al. 2016, 83)

Od vseh naštetih alternativ je najbolj prepričljivo stališče, da novo človeško ži-vljenje nastane z oploditvijo. Schockenhoff pojasni, da je glede začetka človeškega življenja še vedno sporno to, ali naj kot začetek velja vstop spermija v jajčno celico ali pa sklep procesa oploditve, ko se oblikuje nov genom. Na podlagi sodob-nih embrioloških dognanj se zavzema za drugo stališče, saj sta ob oblikovanju ge-noma izpolnjenja oba pogoja za trditev o novem živem bitju: enotnost oblike in samorazvoj. »Z oblikovanjem genoma je izpolnjen korak k novemu človeku. Od tega trenutka naprej je zarodek določen tako vrstno specifično (kot človek) kot tudi individualno specifično (kot *ta* človek), ne da bi njegov nadaljnji razvoj imel censure, ki bi lahko postavile pod vprašaj ali spremenile to temeljno značilnost in-dividualne človeškosti.« (2013, 443) Mirjam Cvelbar zagovarja stališče, da moramo o novem individuumu govoriti že od vstopa semenčice v jajčno celico dalje: »Tudi v pronuklearnem stadiju, tj. v prvih 15 urah, ko se še združujeta jedri iz predhodnega jajčeca in predhodne semenčice, zigota že deluje kot nov biološki sistem, kot nova celota, kot novo živo bitje.« (2004, 440) V tem času namreč nova celota že izvaja dejavnost samooblikovanja novega genoma in prvo celično delitev.

Kako odgovoriti na resno dilemo glede individualnosti zgodnjega zarodka, saj iz njega lahko nastane več zarodkov? Zaradi tega dejstva so tudi nekateri moralni teologi (Böckle, Gründel, Mahoney) dvomili, da je mogoče govoriti o človekovi individualnosti pred 14. dnem po oploditvi (Schockehnoff 2013, 453). Schocken-hoff ugotavlja, da pri odraslem človeku individualnost nujno vključuje tudi nede-ljivost, medtem ko v embrionalni fazi človekovega razvoja lahko ugotovimo, »da se izvorni zigoti, ki pri tem ostane pri življenju, z delitvijo pridruži dodatna zigota« (454). Zgodnji zarodek ima kot individuuum v smislu funkcionalne celote v sebi mo-žnost, da ustvari novega posameznika. »Ker je še deljiva zigota genetsko jasno določena, ne moremo imeti nobenega prepričljivega razloga, zakaj bi ji lahko od-rekli individualnost.« (454)

Ko govorimo o vprašanju individualnosti, biološko gledano, izoblikovanje primitivne proge ne pomeni primerljivega kvalitativnega preskoka z oploditvijo, zato ni mogoče preprosto zanikati statusa individuuma zarodku pred 14. dnem, saj je nekako nepredstavljivo, da iz enega neindividuuma nastaneta dva individuuma. George in Gómez-Lobo sta prepričana, da bi bilo takrat, ko bi se posamezne celice v prvih dneh po oploditvi vedle povsem samostojno, logično, da bi iz vsake nastalo posamezno bitje. Vendar že od oploditve dalje poteka koordiniran proces enovitega bitja, zato zarodka ni mogoče imeti za skupek celic. »Pred zunanjo delitvijo celic zarodka sestavljajo te celice skupaj posamezen organizem. Zato dejstvo nastanka dvojčkov ne predstavlja, da je zarodek zgolj naključen skupek celic, ampak jasno nakazuje, da je človeški zarodek od zigote dalje enovit človeški organizem.« (2005, 206). V tem trenutku še ne vemo zanesljivo, kako nastaneta enojajčna dvojčka. Ne vemo, ali ima oplojeno jajčece z epigenetsko modifikacijo genetskega materiala že določeno, da bo nastal tudi drugi nov individuum. Nekateri pripisujejo zgodnjemu zarodku možnost, da prek delitve izoblikuje še nov individuum. (Marschütz 2016, 218) Iz enega izvornega individuuma naj bi se izoblikoval še en nov individuum. Sodobne embriološke raziskave kažejo: nastanek dvojčkov se najverjetneje zgodi že pri prvi delitvi: »pri prvi delitvi zigote namesto dveh blastomer nastaneta podvojeni zigoti (*twin zygotes*)« (Herranz 2015, 27). Tedaj ni več argumenta, da bi lahko v prvih 14 dneh nastala dvojčka in da zato v tem času ne moremo govoriti o individualnem človeškem bitju.

4.3 Argument dostojanstva človeške osebe

Oseba je bitje, ki ima brezpogojno pravico do življenja: to pravico morajo drugi spoštovati in varovati. V etičnem diskurzu ima torej pojem oseba normativno vrednost. Kaj je tista lastnost, ki pripada nekemu bitju, da mu moramo priznati status osebe in s tem tudi vse pripadajoče pravice, vključno s temeljno pravico do življenja? Kaj je torej specifično človeškega, zaradi česar moramo spoštovati njegovo neodtujljivo pravico do življenja? Ni pomembno zgolj biološko dejstvo, ampak tudi specifične duhovne sposobnosti, kakor so racionalnost, samozavedanje, individualnost, avtonomija, zmožnost svobodnega odločanja in delovanja. Vprašanje je, ali morajo biti te specifične lastnosti človeškega bitja že izražene, da bi bitju pripadal status osebe.

Človek je enost materialnega telesa in nematerialnega duha. »Življenje v biološkem smislu je za človeka predpogoj za to, da je lahko oseba.« (Marschütz 2016, 208) Zato ima prav dejstvo, da je to enkratno biološki organizem, znotraj katerega se postopoma razvijajo tudi specifično človeške lastnosti, velik pomen pri opredelitvi statusa človeške osebe.

Tisti, ki nasprotujejo raziskavam na zarodkih, zagovarjajo prepričanje, da je zarodek oseba od spočetja dalje. Vsa bitja, ki pripadajo vrsti *homo sapiens*, imajo status osebe in zato neodtujljivo pravico do življenja. Nasprotniki pa ne priznavajo statusa osebe ne zarodku, ne plodu in včasih tudi novorojencu ne. V bistvu lahko razlikujemo med ontološkim in empiričnim pojmovanjem osebe.

Ontološko pojmovanje dodeljuje status osebe vsakemu človeškemu bitju ne glede na dejansko izražene specifično človeške lastnosti. Dostojanstvo osebe je absolutna notranja vrednost človeškega bitja: ni ga mogoče nikoli izgubiti in ga tudi nihče ne podeljuje, ampak pripada človeku kot takšnemu. Ta vrednost ne izhaja iz upoštevanja nekih določenih kriterijev in ni podrejena nobeni avtoriteti. Ob tem je zelo pomembno, da pri nekaterih specifično človeških značilnostih, kakor so individualnost, racionalnost, sposobnost moralnosti, ni pomembno ugotavljanje dejanske empirično preverljive sposobnosti posameznega bitja, ampak razmišljanje o tem, kaj je človek in kaj ga dela človeka. »Ker te specifične značilnosti označujejo človeka kot takega in ne samo določenega človeka, je potrebno priznati *vsakega* človeka kot osebo. Za odgovor na vprašanje, kdo je človek, pa imamo samo eno merilo za pripadnost k biološki vrsti *homo sapiens*. Zato je potrebno vse, ki izhajajo iz človeka, priznati za osebe.« (211) Vse, kar je spočeto od človeka, ima zato vrednost človeškega življenja in ima v sebi dostojanstvo človeške osebe.

Takšnemu načinu mišljenja nasprotuje sodobni empiristični pogled na človeško osebo, ki ločuje med *biti človek* in *biti oseba*. Začetniki tega pojmovanja so angleški empiristi iz 17. stoletja. John Locke (1632–1704) je trdil, da je oseba samo tisti človek, za katerega lahko dokažemo, da se zaveda samega sebe. Oseba preneha biti metafizični in normativni pojem, postane empirični pojem, ki se ga lahko preverja. V skladu s takšnim pojmovanjem obstajajo ljudje, ki še niso osebe (zarodki, novorojenčki, otroci do 2. leta starosti), ljudje, ki nikoli ne bodo osebe (duševno težko prizadeti ljudje), ljudje, ki niso več osebe (ljudje v trajnem vegetativnem stanju, ljudje s težko demenco), ljudje, ki začasno niso osebe (ljudje, ki spiyo; ljudje v komi). Že povsem vsakdanje situacije bi lahko pri doslednem izvajanju tega načela privedle do tega, da nekateri ljudje – na primer ljudje v spečem stanju in ljudje v narkozi – izgubijo status osebe in zato tudi status brezpogojne zaščite in varovanja.

Kljub močnim kritikam empiričnega pojmovanja osebe skozi zadnja stoletja (Schockenhoff 2013, 53–57, 126–143) pa se takšno pojmovanje vse bolj uveljavlja ob novih bioetičnih vprašanjih (Szániszló 2014, 359–372). Tako avstralski bioetik Peter Singer redefinira pojem osebe; njegova redefinicija omogoča, da pridobijo status osebe tudi pripadniki drugih živalskih vrst in da nekateri pripadniki vrste *homo sapiens* nimajo tega statusa. Ključna lastnost osebe je za Singerja samozavedanje, poleg tega še razumnost, zmožnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti. Singer eksplicitno zapiše, da »življenje ploda (in – še očitneje – zarodka) nima nič večje vrednosti od življenja nečloveške živali na primerljivi stopnji razumnosti, samozavedanja, zavedanja, sposobnosti čutenja in tako naprej in da noben plod, ker pač ni oseba, nima enake zahteve po življenju, kot jo ima oseba« (Singer 2008, 164). Ob tem gre Singer še dalje in takšno pravico odreka tudi novorojencu, saj nekaj tednov star otrok ni razumno in samozavedajoče se bitje. Avstralski bioetik nas poziva, naj odmislimo čustveni pogled na novorojenčke, ki so potrebni naše skrbi, in naj trezno ugotovimo, da je »manj razlogov proti uboju novorojencev in plodov, kakor jih je proti ubijanju tistih, ki so sposobni dojemati same sebe

kot samostojne entitete, ki ostajajo v času» (165–166). Tako Singer označuje tudi nečloveške živali, kakor so šimpanzi, orangutani, gorile, kiti, delfini ... Sam Singer se zaveda, da je težko določiti mejo, kdaj govorimo o samozavedanju, in v negotovosti pledira za previdnost. Razume, da je rojstvo resda »edina ostra, jasna in lahko razumljiva meja« (166), vendar zagovarja stališče, naj se otroku pripiše status osebe in s tem pravica do življenja mesec dni po rojstvu. S Singerjevim preferencialnim utilitarizmom smo se že kritično soočili v neki drugi razpravi in pokazali na šibko argumentacijo empiričnega pojmovanja osebe (Globokar 2007, 455–466). Nekateri utilitaristični filozofi gredo celo tako daleč, da priznavajo status osebe otrokom šele, ko se otroci zavedo svoje lastne vrednosti. »Tako nerojeni kot rojeni otrok sta človeški bitji in potencialni osebi, a ne eden ne drugi nista osebi v smislu imetnika moralne pravice do življenja. Pojem oseba pomeni bitje, ki je sposobno lastnemu obstoju pripisati vsaj neko temeljno vrednost, tako da bi mu ukinitve obstoja pomenila oškodovanje.« (Giubilini in Minerva 2012) Po prepričanju omenjenih filozofov ljudje, ki se ne zavedajo, da bi jim usmrnitev pomenila škodo, še niso osebe in zato nimajo pravice do življenja. Iz njihovih predpostavk lahko sklepamo, da je življenje otrok do drugega leta starosti povsem odvisno od interesov *dejanskih* (odraslih) oseb.

Popolnoma jasno je, da se zarodek ne zmore izražati kot oseba, saj še nima razvitih nekaterih specifično človeških lastnosti, pa vendar je prav zaradi te nezmožnosti ranljiv in izpostavljen ravnanju drugih oseb. Prav najšibkejši, ki ne morejo sami živeti kot osebe, potrebujejo status človeške osebe in brezpogojno pravico do življenja. Ker prepoznamo v zarodku človeško bitje, ki ni zmožno poskrbeti zase, je še na poseben način upravičen do pomoči drugih oseb. Glavni etični izziv je prav dejstvo, da zarodek še ne zmore živeti kot oseba brez pomoči drugih, zato smo dolžni poskrbeti za njegovo življenje. »Problemi, s katerimi se srečujemo v bolnišnici ali v eksperimentalnem laboratoriju, pogosto zadevajo ravno ljudi, za katere ne velja mitični opis osebe kot tiste, ki se zaveda same sebe, je avtonomna, razumna in tako naprej.« (Pessina 2013, 92)

Po našem prepričanju je osebna identiteta vezana na individualni telesni razvoj, ki se je začel z zigoto. Osebne identitete ni mogoče ločiti od telesne identitete posameznika: »To napeljuje k sklepu, da situacija našega bivanja, ki je določena z našim telesom, ni odločilnega pomena le za identiteto spečih oseb, ampak tudi za lastno izkustvo budnega človeka in za priznanje drugih oseb. Osebna identiteta predpostavlja človekovo telesno-duševno enost, ki se je ne da razumeti preprosto kot paralelno kontinuiteto fizičnih in psihičnih dogodkov.« (Schockenhoff 2013, 130) Tudi osebe, ki povsem izgubijo spomin o sebi, na podlagi telesne identitete še vedno pojmujejo kot identične osebe, čeprav se tega ne zavedajo. Telesna razsežnost bivanja, ki zagotavlja obstoj osebe, pa je začela obstajati z oploditvijo. Zato ima zarodek, ne glede na to, da nekatere specifične lastnosti še niso udejanjene, že status človeške osebe, saj nedvomno govorimo o človeškem izvoru njegovega bitja. K človeški biti sami notranje sodi tudi status človeške osebe.

4.4 Argument nepristranosti

Eden od pomembnih kriterijev za etično vrednotenje žrtvovanja človeških zarodkov je tudi načelo nepristranosti: »Določitev časovne točke, od katere naprej priznamo polno zaščito zarodkovega dostojanstva, mora izhajati iz nepristranskega stališča, ki upošteva zarodkovo lastno perspektivo, in ne iz interesov že rojenih ljudi.« (Schockenhoff 2013, 444) Velika nevarnost je, da bi iz koristoljubnih namenov diskriminirali najbolj ranljivo človeško bitje. V zvezi s tem moralni teolog Ivan Štuhec ugotavlja: »Hitro namreč zdrsnemo v prepričanje, ko se nam živi bolnik ali prizadet človek smili, zarodek, ki pa skrito živi v materinem telesu ali v epruveti, pa lahko postane sredstvo, s pomočjo katerega bomo zdravili tiste, ki so uspeli pobegniti znanstvenikovi roki, ko je selekcionirala genetsko boljše ali slabše zarodke.« (2002, 68) Štuhec opozarja, da zarodek ne more biti sredstvo za prihodnje možne terapevtske posege. »Uporaba človeških zarodkov kot surovine za raziskovalne namene je sodobna oblika kanibalizma, ki svoje početje opravičuje s humanostjo do bolnikov in prizadetih oseb.« (69) Tudi oviedska konvencija v 2. členu jasno določa: »Koristi in blaginja človeškega bitja morajo imeti prednost pred izključno koristjo družbe ali znanosti.« (Svet Evrope 2009, 10) Iz tega sledi tudi, da je etično nedopustno, ustvarjati človeške zarodke za raziskovalne namene. To bi pomenilo »nesprejemljivo instrumentalizacijo človeškega življenja, saj bi s tem privolili, da se eno človeško bitje pridobi in porabi za koristi drugega« (Trontelj 2007b, 44).

Nedvomno so zelo diskriminacijske in zato nemoralne raziskave na živem zarodku, pa naj bo ta zarodek zmožen za življenje ali ne. »Uporabljati človeški embrio ali fetus kot predmet ali kot sredstvo pri raziskavah predstavlja zločin nad njegovim človeškim dostojanstvom in nad njegovo pravico do enakega spoštovanja, kot ga izkazujemo otroku in vsaki drugi človeški osebi.« (Kongregacija za verski nauk 1987, 23) Kadar imamo mrtev zarodek ali plod, veljajo enaka pravila kakor za vsakega drugega umrlega človeka.

Glede vprašanja žrtvovanja nadštevilnih zarodkov za raziskave: prav tako ne moremo aplicirati načela manjšega zla, saj življenje zarodka neposredno ne ogroža drugega življenja. Ne govorimo o tehtanju med dvema življenjema, med katerima moramo izbrati eno, kakor je to treba takrat, ko je etično opravičen splav zato, da se reši življenje matere. Tako kakor ni etično sprejemljivo, da bi izpolnili željo človeku, ki bi želel podariti svoje organe umirajočim bolnikom, če bi s takšnim posegom končali njegovo življenje, tudi ni etično sprejemljivo, žrtvovati življenje človeških zarodkov za blagor prihodnjih ljudi.

4.5 Tucioristični argument

Mnogi katoliški etiki moralni status človeškega zarodka argumentirajo po načelu previdnosti oziroma tuciorizma (*tutior* pomeni varnejše). Tuciorizem zagovarja pravilo, da je treba v dvomu izbrati varnejšo pot in se izogniti morebitni nevarnosti. Glede statusa človeškega zarodka, sploh v prvih dneh razvoja, obstaja neki dvom, ali je to individualno človeško bitje. Kakor smo že navedli v dosedanji razpravi, ni mogoče z vso zanesljivostjo postaviti jasne ločnice znotraj razvoja človeškega bitja od spočetja

dalje, zato je vsekakor najvarneje, da postavimo mejo na začetek razvoja človeškega bitja. V vsakem drugem primeru namreč tvegamo, da bomo kršili temeljno etično načelo nedotakljivosti človeške osebe. »Ko nobeno stališče nima povsem gotovih argumentov in zato ne more povsem odstraniti dvoma, pravilo previdnosti porazdeli teži argumentov. Načelo tako imenovanega tuciorizma v takšnih primerih zahteva, da se odprta vprašanja in teoretični dvomi ne smejo obrniti v škodo zarodka, ker je na njegovi strani v igri pravzaprav temeljna dobrina življenja.« (Schockenhoff 2013, 444) Ko je v igri vse ali nič in je ogroženo fizično življenje, ki je neizpodbitna predpostavka moralne svobode, je v dvoumnih primerih treba izbrati zanesljivejšo pot. Oplo-ditev je najmanj samovoljno izbran mejnik glede začetka človeškega življenja, vsi poznejši mejniki izražajo večjo stopnjo poljubnosti. Vsi poznejši mejniki vsebujejo neko določeno stopnjo zunanjih interesov in ne delujejo v korist zarodka.

Štuhec se drugače strinja, da specifikacija rodu še ne pomeni nujno specifikacije individualnosti in da se resnično postavlja vprašanje, ali je mogoče govoriti o individuumu, »dokler je možna delitev na dvojčke ali trojčke ali četverčke, to časovno pomeni do ugnezditev« (1995, 180). A tudi če ne moremo z vso zanesljivostjo trditi, da govorimo o posameznem človeškem bitju, to še nikakor ne pomeni, da je mogoče z zarodkom v prvih dneh obstoja eksperimentirati in manipulirati. Štuhec sklene: »Nahajamo se torej na skrajni meji našega vedenja. /.../ Zato je v primeru tako temeljne dobrine, kot je človeško življenje, potrebno ravnati skrajno varno.« (180) Podobno stališče so zavzeli tudi v Centru za bioetiko pri Katoliški univerzi Sacro Cuore v Rimu: »Zadostuje dvom o osebni identiteti embria, da smo dolžni zavzeti držo, ki preprečuje kakršno koli nevarnost ali tveganje v odnosu do človeške osebe. Moralnost dejansko zahteva ne le, da se vzdržimo dejanj, ki so zagotovo slaba, ampak tudi, da se vzdržimo dejanj, ki so verjetno slaba. V nasprotnem primeru se izpostavljam tveganju, da uničimo človeško bitje.« (1997, 249) Tudi papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Evangelij življenja* zapisal: to je tako pomembna stvar, »da bi pod vidikom moralne obveznosti zadostovala samo možnost, da imamo pred seboj človeško osebo, za to, da opraviči najstrožjo prepoved vsakega posega, ki naj bi usmrtil človeški zarodek« (1995, § 60).

S takšnim stališčem ne postavljamo tuciorističnega načela za vodilo vsega moralnega odločanja. Nikakor ni bistveno to, da bi na splošno zastopali skrajni rigo-ristični pristop, ki ne bi dopuščal nobenega tveganja pri odločitvah in bi onemogočal nove raziskave na medicinskem področju. Tucioristični pristop je ustrezen samo, kadar je pomembna zaščita najbolj temeljnih dobrin, kakor je življenje. Sam tucioristični argument po Marschützovem prepričanju ne razjasnjuje vprašanja, »ali je človeški zarodek oseba, ampak veleva samo, da je potrebno v primeru dvo- ma izbrati varnejšo pot, zato je potrebno zarodek obravnavati, kot da je oseba, in zato spoštovati njegovo pravico do življenja« (2016, 216).

4.6 Argument spolzkega klanca

Kakor smo povedali na začetku, se danes mnogi zavzemajo za to, da bi odpravili zakonsko mejo 14 dni, ki preprečuje nadaljnje gojenje zarodkov zunaj maternice. Že pri uveljavitvi tega kriterija so mnogi opozarjali, da se s takšnim določilom od-

pira pot k manipulaciji s človeškimi zarodki. Če se odpravi sedanja omejitev, potem se na široko odpirajo vrata številnim zlorabam na tem področju. Ali bi potem še obstajale kakršnekoli meje glede raziskav na človeških zarodkih, kadar bi govorili o zagotavljanju napredka v znanosti?

Če bi omogočili raziskave na odvečnih zarodkih, bi s tem lahko sprožili logiko spolzkega klanca. Omogočili bi prvi korak za manipulacijo s človeškimi zarodki, ki bi odprl vrata nadaljnjim korakom. V želji, da bi delali raziskave, bi v postopkih umetne oploditve ustvarili veliko več zarodkov, kakor bi jih dejansko potrebovali za sam postopek, in s tem omogočili vir za raziskovanje. Nekaj, kar bi bilo na prvi pogled videti najboljša možna izbira v dani situaciji, bi lahko pomenilo nevaren precedens za nadaljnji razvoj. Zdi se bolj etično, da bi na odvečnih zarodkih ob soglasju staršev smeli izvajati raziskave v dobro človeške skupnosti, vendar bi takšna odločitev sprožila nove zahteve po večjem številu zarodkov za boljše dosežke na področju znanstvenega razvoja. Strehovec opozarja, da bi to lahko vodilo v »nastanek nekakšnih tovarn ali farm za izdelovanje in gojenje človeških embrijev« (2007,182).

Tudi Jože Trontelj je glede legalizacije evtanazije in raziskovanja na zarodkih večkrat opozarjal na načelo spolzkega klanca. »Ko stopite na tak klanec, vam že po nekaj korakih spodrsne. Padete in drčite vse hitreje navzdol, ustavite se šele na dnu. Včasih se zdi prav, da se zaradi zelo posebnih okoliščin dovoli neka opravičljiva izjema in se dopusti sicer prepovedano ravnanje. A kmalu pride nova zahteva za enako dovoljenje na podlagi podobnih okoliščin. Praktično smo prisiljeni dopustiti tudi to. Dovolili smo nekaj, kar se je morda zdelo razmeroma neškodljivo, a smo s tem sprožili serijo sprememb, iz katerih bo končno nastalo nekaj drugega, kar se nam zdi danes popolnoma nesprejemljivo.« (Trontelj 2013, 8) Argument spolzkega klanca se uporablja kot svarilo pred postopno liberalizacijo etičnih prepovedi. Ko govorimo o raziskovanju na človeških bitjih, je treba najprej pretehtati, ali ni mogoče posameznega cilja doseči na etično manj vprašljiv način. Prehitro popuščanje nekaterim omejitvam se lahko razvije v hude zlorabe. Trontelj opozarja: »Najhujše prestopke zoper etiko so v preteklem stoletju zagrešili znanstveniki pod vplivom ideološke zaslepljenosti, zahtev zločinskih režimov in ekonomskih interesov močnih farmacevtskih podjetij.« (2007a, 191) Po njegovem prepričanju je prav varstvo človeškega zarodka in nerojenega otroka danes najbolj izpostavljeno znotraj etičnega in pravnega vakuuma. Brez dvoma lahko sklenemo, da bi imela liberalizacija raziskav na nadštevilnih zarodkih daljnosežne posledice za status človeškega zarodka v prihodnje in za vrednotenje človeškega življenja nasploh. Zloraba dostojanstva se začne tako, da se v izjemnih primerih dovoli žrtvovanje posameznega človeškega življenja zaradi večje koristi za družbo, to pa v končnem rezultatu lahko kaj hitro privede do spremembe vrednosti, ki jo pripisujemo človeškemu življenju in temeljnim človekovim pravicam.

5. Sklep

Znotraj sodobnega etičnega diskurza ima krščanska teologija vlogo, da se postavi v bran najbolj šibkih in ranljivih članov človeške družine. Med te prav gotovo so-

dijo tudi človeški zarodki in nerojeni otroci. V razpravi smo izpostavili argumente, ki nasprotujejo raziskavam na človeških zarodkih, tudi tistih, ki preostajajo v postopkih umetne oploditve. Teolog mora imeti pogum, da se zoperstavi prevladujočemu toku sodobne družbe. (Schockenhoff 2014, 21) Dosledno spoštovanje dostojanstva človeške osebe prepoveduje, da bi kadarkoli uporabili človeško življenje kot sredstvo za doseg še tako plemenitega cilja. »Človeško življenje je sveto, ker že od vsega začetka potrebuje »stvariteljskega božjega dejanja« in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje.« (Kongregacija za verski nauk 1987, 18) Teološka etika ima nalogo, da zagovarja svetost vsakega človeškega življenja, da se zavzema za človekove pravice in da je kritična vest znotraj družbe, ki opozarja tudi na morebitne daljnosežne posledice posameznih odločitev.

Reference

- Banchoff, Thomas F.** 2011. *Embryo Politics: Ethics and Policy in Atlantic Democracies*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bundesministerium für Wissenschaft und Technologie**, ur. 1985. *In-Vitro-Fertilisation, Genanalyse und Genterapie: Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers für Justiz*. München: Schweitzer.
- Center za bioetiko na Katoliški univerzi Sacro Cuore**. 1997. Identiteta in status človeškega embria. *Cerkev v sedanjem svetu* 31:246–250.
- COMECE**. 2005. EU-Research Funding and Ethics. 18. november. http://comece.vivolum.net/dl/qsmIJKJOmNOJqx4KJK/20051118BIO_EN.pdf (pridobljeno 21. junija 2016).
- . 2009. *An Overview Report on Bioethics in the European Union*. Bruselj: COMECE.
- Comité Consultatif National d’Ethique**. 1986. Opinion on Research and Use of In-Vitro Human Embryos for Scientific and Medical Purposes. 15. december. <http://www.ccne-ethique.fr/docs/en/avis008.pdf> (pridobljeno 16. junija 2016).
- Council of Europe**. 1997. Explanatory Report to the Convention for the protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine. 4. april. <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016800ccde5> (pridobljeno 15. junija 2016).
- Cvelbar, Mirjam**. 2004. Biološka identiteta otroka. *Bogoslovni vestnik* 64:437–444.
- Deglincerti, Alessia, Gist F. Croft, Lauren N. Pietila, Magdalena Zernicka-Goetz, Eric D. Siggia in Ali H. Brivanlou**. 2016. Self-organization of the in vitro attached human embryo. *Nature*, 533 (12. maj):251–254.
- Ethics Advisory Board**. 1979. *Report and Conclusions: HEW Support of Research Involving Human In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*. Washington, DC: Department of Health, Education, and Welfare.
- European Court of Human Rights**. 2007. Case of Evans v. The United Kingdom: Application no. 6339/05. <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-80046> (pridobljeno 20. junija 2016).
- . 2015. Case of Parrelli v. Italy: Application no. 46470/11. <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-157263> (pridobljeno 23. junija 2016).
- Evropski parlament**. 2006. Evropski poslanci sprejeli program za raziskave in razvoj v višini 50 milijard evrov. 15. junij. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+IM-PRESS+20060608IPRO8813+0+DOC+XML+V0//SL> (pridobljeno 21. junija 2016).
- George, Robert P., in Alfonso Gómez-Lobo**. 2005. The Moral Status of the Human Embryo. *Perspectives in Biology and Medicine* 48:201–210.
- Gilbert, Scott, Anna Tyler in Emily Zackin**. 2013. *Bioetika in sodobna embriologija: izhodišča za razpravo*. Podsmreka: Pipinova knjiga.
- Globokar, Roman**. 2007. Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja. *Bogoslovni vestnik* 67:455–466.
- Goertz, Stephan, in Katharina Klöcker**. 2008. *Ins*

Gespräch gebracht: Theologie trifft Bioethik.
Ostfildern: Grünewald.

Herranz, Gonzalo. 2015. The timing of monozygotic twinning: a criticism of the common model. *Zygote* 23:27–40.

Jan Bufon, Barbara. 2013. *Embriionalne matične celice – prihodnost ali stranpot?: Etični vidiki in pravna ureditev raziskav na zarodkih in njihovih matičnih celicah.* Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.

Janez Pavel II. 1995. *Evangelij življenja.* Cerkevni dokument 60. Ljubljana: Družina.

Kentenich, Heribert, Alexander Jank, Claus Sibold in Andreas Tandler-Schneider. 2016. Aktueller Stand der Reproduktionsmedizin. *Zeitschrift für medizinische Ethik* 62:75–89.

Klampfer, Friderik. 2010. *Cena življenja: razprave iz bioetike.* Ljubljana: Krtina.

Komisija Pravičnost in mir. 2006. Človeško življenje ni potrošni raziskovalni material. 31. julij. <http://katoliska-cerkev.si/clovesko-zivljenje-ni-potrosni-raziskovalni-material> (pridobljeno 21. junija 2016).

Komisija RS za medicinsko etiko. 2006. O etični primernosti pridobivanja embrionalnih matičnih celic iz človeških zarodkov. 15. julij. *Arhiv Komisije za medicinsko etiko*, št. 17/07/06.

Kongregacija za verski nauk. 1987. *Navodilo o daru življenja.* Cerkevni dokumenti 36. Ljubljana: Družina.

Kovačič, Borut, in Veljko Vlaisavljević. 2007. Embriionalne izvorne celice: za kakšne namene in od kod? *Isis* (april):45–50.

Pessina, Adriano. 2013. *Bioetika: kritična vest tehnološke civilizacije.* Ljubljana: Družina.

Rager, Günter. 2009. Die biologische Entwicklung des Menschen. V: *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 67–122. 3. izd. Freiburg: Alber.

Reardon, Sara. 2016. Human embryos grown in lab for longer than ever before. *Nature*, št. 533 (12. maj):15–16.

Sample, Ian. 2016. Researchers break record for keeping lab-grown human embryos alive. *The Guardian*, 5. maj. <https://www.theguardian.com/science/2016/may/04/scientists-break-record-for-keeping-lab-grown-human-embryos-alive> (pridobljeno 16. junija 2016).

Shahbazi, Marta N., Agnieszka Jedrusik, Sanna Vuoristo, Gaelle Recher, Anna Hupalowska, Virginia Bolton, Norah M. E. Fogarty, Alison Campbell, Liani G. Devito, Dusko Ilic, Yakoub Khalaf, Kathy K. Niiakan, Simon Fishel in Magdalena Zernicka-Goetz. 2016. Self-organization of the human embryo in the absence of maternal tissues. *Nature Cell Biology* 18:700–708.

Singer, Peter. 2008. *Praktična etika.* Ljubljana: Krtina.

Sodišče Evropske unije (velíki senat). 2011. Sodba v zadevi C-34/10: Oliver Brüstle proti Greenpeace eV. 18. oktober. http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?sessionId=9ea7d0f130d5cbe2abb450fc436f94f087d02c1f8f52.e34KaxiLc3eQc40LaxqMbn4Pa3aSe0?text=&docid=111402&pageIndex=0&doclang=SL&mode=lst&dir=&oc_c=first&part=1&cid=388116 (pridobljeno 20. junija 2016).

Strehovec, Tadej. 2007. *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami: etični vidiki raziskav na človeških izvornih celicah.* Ljubljana: Brat Frančišek.

Svet Evrope. 2009. *Človekove pravice v zvezi z biomedicino: Oviedska konvencija in dodatni protokoli.* Ljubljana: Ministrstvo za zdravje Republike Slovenije.

Szaniszló, Inocent-Mária V. 2014. Resurrection of Singerism in our Czech and Slovak Post-Communist Society. *Bogoslovni vestnik* 74:359–372.

Štuhec, Ivan. 1995. Današnje labilno razmerje med osebo in naravo. *Bogoslovni vestnik* 55:177–182.

---. 2002. Genski inženiring in razstavljeni človek. V: Komisija Pravičnost in mir. *Etična vprašanja genskega inženiringa*, 55–70. Ljubljana: Družina.

The Guardian. 2016. Netherlands gives green light for growing human embryos. 28. maj. <https://www.theguardian.com/science/2016/may/28/netherlands-gives-green-light-for-growing-human-embryos> (pridobljeno 16. junija 2016).

Trontelj, Jože. 2004. Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red. *Bogoslovni vestnik* 64:517–529.

---. 2007a. Bioetika, raziskovanje na človeku in nevarnost zlorabe. V: Simona Strgulc Krajšek, Tanja Popit in Minka Vičar, ur. *Genialna prihodnost – genetika, determinizem in svoboda*, 190–199. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.

---. 2007b. O etičnih težavah raziskav na človeških zarodkih. *Isis* (april):44–45.

---. 2012. O pravici usmrtiti novorojenega otroka: Nov korak pri hoji po etično spolzkem klancu. *Družina: Slovenski čas* [priloga], 29. april: 7.

---. 2013. Etika je most med znanostjo in vero. V: Roman Globokar in Anton Česen, ur. *Šola kot prostor dialoga med vero, znanostjo in umetnostjo*, 5–10. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.

Warnock, Mary. 1984. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology.* London: Her Majesty's Stationery Office.

Weissman, Irving L. 2006. Medicine: Politic Stem Cells. *Nature*, št. 439 (12. januar): 145–147.

Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih umetne oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB). 2000. V: *Uradni list RS*, št. 70/2000. 8. avgust.

Izvorni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,333—344

UDK: 27-74-45

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Stanislav Slatinek

Žrtve nepričakovane nosečnosti

Povzetek: Cerkevna sodišča v zadnjem času beležijo vedno več ničnostnih zakonskih pravnih zaradi nepričakovane nosečnosti. Raziskave kažejo, da govorimo večinoma o mladih dekletih, ki še nimajo končane šole in niso zaposlene, ampak so povsem odvisne od svojih staršev. Ob nepričakovani nosečnosti pogosto starši od svojih otrok zahtevajo poroko. Čeprav spočetemu življenju ne postavlja ovir, pa svojega otroka – nosečnico in očeta – naredijo za žrtev, ki nima pravice, da bi povedala svoje mnenje. Iz tožbenih spisov ugotavljamo, da starši z dobrimi nameni nagovarjajo k poroki, v resnici pa iz svojega otroka delajo žrtev. To je zloraba starševske vloge: zahtevajo samo, da otrok izpolni njihovo voljo. Nepričakovana nosečnost se pogosto dogaja v začaranem krogu treh dogodkov. Najprej je nosečnost, potem sledi od staršev zahtevana poroka in čez čas nastopi še ločitev. Ko se odkrije nosečnost, so mnogi ljudje brez sape: najprej nosečnica, potem otrokov oče in njuni starši. Včasih nepričakovana nosečnost razgiba celo vas. Vsi imajo takoj pripravljene rešitve. Izkušnje kažejo, da poroka ob nosečnosti ni najboljša rešitev. Ko se zgodi nosečnost, bi bilo treba najprej zmoliti k Svetemu Duhu, sestiti za mizo in se mirno pogovoriti. Treba je ne samo videti spočeto življenje, ampak poslušati tudi nosečo ženo in otrokovega očeta. Vsi bi se morali vprašati, ali sta mlada starša sploh sposobna in zrela za zakonsko pot. Če nista, potem je veliko bolje spočeto življenje sprejeti in mladim staršem pomagati, da nadoknadijo zamujeno medsebojno spoznavanje. Šele potem je mogoče računati, da bo odločitev za poroko veljaven zakon.

Ključne besede: nosečnost, sila in strah, žrtev, zakonska zveza, ničnostne zakonske pravde

Abstract: **Victims of Unexpected Pregnancy**

Ecclesiastical courts have lately been recording ever more annulment legal proceedings due to unexpected pregnancy. Research shows most cases concern young women who have not yet completed their education and obtained jobs but still depend on their parents. Parents often demand marriage when faced with unexpected pregnancy of their children. Although they do not erect barriers to the unborn life, they make their own child – the pregnant mother and father – a victim without the right to express his/her opinion. The texts of lawsuits show that parents have good intentions by suggesting marriage, but in fact they victimize their child. This is an abuse of parental role; they force

the child to do their will. Unexpected pregnancy often happens in a vicious circle of three events; the pregnancy is followed by wedding required by parents, which is followed by separation or divorce. Unexpected discovery of pregnancy brings shock to many people, first to the pregnant woman, then to the child's father and then to their parents. Sometimes an unexpected pregnancy wreaks havoc in an entire village. Everybody has a ready solution. However, experience shows that marriage upon pregnancy is not the best solution; it is better to calm down, pray to the Holy Spirit, sit down at a table and discuss. It is necessary to bear in mind the good of all involved, not only the unborn child but also the child's mother and father, and to consider whether or not the new young parents are capable and mature at all for married life. If this is not the case, it is much better to accept the unborn life out of wedlock and help the young parents to make up for their deficiencies and truly get to know each other. Only then it is possible to expect that a decision for marriage will result in a valid marriage.

Key words: pregnancy, force and fear, victim, marriage, annulment legal proceedings

1. Uvod

Mnogi mislijo, da je nosečnost čas, ko naj bi ženske sijale od sreče, bile polne energije in življenja. Malokdo pa se zaveda, da gre noseča žena skozi mnogo stisk, vprašanj in dvomov. To se dogaja še posebno takrat, kadar nosečnost ni bila načrtovana in je prišla nepričakovano. Nepričakovana nosečnost prinese veliko preizkušenj, veselja in radosti, pa tudi žalosti in trpljenja.

Nosečnost najbolj preseneti mamo in očeta in njune starše. V nekaterih primerih so zaradi nosečnosti šokirani tudi drugi ljudje, še posebno sorodniki in prijatelji mladih staršev. Pri vseh, ki jih je nosečnost presenetila, se pokažejo dvom, strah in obup. Mnoge nosečnice se zaprejo v osamo, ker se bojijo izpostaviti in povedati resnico. Prva misel, ki se nosečnici porodi, je vprašanje, ali naj sprejme ali zavže spočetega otroka. Še večja težava nastane, če zdravniška diagnoza napove noseči materi otrokovo bolezen. V tistem hipu se za mnoge matere ponuja odprava plodu (*abortus*) kot najbolj sprejemljiva rešitev (Slatinek 2010, 209). Dejstvo je, da noseče žene v tistem trenutku niso zmožne treznega razmišljanja. Novico bi morale takoj sporočiti otrokovemu očetu in se predvsem z njim pogovoriti o najbolj modri rešitvi tega vprašanja.

Raziskave kažejo (Grandos Garcia 2015), da nepričakovana nosečnost najbolj prizadene mladoletne matere. To so dekleta, ki so ponavadi še dijakinje ali pa so komaj začele študirati. Bojijo se odziva okolice, porajajo se jim strahovi pred materinstvom, finančno so popolnoma odvisne od svojih staršev. Le redke so toliko pogumne, da svojo nosečnost takoj zaupajo staršem, sorodnikom in prijateljem. Pogovor je v takšnih trenutkih zelo pomemben in koristen. Nosečnice se tedaj ne bi smele odločati same. Še posebno so pomembni pogovori glede vprašanj, ki se

dotikajo novega življenja in zakonske zveze. Strah ob nosečnosti ni nikoli dober svetovalec. Zato sta za pravilno odločitev in veljavno sklenitev zakona (Saje 2014, 95) vedno potrebni svoboda in trezna presoja vseh dejstev in okoliščin.

Danes je na svetu veliko klinik in zdravstvenih ustanov, ki nosečim materam takoj ponujajo medicinsko pomoč, v smislu odprave nepričakovane nosečnosti. Če žena, ki nosi otroka, trezno premisli in se posvetuje, lahko sprejme boljšo rešitev. Nepričakovana nosečnost je vedno priložnost, da se pretehtajo vse možnosti. Krščanske ustanove pri nas (Karitas, Anin sklad, Zavod Živim) in po svetu (Aktion Leben) zagotavljajo pomoč nosečim ženam in materam in jih napotijo v posvetovalnice, kjer dobijo pravi nasvet za trenutek stiske. Pogovori s katoliškimi zdravniki in ljudmi, ki lahko pomagajo, so zelo koristni. Če je edina stiska noseče žene, da ne bo mogla preživljati otroka, ga bo še vedno lahko dala v posvojitev ali rejo. Hoteni splav ali prehitra odločitev za poroko pa nasuje v nosečo ženo občutke sramu, obžalovanja in kesanja; tega noseča žena nikoli ne bo mogla izbrisati iz svojega spomina. Pogosto se matere, ki so naredile splav, premalo zavedajo, da so naredile napačno odločitev. V trenutkih stiske niti ne pomislijo na usodne posledice, ki jih bodo spremljale skozi vse življenje. Prav tako usodno je, če nepričakovana nosečnost prehitro izzove cerkveno poroko, na katero noseča žena še ni pripravljena. Takšne poroke so lahko nične zaradi pomanjkljive svobodne privolitve (Saje 2014, 97).

2. Žrtve nepričakovane nosečnosti

Sodobne raziskave potrjujejo, da sta ob vsaki nepričakovani nosečnosti vsaj dve neposredni žrtvi, mama in otrok, pa tudi oče (Vuletić 2015, 441). Mladi starši doživljajo nosečnost kot zlo in krivico, zato se tudi počutijo v vlogi žrtve nosečnosti. Ko se znajdejo v tem težkem položaju, najprej pomislijo na odpravo plodu, na hitro poroko ali celo na samomor (Slatinek 2013, 455).

Ne smemo prezreti, da nosečnost najbolj preseneti mamo in otroka, še zlasti če zadržuje njeno kariero in izobraževanje, če jo diskriminirajo na delovnem mestu in se nad njo pohujšuje njena domača družina, prijatelji in sorodniki. Največ nezumevanja in pritiskov navadno doživljajo nosečnice od svojih staršev. To je posebno navzoče v tradicionalno vernih družinah. Do svojih hčera se vedejo avtoritarno in brez usmiljenja. Mlade mame tako doživijo hude zlorabe, ki puščajo v njih trajne psihološke posledice. Nepričakovana nosečnost jih tako zmede, da jim nenehni pritiski in očitki družinskih članov popolnoma ohromijo sposobnost za zdravo komunikacijo in sprejemanje življenjskih odločitev. Najbolj so prizadete, če jih ob nosečnosti zapusti še otrokov oče. Takrat padejo v še večjo duševno stisko in v travmo, iz katere se težko izvlečejo.

Tudi otrokov oče se kdaj znajde v vlogi žrtve nosečnosti. Stisko, ki jo doživi ob novici, da je postal oče, navadno oče laže predela in se hitreje postavi na noge. Raziskave kažejo: nosečnost moških ne prizadene tako hudo, da bi ne mogli spre-

jemati treznih odločitev (Grandos Garcia 2015, 110). V posameznih primerih pa tudi očetje podležejo depresiji, ko jih nepričakovana nosečnost tako preseneti, da pobegnejo pred odgovornostjo, zapustijo nosečnico ali pa se popolnoma podredijo pritiskom okolice. V takšnih primerih so skupaj z nosečnico potegnjeni v avtoritarno spiralo zahtev, ki jih ponavadi postavijo njihovi starši ali pa najbližji sorodniki.

Med posredne žrtve nepričakovane nosečnosti lahko uvrstimo tudi stare starše, sorodnike in prijatelje. V tradicionalno vernih družinah, v katerih prevladuje avtoritarni tip vzgoje, so starši odločilni faktor, ko je govor o življenjskih odločitvah njihovih otrok. Vzgoja je navadno tako postavljena, da starši bistveno vplivajo na odločitve svojih otrok, na primer na izbiro življenjskega stanu, partnerja in poklica. Tudi ob nosečnosti avtoritarni starši otroka postavijo pred odločitev, ki se v tistem trenutku njim zdi najboljša. Starši namreč s tem, ko od otroka zahtevajo poslušnost, ubogljivost in pokorščino, navadno rešujejo svoj ugled, dobro ime, položaj, ki ga uživajo v okolici ali na delovnem mestu, in vpliv, ki ga imajo med ljudmi. Raziskave kažejo, da ob nepričakovani nosečnosti ponavadi prav starši postavijo pred otroka zahtevo, da odpravi komaj spočeto življenje ali pa se takoj odloči za poroko (118–120).

3. Nepričakovana nosečnost in spoštljivostni strah

Nepričakovana nosečnost navadno zbudi v nosečnici »spoštljivostni strah« (*metus reverentialis*), ki je pogosto razlog za ničnost zakonske zveze (Ortiz 2006, 130). Škofijska cerkvena sodišča in rimska rota obravnavajo številne tožbe za ničnost zakona zaradi spoštljivostnega strahu. To je strah, ki se navadno pokaže v družinah, v odnosu med avtoritarnimi starši in otroci. V nekaterih primerih ga povzročajo tudi drugi ljudje, ki jim je zaupana vzgoja (npr. skrbniki, ožji sorodniki, vzgojitelji, učitelji, duhovniki itd.). Otroci, ki so v vzgojnem procesu, iz spoštovanja in strahu ubogajo in izpolnjujejo, kar jim starši ali vzgojitelji naročajo. Tako si še naprej zagotovijo njihovo zaščito, varstvo in pomoč. Prav tako pa se s tem rešijo strahu ali stiske, ki jo doživljajo. Govorimo o čustveno nesamostojnih in odvisnih osebah, ki svoje odločitve vedno naredijo pod vplivom svojih staršev ali skrbnikov. Spoštovanje, ki ga čutijo do nadrejenih, v njih vzbudi strah in bojazen, da bi jih razočarali. Vse to ohromi njihovo svobodno voljo in sposobnost treznega odločanja (Scilligo 2006, 86).

Raziskave kažejo (D'Auria 2007, 657), da spoštljivostni strah vedno sproži avtoritarna vzgoja, ki se začne že v zgodnji otroški dobi in se nadaljuje med odraščanjem. Zato otrok postane pasivni izvrševalec ukazov, želja in hotenj svojih staršev, skrbnikov ali vzgojiteljev. To je čustvena odvisnost, ki lahko v posameznih primerih dobi znake čustvene zlorabe in se je zlorabljen oseba težko otrese. Čustvena stabilnost zlorabljen osebe je v takšnih primerih tako pohabljen, da oseba ni več zmožna samostojnega odločanja. Vse življenje ostane žrtev nepravilne vzgoje.

V nekaterih primerih starši ali drugi vzgojitelji z avtoritarno vzgojo, ki v podrejenem vzbuja spoštovanje in strah, zahtevajo celo pomembne življenjske odločitve,

na primer sklenitev cerkvene poroke. Starši, skrbniki ali varuhi storijo (zunanje) dejanje (npr. grožnja, prigovarjanje, siljenje ali ukazovanje), ki v podrejeni osebi zbudi občutek spoštovanja in strahu, da ubogljivo izpolnjujejo njihove želje in ukaze. Poslušnosti se takšne osebe ne morejo upreti niti takrat, ko si tega, kar se od njih zahteva, ne želijo. Navadno so to mladi ljudje, ki so staršem ali drugim ljudem, ki jih imajo radi, v vsem poslušni, pokorni in ubogljivi. Ker jih ne želijo razočarati, opustijo trezno razmišljanje in se zgolj čustveno odločajo. Zaradi spoštljivostnega strahu nastanejo med njimi posebne relacije. Na eni strani so povzročitelji strahu (*incutiens metum*), ki v podrejenih vzbujajo spoštovanje in strah (*suspicio metum*) in jih primorajo v trpečo (*patiens*) poslušnost (653).

Družbeni nauk Cerkve zato poudarja, da je temeljna človekova pravica svobodna ustanovitev družine (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, 155). Mladim ljudem je treba pomagati, da ne bodo žrtve raznih vrst nasilja, kakršno je, na primer, siljenje v zakonsko zvezo (158). Še posebno v trenutkih stiske je treba mladim ljudem pomagati, da naredijo svobodne življenjske odločitve (npr. odločitev za zakon). Samo osebna, svobodna in nepreklicna privolitev lahko pomeni, da se je nekdo veljavno odločil za zakon (Slatinek 2014, 97).

Seveda je pri tem pomembna vzgoja, ki sta jo zakonca prejela vsak v svoji lastni družini. Zelo pomembno je skrbno sodelovanje obeh roditeljev pri vzgoji otrok. Naloga staršev in varuhov je, da mlade ljudi pri ustanavljanju nove družine vodijo z modrim svetovanjem. Vedno se morajo starši varovati, da bi otroke silili v zakon (CS 52). Če starši dajejo otrokom dober zgled, jim bodo otroci s hvaležnostjo poplačevali to, kar so jim storili dobrega v dobi odraščanja. Dobra družinska vzgoja je šola za prihodnje zakonce.

4. Raziskava nepričakovane nosečnosti v tožbenih spisih

Metropolitansko cerkveno sodišče v Mariboru v zadnjem petletnem obdobju (2011–2015) beleži izredno veliko število tožbenih spisov za ničnost cerkvenega zakona (NCS MB 2011–2015). Število tožbenih spisov se je povečalo med zadnjima dvema škofovskima sinodama o družini (2014–2015), ki sta potekali v Rimu. Med razlogi za ničnost zakonske zveze zelo izstopajo nepričakovane nosečnosti.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Vsi tožbeni spisi	54	52	37	56	54	253	100
Nepričakovana nosečnost	15	6	7	12	6	46	18,1

Tabela 1: *Nepričakovana nosečnost.*

Skoraj petina tožbenih spisov (18,1 %), ki jih je Nadškofijsko cerkveno sodišče v Mariboru prejelo od leta 2011 do leta 2015, izpostavlja »nepričakovano nosečnost« kot razlog za sklenitev zakonske zveze. V vseh teh primerih (46 tožbenih

spisov) so zakonci prosili sodišče za uvedbo ničnostnega postopka, da se razišče veljavnost oziroma neveljavnost sklenjenega zakona. Ker nepričakovane nosečnosti ZCP ne uvršča med samostojne hibe v privolitvi, se to vprašanje raziskuje v smislu sile in strahu (ZCP, kan. 1103) oziroma psihične nesposobnosti za sklenitev zakonske zveze (ZCP, kan. 1095).

Iz tožbenih spisov, ki opisujejo nepričakovano nosečnost, je razvidno, da nosečnost zelo preseneti ljudi, še posebno mamo in očeta ter njune starše. Nosečnice pogosto v šoku izjavljajo: »Starši me bodo ubili! Če sprejemem otroka, bom ostala brez stanovanja. Kaj si bodo mislili ljudje? Čas za rojitev otroka je popolnoma neprimeren! Nisem pripravljena biti mama. Ne morem si privoščiti tega otroka. Zdravnik pravi, da je možno, da otrok ne bo zdrav. Že imam majhnega otroka. Ne vem, kaj naj naredim.« (NCS MB 2011–2015) Vse te izjave kažejo na veliko stisko, ki jo nosečnice doživljajo. Ker so pod vplivom »hudega strahu«, sramu, očitkov pri starših in pri sorodnikih, vidijo v cerkveni poroki edino rešitev. V tožbenih spisih beremo, da pobuda za cerkveno poroko prihaja na različne načine.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Otrokov oče	2	1	1	0	1	5	10,9
Nosečnica	5	2	0	4	1	12	26
Starši očeta	2	1	1	2	2	8	17,4
Starši nosečnice	4	1	4	5	2	16	34,8
Drugi	2	1	1	1	0	5	10,9
Skupaj	15	6	7	12	6	46	100

Tabela 2: Pobudniki za cerkveno poroko.

Pobudo za cerkveno poroko najbolj pogosto dajejo starši nosečnice (34,8 %). To je razvidno iz preglednice št. 2. V tožbenih spisih beremo, da avtoritarni starši od svoje hčere zahtevajo poroko. Še posebno imajo v tožbenih spisih na nosečnice velik vpliv njihove mame, ki cerkveno poroko navadno izsilijo. Svojo hčer primorajo v poroko z besedami: »Na koruzi pa že ne boš! Poročiti se morata!« (NCS MB 2011–2015)

Podobno (17,4 %) se ob nepričakovani nosečnosti odzivajo tudi starši otrokovega očeta. Tudi tukaj imajo velik vpliv njihove matere. Starši pogosto kar sami določijo datum poroke, povabijo sorodnike in vse pripravijo za poročni obred. V teh primerih starši tudi plačajo vse stroške. Iz nekaterih tožbenih spisov je razbrati, da so starši ob nepričakovani nosečnosti naravnost osramočeni. Pred sosedi hočejo ohraniti ugled in dobro ime. Prav tako hočejo pred sorodniki z načrtovano poroko opravičiti svojo krščansko držo. Iz tožbenih spisov je razvidno, da nepričakovana nosečnost šokira tudi druge ljudi, njihove sorodnike, prijatelje in duhovnike. V cerkveni poroki se išče rešitev, zaščita in mir. Zato nosečnice iz strahu, da bi razočarale svoje starše in druge ljudi, sprejmejo poroko in tudi same nagovorijo otrokovega očeta (26 %), da se z njimi poroči. V tožbenih spisih pogosto noseč-

nice izjavijo: »Tako dolgo sem jokala, da je (otrokov oče) pristal na poroko.« Ali še bolj drzno: »Ko sem zanosila, sem otrokovega očeta naravnost prisilila, da se mora poročiti z menoj.« (NCS MB 2011–2015) Nosečnice v glavnem niso pripravljene na noben kompromis. Če otrokov oče še dvomi ali se upira, mu dajo jasno vedeti, da je poroka edina pot, ki jo mora sprejeti. V nekaterih primerih so nosečnice otrokovemu očetu celo grozile, da otroka ne bo nikoli videl, če se ne bo poročil. Otrokovi očetje so navadno ob nepričakovani nosečnosti osramočeni in takoj pustijo. Le redki se dlje upirajo ali poroki nasprotujejo. V večini primerov ubogljivo sprejmejo poroko, čeprav si je osebno ne želijo. Le v redkih primerih (10,9 %) so pobudo za poroko dali prav otrokovi očetje. Nekajkrat so cerkveno poroko izsilili tudi sorodniki. V dveh primerih sta k cerkveni poroki nagovarjala tudi duhovnika (domača župnika), in to z opravičilom, da se za »verno družino spodobi, da so otroci cerkveno poročeni« (NCS MB 2011–2015).

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
Od 2 do 4 leta	11	5	4	6	5	31	67,4
Od 5 do 9 let	3	1	2	4	1	11	23,9
Nad 25 let	1	0	1	2	0	4	8,7
Tožbeni spisi	15	6	7	12	6	46	100

Tabela 3: Trajanje zakonske zveze.

Iz tožbenih spisov je razvidno, da zakonske zveze zaradi nepričakovane nosečnosti niso trajale dolgo. Preglednica št. 3 sporoča, da so zakoni, ki so se sklenili zaradi nepričakovane nosečnosti, hitro razpadli. Več kakor polovica zakonov (67,4 %) je razpadla v prvih štirih letih. Slaba tretjina zakonov (23,9 %) je trajala več kakor pet let. Zelo redki zakoni (8,7 %) pa so dosegli daljše obdobje. Iz tožbenih spisov je razvidno, da so zakonci vztrajali skupaj predvsem zaradi otroka, ki se je rodil. Težave zaradi hitre poroke so med zakonci nastopile takoj po poroki, tako da noben zakon ni zaživel. Zaradi prisiljene poroke zakonca nista zaživela ljubečega zakonskega odnosa, ampak sta živela drug ob drugem kot tujca. Iz tožbenih spisov je razvidno, da so tudi pri razpadu zakonov pomembno vlogo odigrali avtoritarni straši. Tam, kjer so starši izsilili poroko, so ponavadi tudi vplivali na razpad zakonske zveze.

	2011	2012	2013	2014	2015	Skupaj	%
1 otrok	12	6	5	11	6	40	86,9
2 otroka	2	0	1	1	0	4	8,7
3 otroci	1	0	1	0	0	2	4,4
Tožbeni spisi	15	6	7	12	6	46	100

Tabela 4: Število otrok ob civilni razvezi.

Ugotavljamo, da tudi otrokovo rojstvo zakoncev ni med seboj povežalo. Iz preglednice št. 4 je razvidno, da je največ zakoncev (86,9 %) imelo samo po enega

otroka, ko je zakon razpadel. V tožbenih spisih beremo, da navzočnost otoka zakoncev ni povezala med seboj. Otrok je pri zakoncih vzbujal slabo vest, povzročal očitke in povečal pogostnost zakonskih prepisov. Skrb za otroka so pogosto prevzemali stari starši. Le v redkih primerih sta zakonca pristala na drugega (8,7 %) ali celo tretjega (4,4 %) otroka. To so redki primeri, ko sta starša skušala rešiti zakonsko zvezo, čeprav jima kljub dobri volji to ni uspelo.

5. Prednostne naloge zakonske pastorale

V prihodnosti bo treba več pozornosti posvetiti zaročencem, nosečnicam in njihovim družinam in ustrezno izobraževati širšo družbo. To so najbolj ranljive skupine in potrebujejo več vedenja o vrednosti človeškega življenja, o pravilni spolnosti in o svobodni odločitvi za zakon. Samo po tej poti se bodo zajezile nepričakovane nosečnosti, ki so izraz »svobodne ljubezni« in pomanjkljive vzgoje za odgovorno starševstvo. Zato je pomembno, da dobi zakonska pastoralna v prihodnosti nekatere prednostne naloge; tako se bodo ljudje, ki jih preseneti nosečnost (mati in otrokov oče ter njihovi starši), čutili sprejete in ne zavržene.

5.1 Preventivni ukrepi za zaročence

Današnja kultura, ki je močno zaznamovana z individualizmom, postavlja mlade pare pred zahtevne izzive. Zaročke so postale vedno bolj redek fenomen. Mladi pari, ki »hodijo skupaj«, se ne poročijo, ampak živijo na način »zunajzakonskih skupnosti«. V tej perspektivi so žrtve neurejene spolne izkušnje, brez iskrenega namena, da bi se podarili drug drugemu in ustvarili trdno vez. V raziskavah je čutili, da naraščajoče število skupaj živečih neporočenih parov ni sad spontanega dogajanja, ampak je posledica zgodovinskih in kulturnih sprememb, ki so se zgodile v današnji družbi. Iz tega izhajata zavračanje zakonske zveze in soočanje z neželjeno nosečnostjo (Vuletić 2015, 439). Številne cerkvene ustanove si zato že vrsto let prizadevajo, da bi z ustreznimi dokumenti (Janez Pavel II. 1994; Papeški svet za družino 1996; Pavel VI. 2014) ustavile ta trend in bi mladim, ki se zaljubijo, pomagale stopiti na pot resne priprave na zakon (Papeški svet za družino 1997).

Odgovorna priprava na zakon bi morala nujno vsebovati temeljiti pouk o ljubezni in o človeški spolnosti, o odgovornem posredovanju človeškega življenja in o podaritvi sebe; to se namreč na poseben način uresniči v zakonu, v posvečenem devištvu ali v odločitvi za duhovništvo. Zato Cerkev na Slovenskem že vrsto let ustanavlja posebne svetovalnice za mlade pare, prireja predzakonske tečaje in organizira vzgojne programe za družinsko življenje (PZ 264–280). Pri nas so najbolj razširjeni predzakonski tečaji. Med temami, ki se obravnavajo, so tudi vprašanja o človeški spolnosti. Nekateri sodobni avtorji (Vanzetto 2002, 343; Bianchi 2002, 358) predlagajo, da bi mladim parom večkrat spregovorili o nepričakovani nosečnosti in o stiskah, ki jih ob tem doživljajo mladi starši, ter o nevarnostih (hoteni splav, siljenje v zakon), kakršne nepričakovane nosečnosti prinašajo s seboj (Vuletić 2015, 440). To so zelo občutljive teme, ki morajo biti strokovno pripravljene.

Mnoge cerkvene ustanove se zato trudijo, da bi takšne teme prevzemali zdravniški, cerkvena sodišča in v posameznih primerih tudi izobraženi zakonci. Obstajajo še drugi načini, s katerimi želi Cerkev mladim parom pomagati, da bi se rešili simulirane privolitve v zakon (Saje 2014, 98–100). Zelo koristen je, na primer, »predzakonski pogovor« (Benedikt XVI. 2011, 110), »prisega resnicoljubnosti« (Bianchi 2002, 361), ki se izreče ob pripravi na poroko, in »pouk o namenih in bistvenih lastnostih zakona« (ZCP, kan. 1125, tč. 3). Tako Cerkev brani svetost zakonske zveze in mlade vernike uči svobodne privolitve.

Drzнем si trditi, da je nežno vzgajanje mladine za zakon med najzahtevnejšimi nalogami, s katerimi se moramo spopasti. Predzakonski pogovor mora zato postati ena od najvišjih vzgojnih prioritet pastoralne. »Ta pogovor ima predvsem pravni pomen: ugotoviti, da nič ne nasprotuje veljavni in dopustni sklenitvi zakona. Toda pravno ne pomeni samo formalno, kot npr. birokratsko izpolnjevanje vprašalnika. Gre vendar za enkratno pastoralno priložnost, ki mora biti opravljena z največjo resnostjo in zahtevano pozornostjo, v kateri preko dialoga, ki je spoštljiv in prisrčen, dušni pastir pomaga osebi, da se resno sooči z resnico o sebi in svoji človeški in krščanski poklicanosti v zakon. V tem smislu mora biti pogovor, ki ga je potrebno vedno opraviti z vsakim zaročencem posebej, brez razpravljanja o drugih stvareh, opravljen v popolni iskrenosti, ob kateri je potrebno poudariti dejstvo, da sta zaročenca prva, ki imata interes in dolžnost, da v vesti skleneta veljaven zakon.« (Benedikt XVI. 2011, 111)

Sinodalno poročilo izredne škofovske sinode o družini (SP 2015, 61) priporoča, da se po škofijah organizirajo posebne ustanove za mlade pare, v katerih se bodo vodili dobro pripravljene predzakonski pogovori in kjer bodo mladi izkusili, kako koristni so jutranja in večerna molitev, redno izpraševanje vesti, skupna meditacija, obiskovanje svetišč, udeležnost v ljudskih pobožnostih, družinska maša itd. (Müller 2014, 26–28). V nekaterih cerkvenih pokrajinah so že začeli ustanavljati posebne šole, ki mlade pare uvajajo v vero (Valenčič 2015, 683). Večje škofovske konference pa si želijo uporabljati tudi sodobne medijske poti (radio, TV, internet), da bi lahko vsem, tudi nevernim parom, posredovali informacijo o spolnosti in o zakonu.

5.2 Pomoč žrtvam nepričakovane nosečnosti

V Sloveniji so varne hiše okolje, kamor se nosečnice rade zatečejo. Tam se lahko posvetujejo z raznimi ljudmi in izrazijo svoje skrbi, ki jih navdajajo v trenutkih nosečnosti. Porodijo se jim nešteta vprašanja, ki so potrebna temeljite terapevtske poglobitve. Številne raziskave potrjujejo, kako pomembna je celostna pomoč nosečim ženam. Nekateri avtorji (Grandos Garcia 2014, 128; Platovnjak 2015, 483) opisujejo organizirano pomoč, ki jo nosečim ženam lahko zagotovijo strokovne službe in specializirani centri. Govorimo o premagovanju stresa in o svetovanju, kako premagati krizo, ki je nastopila z nepričakovano nosečnostjo. Učinkovita pomoč žrtvam nepričakovane nosečnosti, kakor jo svetuje večina sodobnih avtorjev (Müller 2014; Platovnjak 2015; Frančiček 2016), se kaže v naslednjih predpostavkah:

Noseče žene potrebujejo sprejemajoč in spoštljiv odnos celotne okolice do njihove nosečnosti. V trenutkih krize, ki jo doživljajo, potrebujejo empatično bližino,

da si opomorejo in naredijo načrte za svojo prihodnost. Treba se je posvetiti noseči ženi in otrokovemu očetu, ju poslušati in jima pomagati, da ohranita veselje do spočetega življenja.

Tudi otrokov oče potrebuje pristop, ki je zaznamovan s toplino in z razumevanjem. Starši in prijatelji lahko očetu pomagajo, da, opogumljen z dobrimi nasveti, sprejme odgovornost za svojo družino in pred novonastalo situacijo ne klone in ne pobegne.

Starši mladega para so dolžni zavreči svoja lastna pričakovanja in svoje otroke sprejeti v njegovi ranjenosti. Vsako avtoritarno ravnanje (ukazovanje, siljenje k poroki, pričakovanje neme poslušnosti itd.) naredi otroka za žrtev in nemega izvrševalca njihovih želja. S vsakim avtoritarnim ravnanjem starši hudo zlorabijo svoj položaj in so krivični do otrok.

Sorodniki, prijatelji in znanci so dolžni k materi z otrokom in k očetu pristopiti z usmiljenjem in s potrpežljivostjo. Zelo veliko se pričakuje tudi od duhovnikov in od drugih Bogu posvečenih ljudi, ki so prijatelji ali sorodniki nosečnice ali otrokovega očeta. V takšnih primerih so dolžni upoštevati temeljna pravila duhovnega spremljanja, razlikovanja in vključevanja. Paziti morajo, da s svojim ravnanjem nikogar ne obsojajo, ampak da vsem potrpežljivo in obzirno pomagajo najti najboljšo rešitev.

Škofovske konference in posamezni škofje so dolžni, da na področju cerkvene pokrajine ali posamezne škofije ustanovijo posebne centre, ki so specializirani za pomoč mladim staršem. Dobro je, da škofje cerkvene pokrajine izdelajo skupne norme in pomagajo mladim parom, ko jih preseneti nosečnost ali se pripravljajo na zakon. Ob nosečnosti so škofje v nekaterih škofijah (Buenos Aires) cerkvene poroke celo prepovedali (Francišek 2016b).

Tudi druge osebe (npr. botri, učitelji), ki jih mladi starši spoštujejo, so dolžne, da se ob nepričakovani nosečnosti pokažejo sočutne, ljubeče, rahločutne, pozorne in nežne.

5.3 Nenehno izobraževanje

Raziskave kažejo, da je še veliko neizkoriščenih možnosti. Papež Frančišek v apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (*Amoris laetitia*) vabi širšo skupnost, da se posveti otrokom v zgodnji mladosti in jim pomaga k pravilni spolni vzgoji (Francišek 2016a, 205). Mladim parom je treba primerno spregovoriti o vrednosti poroke, o ljubezni »za zmeraj«, o nerazvezljivosti zakona (211). Velik izziv za sodobno družbo je, da hitro sklenjeni zakoni ostanejo zaprti vase, po vzoru predstav o privatizaciji (Müller 2014, 9). Mladim bo treba spregovoriti na nov način, z novim jezikom, ki bo primeren sedanjemu trenutku, da bodo ponovno prisluhnili besedam, kakor so »Bog, zakramenti, milost in odrešenje« (21).

Čeprav obstajajo različne ustanove, ki so specializirane za pomoč nosečnicam, bo treba več pozornosti nameniti tudi širši družbi. Posebna izobraževanja bodo nujna za starše noseče žene in očeta. Tudi oni so posredne žrtve, kadar njihovi otroci doživijo nepričakovano nosečnost. Velikokrat si starši, drugi sorodniki in

prijatelji pri tem ne znajo pomagati. Zato bi morali duhovniki v velikih mestih dati prednost tkanju vezi in grajenju mostov med krščanskimi družinami. Tako bodo župnije postale prostor srečevanja družin in prave učilnice za življenje in praznovanje vere (13).

Posebno izobraževanje potrebujejo tudi kleriki (škofje, duhovniki in diakoni). Župniki, ki pripravljajo na poroko, so premalo strokovno poučeni, da bi lahko nosečim ženam pravilno svetovali. Še posebno v velikih mestih potrebujejo duhovniki temeljito izobrazbo, da bodo zmožni podpirati poklicanost zakoncev v njihovo zakonsko in družinsko življenje (CS 52, 5). Tudi v obdobju rednega oblikovanja bogoslovcev je premalo vsebin, ki bi jih naredile sposobne za pogovor ob nepričakovani nosečnosti. Nekateri avtorji (Citrini 2013, 191) celo menijo, da se tukaj odpirajo posebne poti za službo stalnih diaconov. Morda bo Cerkev v prihodnje oblikovala posebno obliko »diakonata« tudi za ženske (193), ki bodo lahko delovale na področju predzakonske in zakonske problematike.

Slovenska javnost je prav tako medijsko podhranjena glede ozaveščanja ljudi in pravilnega pristopa k ženam, ki so doživele nepričakovano nosečnost. TV in radijski programi nimajo načrtno izoblikovane strategije na tem področju. Obstajajo le posamezne dokumentarne oddaje, ki se temu vprašanju bežno posvetijo. Za učinkovitejšo pomoč pa bi potrebovali bolj načrtno pripravljene TV in radijske oddaje, ki bi takšna vprašanja strokovno vodile in tako zagotavljale temeljito izobraževanje ljudi.

6. Sklepna misel

Ugotavljamo, da cerkvena sodišča v zadnjem času beležijo vedno več ničnostnih zakonskih pravnih zaradi nepričakovane nosečnosti, ker starši od svojih otrok zahtevajo poroko. Čeprav spočetemu življenju ne postavljajo ovir, pa svojega otroka – nosečnico in očeta – naredijo za žrtev, ki nima pravice, da bi povedala svoje mnenje. Iz tožbenih spisov ugotavljamo, da starši resda z dobrimi nameni navorjajo k poroki, v resnici pa svojega otroka delajo za žrtev. To je zloraba starševske vloge. Nepričakovana nosečnost se pogosto dogaja v začaranem krogu treh dogodkov. Najprej je nosečnost, potem sledi poroka iz »spoštljivostnega strahu« in čez čas nastopi še ločitev. Ko se odkrije nosečnost, so mnogi ljudje brez sape: najprej nosečnica, potem otrokov oče in njuni starši. Včasih nepričakovana nosečnost razgiba celo vas. Vsi imajo takoj pripravljene rešitve. Izkušnje kažejo, da poroka ob nosečnosti ni najboljša rešitev. Ko se zgodi nosečnost, bi bilo treba najprej zmoliti k Svetemu Duhu, sestiti za mizo in se mirno pogovoriti. Treba je ne samo videti spočeto življenje, ampak je tudi poslušati nosečo ženo in otrokovega očeta. Vsi bi se morali vprašati, ali sta mlada starša sploh sposobna in zrela za zakonsko pot. Če nista, potem je veliko bolje spočeto življenje sprejeti in mladim staršem pomagati, da nadoknadijo zamujeno medsebojno spoznavanje. Šele potem je mogoče računati, da bo odločitev za poroko veljaven zakon. Samo zdrave zakonske skupnosti, ki nosečnost z veseljem pričakajo, se otroka veselijo in ga radostno sprejmejo medse, lahko na dolgi rok koristijo celotni skupnosti in Cerkvi.

Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
CS – *Koncilski odloki* 1980 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu].
NCS MB – Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor (arhiv 2011–2015).
PZ – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2002.
SP – Sinodalno poročilo 2015 [Relatio synodi].
ZCP – *Zakonik cerkvenega prava* 1983.

Reference

- Benedikt XVI.** 2011. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *AAS* 103:108–113.
- Bianchi, Paolo.** 2002. L'esame dei fidanzati: disciplina e problemi. *Quaderni di diritto ecclesiale* 4:354–394.
- Citrini, Tullio.** 2013. Il diaconato nel sacramento dell'Ordine: Problemi e prospettive alla luce del m. p. Omnium in mentem. *Ius missionale* 7:181–194.
- D'Auria, Angelo.** 2007. *Il consenso matrimoniale: Dottrina e giurisprudenza canonica*. Roma: Arancne.
- Frančišek.** 2016a. *Amoris laetitia: Esortazione Apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- — —. 2016b. *Discorso del Santo padre Francesco all'apertura del Convegno Ecclesiale della Diocesi di Roma*. Basilica di San Giovanni in Laterano. 16. 6. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160616_convegno-diocesano-roma.html (pridobljeno 20. 6. 2016).
- Grandos Garcia, Giosé.** 2015. *Teologia del tempo: Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Janez Pavel II.** 1994. *Pismo družinam*. Cerkevni dokumenti 54. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Müller, Gerhard Ludvig.** 2014. *Upanje družine*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Ortiz, Miguel Angel.** 2006. Il timore reverenziale. V: *La «vis vel metus» nel consenso matrimoniale canonico (can. 1103)*, 129–164. Studi giuridici 71. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za družino.** 1996. *Človeška spolnost: Resnica in pomen*, Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana: Družina.
- — —. 1997. *Priprava na zakon*. Cerkevni dokumenti 71. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 2014. *Okrožnica Posredovanje človekovega življenja*. Cerkevni dokumenti 144. Ljubljana: Družina.
- Platovnjak, Ivan.** 2015. Divorce and Remarriage of the Divorced. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:475–486.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Saje, Andrej.** 2014. Simulacija privolitve v zakon. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:93–105.
- Scilligo, Pio.** 2006. Presupposti psico-sociali per la libertà e la responsabilità nelle scelte umane. V: *La «vis vel metus» nel consenso matrimoniale canonico (can. 1103)*, 83–93. Studi giuridici 71. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Slatinek, Stanislav.** 2010. *Kazniva dejanja in kazni. Sankcije v Cerkvi*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- — —. 2013. Poskus samomora in kanonsko pravo. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:453–461.
- — —. 2014. *Izgubljeni prstan: Kako pomagati ločenim in znova poročenim kristjanom*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Škofovska sinoda.** 2015. *Sinodalno poročilo: pastoralni izzivi družine v kontekstu evangelizacije; vprašanja; tretje izredno splošno zasedanje škofovske sinode (Relatio synodi)*. Cerkevni dokumenti 145. Ljubljana: Družina.
- Valencič, Rafko.** 2015. Priprava na zakon v pripravljanih besedilih na škofovski sinodi (2014–2015). *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:681–689.
- Vanzetto, Ticiano.** 2002. La preparazione al matrimonio, compito di tutta la comunità cristiana ed esigenza attuale. *Quaderni di diritto ecclesiale* 4:340–353.
- Vuletič, Suzana.** 2015. Moralna presoja stališč o spolnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:427–446.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,345—359
 UDK: 27-42:272-732.2-284
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 09/2016

Ivan Janež Štubec

»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška *Amoris Laetitia/Radost ljubezni* je odprla nekatere moralnoteološke teme, ki že več desetletij zaposlujejo teologe in cerkveno učiteljstvo. Eden ključnih pojmov sta v tem kontekstu naravni moralni zakon in njegovo razumevanje oziroma njegova uporaba za utemeljevanje moralnih norm. V prispevku najprej analitično pokažemo na hermenevtični ključ Frančiškovega dokumenta, ki odpira možnosti za razprave na področju moralne teologije oziroma jih celo spodbuja. V drugem delu je predstavljena *gradualnost* razumevanja naravnega moralnega zakona v nekaterih cerkvenih dokumentih in pri nekaterih teologih. Pojem *epikija* kaže na moralnoteološko tradicijo, ki omogoča reševanje tako imenovanih »nepravilnih primerov«. Avtor nakazuje možnost uporabe načela *gradualnosti* ne samo, ko govorimo o osebni rasti in razvoju moralnega subjekta, ampak tudi ko je pomembno spoznanje o tem, kaj je naravni moralni zakon in kaj vsebujejo moralne norme.

Ključne besede: postopnost, gradualnost, naravni moralni zakon, narava, oseba, svoboda, epikija, nepravilni primeri, hermenevtika, zgodovinskost, kultura, norme

Abstract: »Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«

The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* by Pope Francis has opened themes in moral theology that have occupied theologians and the Magisterium of the Church for several decades. A key concept in this context is the natural moral law, our understanding of it and its application for justification of moral norms. The present study first analyzes Francis' document in terms of hermeneutical key, which makes possible or even encourages discussions in the field of moral theology. Second, it presents the »gradualness« of understanding of the natural moral law in some Church documents and writings by some theologians. The concept of *epikeia* shows moral theological tradition that enables resolution of so-called »irregular examples.« The author suggests the use of the principle of »gradualness« not only for the case of personal growth and development of the moral subject but also for the knowledge about the natural moral law and the contents of moral norms.

Key words: gradualness, natural moral law, nature, person, freedom, epikeia, irregular examples, hermeneutics, historicity, culture, norms

Sinodalni proces, ki ga je sprožil papež Frančišek, je doživel veliko javno zanimanje. V ospredju so bila seveda najbolj aktualna in za laično javnost najbolj zanimiva vprašanja, kakor sta položaj ponovno poročenih oseb (kristjanov) in njihov dostop do obhajila. Takšne in druge konkretne primere papež imenuje »nepravilni primeri«. Ti primeri in njihova pastoralna praksa zahtevajo resno teološko, predvsem moralnoteološko refleksijo. V razpravi tako želimo najprej pokazati na merila, ki naj jih moralni teolog upošteva, potem ko je izšla *Radost ljubezni*. Vprašanje je namreč, ali niso moralni teologi v zadnjih desetletjih dejansko že razmišljali in delovali v tej smeri. Tudi cerkveno učiteljstvo je prek svojih komisij odpiralo nekatera ključna vprašanja in iskalo primerne odgovore na moralnoteološke dileme. Tako bomo pokazali dejansko na kontinuiteto aktualne spodbude in poprejšnjih cerkvenih dokumentov in na potrditev nekaterih stališč pomembnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. To nas končno privede do obuditve spomina na pojem »epikija«, ki nam omogoča, da nakažemo vprašanje postopnosti ne samo na ravni subjekta in njegove osebne rasti, ampak tudi na ravni postopne izboljšave norm in pravil. V tem duhu se postavlja vprašanje, ali ni možno in celo nujno, govoriti o postopnosti na ravni normativnosti.

1. Ključi za razumevanje Frančiškove posinodalne apostolske spodbude o zakonu in o družini

Papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (RL) ne govori kot dogmatik, tudi ne kot pravnik in kot moralni teolog. Govori kot pastir, ki ima pred očmi ljudi, konkretne osebe, katerim želi prinašati odrešenjsko sporočilo evangelija, to je: predvsem oznanilo božjega usmiljenja in ne »božje discipline«. Lahko bi rekli, da govori in nagovarja predvsem tiste, ki se doživljajo kot žrtev cerkvene discipline, pravil, zahtev ali pa so tudi žrtev socialnih in kulturnih okoliščin, ne nazadnje morda svojih nepremišljenih in slabih odločitev. Nekako imamo opravka z dvema vrstama žrtev. Po eni strani so to pastoralni delavci, ki so ujeti v legalistično-birokratske sheme svoje pastorale. Po drugi strani pa so to osebe, ki so zaradi tega zapustile Cerkev ali celo vero v Boga ali so žrtev svojega lastnega prepričanja o tem, kdo in kakšen je Bog, oziroma žrtev socialnega in kulturnega okolja, ki jim ne omogoča, da bi v svojem poznavanju napredovali in ga razvijali.

V točki 308 pod naslovom Logika pastoralnega usmiljenja papež zelo jasno pove, da »razume tiste, ki imajo raje strožjo pastoralo, ki ne daje nobenega povoda za kakršnokoli zmedo. Vendar iskreno mislim, da si je Jezus Kristus želel Cerkev, ki je pozorna na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti, mater, ki z jasnostjo izraža svoj objektivni nauk in se hkrati »ne odpove« /.../ možnemu dobremu, čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom.« To potrdi v točki 312, ko govori o logiki dokumenta, ki bi naj vodila Cerkev v pastoralnem življenju; pravi: »da so neustrezni vsi teološki pojmi, ki postavljajo pod vprašaj samo božjo vse-mogočnost in še posebej njegovo usmiljenje ...To nam daje okvir in ozračje, ki nam branita, da bi pri govorjenju o najkočljivejših temah razvijali hladno pisarniško

moralo, in nas nasprotno postavljata v kontekst pastoralnega razločevanja, polnega usmiljene ljubezni, ki se vedno nagiba k temu, da bi razumela, odpuščala, spremljala, upala in predvsem vključevala. To je logika, ki mora v Cerkvi prevladovati, da bomo izkusili tudi, kako je mogoče odpreti srce tistim, ki živijo na najbolj obupnih obrobjih življenja.«

S to opredelitvijo je papež postavil ključ za interpretacijo moralnih dilem, ki so povezane z zakonskim in družinskim življenjem. To je hermenevtični ključ, ki postavlja človeka kot osebo in njegovo vest pred in nad normo ali pravilom oziroma disciplino.

V tem istem kontekstu papež tudi daje napotilo moralnim teologom. »Učenje moralne teologije ne bi smelo prenehati iti v tej smeri, kajti čeprav drži, da je treba paziti na neokrnjeno celovitost moralnega nauka Cerkve, je treba posebno pozornost posvetiti poudarjanju in spodbujanju k najvišjim in najbolj središčnim vrednotam evangelija, posebno k prvenstvu ljubezni kot odgovora na zastojno pobudo božje ljubezni.« (RL 311)

V duhu povedanega je že v drugem poglavju spodbude izrečena tudi kritika družinske in zakonske pastore, ki je pogosto v Cerkvi »predstavljala zakon tako, da je njegov združitveni namen /.../ prekrilo skoraj izključno poudarjanje dolžnosti posredovanja življenja« (36). Kritika leti tudi na preveč abstraktne teološke ideale zakona, »ki je bil skoraj umetno skonstruiran in zelo oddaljen od konkretne situacije in dejanskih možnosti sodobnih družin. Ta pretirana idealizacija, predvsem ko nismo prebujali zaupanja v milost, zakona ni naredila bolj zaželenega in privlačnega, temveč prav nasprotno ... Namesto da bi zakon predstavljali kot dinamično pot rasti in uresničitve, smo govorili o njem kot o bremenu, ki ga je potrebno nositi vse življenje. Prav tako le s težavo dopustimo vernikom, ki po svoji vesti odgovarjajo na evangelij, kakor spričo mnogih omejitev najboljše morejo in razvijajo svojo sposobnost razločevanja v situacijah, v katerih odpovejo vsi vzorci. Poklicani smo k temu, da vest ljudi oblikujemo, ne pa da jo skušamo nadomestiti.« (37)

Vsemu temu je treba dodati še druge fragmentarne opombe in opozorila, ki jih najdemo na različnih mestih tega dokumenta. Frančišek takoj na začetku svoje analize položaja zakona in družine govori o »pozornosti do konkretne stvarnosti« (31), o »analitičnem in vsestranskem pristopu« (32) k družinski problematiki, o nemoči avtoritete in o moči argumenta oziroma razlogih za odločitev za zakon in družino (35). Dalje zagovarja interdisciplinarni pristop k zakonski in družinski problematiki, pri tem pa posebej izpostavi prispevek psiholoških, medicinskih in socialnih znanosti (204).

Z vidika moralne teologije smemo skleniti, da je papež Frančišek popolnoma na liniji pokoncilskega razvoja moralne teologije, ki se je osvobajala pretesne povezanosti s pravom, postajala vedno bolj biblično utemeljena, vključevala druge vede in njihova spoznanja, še posebno na področju tako imenovane aplikativne morale. Postavljala je božje usmiljenje in ljubezen kot zadnji kriterij presojanja, tudi pri zakramentu sprave. Iskala je različne načine utemeljevanja svojih etičnih in moralnih usmeritev v sodobnih filozofskih in socioloških teorijah in pokazala na

njihovo povezanost z duhom evangelija. Predvsem pa se je moralna teologija približala teologiji duhovnosti in s tem postavila na prvo mesto človekovo izkušnjo Boga in ne Boga kot idejo, svetovni nazor ali celo ideologijo, oziroma še slabše: kot policaja, ki kontrolira izpolnjevanje cerkvenih predpisov. Prav tako je moralna teologija postavila v ospredje človekovo vest in odločanje po vesti, ne pa objektivne norme in njene heteronomne – od zunaj naložene – narave. V tem smislu in v tem duhu lahko sklenemo, da je dokument in z njim celotni sinodalni proces upravičil pričakovanja in na ravni cerkvenega učiteljstva potrdil pot, ki jo hodi večina moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. Potrdil je pričakovanja, ki jih je prebudila že napoved sinode o družini. Kakor ugotavlja Igor Bahovec, bo in je »posebna pozornost namenjena ubogim«, »logiki služenja in ne moči«, »zamenjavi paradigme«, »absolutni novosti, presenečenju Svetega Duha« (Bahovec 2014, 459). Do neke mere pa se je uresničilo tudi to, kar si je želel in zapisal v svojem članku kardinal Kasper, ki je primerjal stanje duha med zadnjim koncilom in pred sinodo, ko si je postavil vprašanje, ali je »tudi pri našem problemu možen nadaljnji razvoj, ki ne bi odpravil zavezujočega izročila vere, pač pa bi storil korak naprej in poglobil novejša izročila« (Kasper 2014, 52).

2. Pastoralne usmeritve

Najprej je treba podčrtati, da je večina dokumenta usmerjena v pozitivno, biblično in duhovno razlago zakonske zveze in družine. Od devetih poglavij jih je pet, ki poglobljajo in razlagajo teologijo zakona in družine. Za ta poglavja je na mestu kritična pripomba, da so nekoliko razvlečena in nesistematična. Na začetku šestega poglavja, ki je posvečeno pastoralnim vidikom, je rečeno, da smo vsi poklicani k »razvijanju novih pastoralnih metod«. Pri tem pa je pomembno, da ni poudarek na zunanjih, ampak na notranjih vidikih smisla in pomena zakona in družine, zato se od »vse Cerkve zahteva misijonarsko spreobrnjenje«. (RL 200)

Močan poudarek daje papež pripravi duhovniških kandidatov, ki morajo pridobiti ustrezno človeško zrelost in vsestransko izobrazbo, če hočejo ustrezno spremljati pastoralno pripravo na zakon in zakonske skupine. Na tem mestu je zanimiv in nekoliko zunaj konteksta, kakor nekakšen torzo, zapisan stavek, da je za pastoralno družino »lahko koristna tudi izkušnja dolgega vzhodnega izročila poročenih duhovnikov« (202).

V naslednjih poglavjih se papež osredotoči predvsem na pastoralno spremljanje zakoncev in družin v vseh fazah njihovega razvoja, od priprave na zakon do spremljanja v prvih letih zakona. V tem delu svoje razmišljanje konča z ugotovitvijo, »da je morda največja naloga moškega in ženske v ljubezni, da drug drugemu omogočita, da on postane bolj moški in ona bolj ženska. Pustiti rasti pomeni drugemu pomagati, da se oblikuje v svoji lastni istovetnosti. Zato je ljubezen neke vrste rokodelstvo.« (221)

Kar zadeva rojstvo otrok in njihovo število, Frančišek citira Pastoralno konstitucijo Cerkve v sedanjem svetu, ki pravi: »Zakonci si s skupnim preudarkom in pri-

zadevnostjo ustvarijo pravo sodbo: pri tem bodo upoštevali tako lastni blagor kakor tudi blagor otrok, naj bodo že rojeni ali pa šele pričakovani; upoštevali bodo tako gmotne kakor tudi duhovne razmere svoje dobe in svojega življenjskega položaja; končno bodo upoštevali blagor družinske skupnosti, svetne družbe in Cerkev same. To sodbo si morajo zakonci pred Bogom ustvariti sami.« (RL 222; GS 50)

Osmo poglavje je naslovljeno s ključnimi besedami papeževe pastoralne metode: »Spremljanje, razlikovanje in vključevanje krhkosti«. V tem poglavju so izpostavljeni tako imenovani »nepravilni primeri«, kakor jim pravi papež. Najprej pa govori o »zakonu postopnosti« (Bordeyne, 2015, 407-415) v dušnem pastirstvu in se s tem dotakne ene najbolj žgočih tem in vprašanj, ali namreč lahko govorimo o načelu postopnosti (gradualnosti) v razvoju vsakega človeka in zakonske zveze, zgolj ko imamo v mislih osebni razvoj, ali pa je to načelo veljavno tudi za norme in zakone, ki se razvijajo in spreminjajo.

V točki 295 tako beremo: »Glede tega je sv. Janez Pavel II. predlagal premislek o tako imenovanem »zakonu postopnosti« (*lex gradualitatis*: zakon v tem kontekstu označuje zapoved, op. ur.), kajti vedel je, da človek spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti.«¹ Na tem mestu se Frančišek sklicuje na apostolsko pismo o družini Janeza Pavla II. in nadaljuje: »Ne gre za »postopnost zakona« (*gradualitas legis*, op. ur.), temveč postopnost v ustreznem izvrševanju svobodnega ravnanja ljudi, ki niso sposobni razumeti, ceniti ali v celoti izpolnjevati objektivne zahteve zakona.« Tako se papež dotakne ene ključnih tem, ki je bila v sinodalnem procesu deležna zelo nasprotujočih si stališč (Aymans 2015).

To je namreč vprašanje, ali se niso nekateri moralni zakoni v Cerkvi postopno (gradualno) spreminjali. Številni teologi so v svojih študijah dokazovali prav to (Thomasset 2015), da je Cerkev nekatere pomembne moralne norme spreminjala in dopolnjevala, kakor je, recimo, vprašanje smrtne kazni in ne nazadnje tudi zakonodaje, ki zadeva namen zakonske zveze.

Zanimivo je, da se papež do tega vprašanja posebej ne opredeli in da dejansko pusti odprto razpravo, sklicujoč se na Janeza Pavla II., ki je načelo »postopnosti postave« zavrnil z argumentom, češ da v božji postavi ne obstajajo različne stopnje in vrste zapovedi. To seveda drži, vprašanje pa je, kako razumemo božjo postavo; kaj pa cerkvena, državna ali kaka druga postava? Ključno vprašanje, ki se v moralni teologiji odpira in se o njem razpravlja vse od zadnjega koncila dalje, je, kako razumeti odnos med razodetimi, torej božjimi zapovedmi in človeškimi, prigradnimi, zgodovinsko in kulturno povzročenimi. In v tem kontekstu je vreden razmislek o gradualnosti – postopnosti – ne samo pri spoznanju moralnega subjekta, ampak tudi pri normativnosti, ki se postavlja znotraj krščanskega konteksta.

¹ »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti ... Zato tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti z postopnostjo postave same, kakor da bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere.« (Janez Pavel II., Apostolsko pismo *O družini* 34, v: RL 294)

Ko se papež v dokumentu loti tako imenovanih »nepravilnih primerov«, opozori na logiko vključevanja, ki bi nas morala voditi pri pastoralni teži oseb. V tej zvezi zapiše dokaj konkretno navodilo: »Glede načina, kako ravnati z različnimi tako imenovanimi »nepravilnimi primeri«, so sinodalni očetje dosegli splošno soglasje, ki ga tu podpiram: »V skladu s svojim pastoralnim pristopom ima Cerkev nalogo, da tistim, ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj, pokaže božjo pedagogiko milosti v njihovem življenju in jim pomaga doseči polnost božjega načrta«, kar je z močjo Svetega Duha vedno mogoče.« (RL 297) In nadaljuje v naslednji točki: »Zato je treba razlikovati, katere od različnih oblik izključenosti, ki so ta čas v veljavi na bogoslužnem, pastoralnem, vzgojnem in institucionalnem področju, je mogoče odpraviti.« (299) Posebej je tudi rečeno, da ta dokument ne želi zadev tako urejati, da bi bilo to v pravnem smislu uporabno v vseh primerih (300). Ampak je to pot spremljanje in razločevanje, ki naj vernikom omogoči rast in razvoj za polnejšo udeležbo v življenju Cerkve (300).

S tem stališčem papež jasno prepušča škofom in duhovnikom ter samim vernikom, da svoj položaj presojajo samostojno in svobodno glede na vsa stališča, ki jih zagovarja Cerkev. Če je po eni strani prav, da se daje avtonomija tistim, ki konkretne primere najbolj poznajo, je po drugi strani tudi res, da papež na ta način vidi izhod v situaciji, ko med sinodalnimi očeti ni bilo dovolj velikega soglasja o te vrste vprašanjih. Vsekakor pa dokument ne zapira prostora, ampak ga pušča odprtega nadaljnjim razpravam in iskanju rešitev.

Pomembno stališče zasledimo tudi v točki 301; tu se ugotavlja, »da se vsi, ki živijo v kakršnemkoli »nepravilnem primeru«, ne nahajajo v stanju smrtnega greha in niso izgubili posvečujoče milosti«. S čim vse je človek lahko omejen pri svojem spoznanju, navaja Katekizem katoliške Cerkve v točki 1735, ki ga papež na tem mestu citira.² To pomeni, da papež dejansko ne vidi v vseh »nepravilnih primerih« a priori stanja smrtnega greha, kakor se je to trdilo še nedolgo tega.

Takoj za tem nam dokument postreže z »normami razločevanja«. Papež se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je učil, da splošne norme ne morejo povzeti vseh konkretnih primerov (*lex valet ut in pluribus*; Demmer 1985, 69), čeprav pomenijo dobro, ki jo moramo vedno upoštevati. Z drugo besedo, norme so zaradi človeka in ne človek zaradi norm. V skladu s celotno logiko dokumenta papež daje prednost človeku in njegovi vesti, ob tem pa ves čas opozarja: to ne pomeni, da ni objektivne resnice, ki ji moramo ostati zvesti.

V točki 305 se tako Frančišek sklicuje na Mednarodno teološko komisijo, ki je v svojem dokumentu *V iskanju univerzalne etike – nov pogled na moralni zakon* ugotovila, da »naravnega zakona ni mogoče predstaviti kot že izdelan sklop pravil, ki se a priori postavljajo pred moralni subjekt, ampak je vir objektivnega navdih za njegov proces odločanja, ki je eminentno oseben«. Zaradi različnih omejenosti in olajševalnih okoliščin je zato Cerkev dolžna ljudem v takšnih situacijah pomagati. »Razločevanje mora pomagati k temu, da se sredi omejitev najdejo možnosti

² »Prištevnost in odgovornost za kako dejanje morajo zmanjšati ali celo odpraviti nevednost, nepazljivost, nasilje, strah, navade, čezmerna čustva in drugi psihični in družbeni dejavniki.« (KKC 1735)

poti za odgovor Bogu in za rast sredi omejitev.« (RL 304) Na tem mestu resda v opombi – a vendarle – papež pusti odprta vrata za delitev zakramentov v tako imenovanih »nepravilnih primerih«, ko zapiše: »V nekaterih primerih so lahko pomoč zakramenti. ›Zato spominjam duhovnike, da spoved ne sme biti mučilnica, ampak kraj Gospodovega usmiljenja.« (Apostolska spodbuda *Veselje evangelija* 44; v: AAS 105 (2013), 1038 in 1039) Podobna primerjava velja za evharistijo, ki ni nagrada popolnim, ampak velikodušno zdravilo in hrana nemočnim (prav tam, 47: 1039).« (RL 305)

Pri pastoralni usmeritvi je spodbuda popolnoma jasna, to je obrat od strogega, janzenističnega izpolnjevanja norm in pravil k človeku in k njegovi vesti, ki sta vedno odprta za izpopolnjevanje in dopolnjevanje svojih uvidov. Na tej poti potrebuje človek spremljanje in pomoč, ki je lahko tudi zakramentalna (spoved in evharistija). Saj je posebej rečeno, da je treba ugotoviti, katere dosedanje normativne oblike izključenosti na področju bogoslužja, pastorage, vzgoje in institucionalnosti je mogoče izboljšati in spremeniti. Papež torej ne poziva, da se razmisli o spremembi norme, ki govori o nerazvezanosti zakonske zveze, ampak o spremembi norm, ki niso ne božjeppravna in ne naravnopravna na navedenih področjih. Na tem mestu pa pušča odprto vprašanje, kako razumeti naravni moralni zakon, ki je eden od ključnih pojmov v moralnoteološki tradiciji.

3. Novi pogled na naravni moralni zakon

3.1 Zgodovinskost spoznanja

Mednarodna teološka komisija je v času papeža Benedikta XVI. v svojem razmisleku o *Novih pogledih na naravni moralni zakon* izhajala iz predpostavke, »da so posamezniki in človeške skupnosti v luči razuma sposobni spoznati temeljne smernice moralnega delovanja, skladno z naravo človeškega subjekta, in jih izraziti na normativen način v obliki predpisov in zapovedi« (9). Kakor v spremni besedi povzame Globokar, je teološka komisija sledila štirim vidikom: verjamejo, da lahko »naravni moralni zakon služi kot skupni temelj pri iskanju globalne etike«, poudarjajo, »da ne smemo naravnega moralnega zakona razumeti statično, da torej ne gre za seznam dokončnih in nespremenljivih norm«, ker to predstavlja »nazoren odmik od statičnega, racionalističnega in objektivističnega neosholastičnega pojmovanja naravnega zakona«, poudarijo »kristološko utemeljitev naravnega zakona« in »kot temeljno etično načelo se izpostavlja spoštovanje dostojanstva vsake človeške osebe« (Mednarodna teološka komisija 2010, 89–90).

Teološka komisija je dejansko v dveh točkah tega dokumenta zelo jasna in nedvoumna, ko spomni na »zgodovinskost naravnega zakona«. Pri tem se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je v delu *Summa Theologiae* zapisal: »Praktični razum se ukvarja s prigodnimi (kontingentnimi) resničnostmi, v katerih se uresničuje človeška dejavnost. Čeprav je v splošnih načelih določena nujnost, kolikor bolj se ukvarjajo s podrobnimi zadevami, toliko več je nedorečenosti. /.../ Na področju

delovanja resnica in praktična pravilnost nista isti v vseh posebnih primerih, ampak samo v splošnih načelih; v tistih pa, za katere je pravilnost enaka v lastnih dejanjih, je ne poznajo vsi enako. /.../ In tukaj, kolikor globlje se spustimo v podrobnosti, toliko bolj se povečuje nedorečenost.« (STH Ia–IIae, q. 94, a. 4; prim. Mednarodna teološka komisija 2010, 44).

Iz tega sledi, da na področju moralnosti ni mogoče ostati na ravni abstraktnosti dejanj in norm, ampak se je treba spustiti v njihovo konkretnost, to pa ima za posledico upoštevanje »okolščin in spremenljivost ter negotovost«. To pomeni nadalje, da je naravni moralni zakon lahko v različnih kulturah in znotraj iste kulture prevzel »različne oblike«. »Tak razvoj včasih vodi v boljše razumevanje moralne zahteve« ali v »nove ocene uveljavljenih posebnih pravil«. »Taka perspektiva upošteva zgodovinsko naravnega zakona, katerega konkretni načini uporabe se lahko s časom spreminjajo. /.../ Moralist mora poseči po kombiniranih virih teologije, filozofije, pa tudi po humanističnih, ekonomskih in bioloških znanostih, da bi dobro poznal stanje in pravilno prepoznal konkretne potrebe človekovega dostojanstva.« Mednarodna teološka komisija našteje štiri primere iz katoliške tradicije, ki so doživeli te vrste spremembe: razumevanje suženjstva, posojila z obrestmi, dvoboj in smrtna kazen (2010, 53–54). Škoda, da niso dodali še spolne etike in – kot posledica tega – zakonske in družinske etike. Kakšen razvoj je doživelo to področje, je v eni od novejših študij pokazal Arnold Angenendt, ki v sklepu svoje novejši knjige med drugim ugotavlja: »Zgodovina prakticirane spolnosti je v resnici polna nasilja, grozot in prestrašenosti. /.../ Pomislimo samo na to, kakšno moč je včasih imel argument raztresanja moškega semena (dokler je veljajo prepričanje, da je v njem celotni človek, op. av.), ali kakšno vlogo je pri vprašanju splava imelo stališče o tem, kdaj zarodek dobi dušo, ali kako je napačna eksegeza imela onanijo za prekleto.« (Angenendt 2015, 240)

Na podlagi takšnega gledanja na naravni moralni zakon se postavi vprašanje, s kakšno metodo je mogoče priti do razlikovanja med tistimi vidiki tega zakona, ki ohranjajo svojo univerzalnost, nespremenljivost, nadčasovno veljavnost, in onimi, ki so odvisni od sprememb oziroma dopolnitev. Kakor hitro namreč govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinsko in kulturno povzročenem zakonu, lahko predpostavimo, da imamo tudi pri tem načelo gradualnosti.

3.2 Sveto pismo in morala

Najprej je glede tega treba spomniti na stališča papeške biblične komisije, ki je že leta 2008 pripravila obširno študijo o Svetem pismu in morali.

V sklepu svojega dokumenta je namreč biblična komisija med prvimi vprašanji za prihodnost zapisala, da »nekateri problemi ostajajo odprti. Naj opozorimo samo na pojem »naravni zakon«, katerega zameetek naj bi našli pri Pavlu (prim. Rim 1,18–32; 2,14–15), ki pa vsaj v svoji tradicionalni obliki vključuje zunajsvetopisemske filozofske kategorije.« (159) Članom komisije je torej po večletnem preučevanju vloge Svetega pisma za področje morale jasno, da nekateri pojmi zahtevajo nadaljnjo temeljito razpravo v duhu dialoga med teologi in drugimi znanstveniki.

Komisija in njen takratni nadrejeni predsednik kardinal Levada so se zavedali zgodovinske in kulturne povzročenosti nastajanja svetopisemskih besedil pred najmanj tisoč devetsto leti (Levadov predgovor), zato v Svetem pismu ni mogoče najti odgovorov na vsa sodobna vprašanja. »Razprava o moralnih normah z vidika Svetega pisma ne more biti omejena na norme same na sebi, ampak mora biti vedno vključena v svetopisemsko vizijo človeškega bivanja,« ugotavlja kardinal v predgovoru.

Komisija v svojih izhodiščih poudari, da je moralni nauk bistveni del oznanila Cerkve, vendar ne na prvem, ampak na drugem mestu. Tega nauka ni mogoče razumeti zunaj odnosa človek – Bog in tudi ne brez duhovnega izkustva, ki ima višek v osebnem srečanju z Jezusom Kristusom. Komisija si je zato zadala dva cilja. Najprej je treba postaviti moralo v kontekst biblične antropologije in teologije. Drugi, bolj praktični cilj pa je povezan s težavo, da »Svetega pisma ni lahko ustrezno uporabljati, kadar iščemo navdih za poglobitev razmišljanja o morali ali sestavine odgovora na občutljiva moralna vprašanja ali okoliščine. Kljub temu pa Sveto pismo bralcu daje na razpolago nekatere metodološke kriterije, ki lahko olajšajo to pot.« (2009, 3)

Tako si v drugem delu dokumenta komisija spričo dejstva globalne komunikacije in razvoja znanosti in dejstva, da imajo kdaj tudi »prepričani verniki vtis, da nekatere gotovosti iz preteklosti ne veljajo več«, zastavilo vprašanje, »kaj torej storiti, kadar Sveto pismo ne daje celostnih odgovorov. In kako vključiti svetopisemske smernice, kadar je za oblikovanje moralnega stališča glede takih vprašanj treba poseči po teološkem, razumskem in znanstvenem razmišljanju?« (92)

Komisija se je zavedala teže tega dela spričo dejstva, da »smo skozi čas priče tudi različnemu razvoju in prečiščevanju moralne občutljivosti in motivacij. Vse to nakazuje na potrebo po opredelitvi metodoloških kriterijev (meril), ki bi omogočili uporabo Svetega pisma na moralnem področju, upoštevajoč njegove teološke vsebine, zapletenost literarne sestave in kanonično razsežnost. V ta namen bomo posebej upoštevali nov način branja Stare zaveze, ki ga je uvedla Nova zaveza, pri čemer se bomo čim bolj natančno držali kategorij povezanosti, nepovezanosti in napredka, ki zaznamujejo razmerje med obema zavezama.« (92) Ti kriteriji so: skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka, skladnost z Jezusovim vzorom, ujemanje, nasprotovanje, napredovanje, skupnostna razsežnost, smotrnost, razločevanje. V bistvu se je komisija ravnala po dokumentu iz leta 1993, ki je kritično ovrednotil različne metode interpretacije Svetega pisma v Cerkvi, a hkrati tudi potrdil njihovo veljavo, tako zgodovinskokritično kakor literarnometodološko in hermenevtično.

Še posebno zadnje je pomembno za moralno področje, saj med drugim po Gadamerju omogoča zlivanje horizontov preteklosti in sedanjosti. Za to je pomembno predrazumevanje izhodišč (kulture, zgodovine, jezika), na katerih temeljita naše razumevanje in razumevanje avtorja preteklega besedila. Razlagalec mora stopiti v pogovor s stvarnostjo, o kateri govori besedilo in s katero se sooča v sedanjosti. Ali po Ricoeurju: pomen besedila je v polnosti dosežen, če je aktualiziran v življe-

nju bralcev, ki ga sprejmejo. »Biblično spoznanje se ne sme ustaviti pri jeziku, temveč naj poskuša doseči stvarnost, o kateri govori besedilo.« (Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi 2000, 62) Papeška biblična komisija je nedvoumno zavzela pozitivno stališče do sodobnih metod interpretacije Svetega pisma, ki nam omogočajo, da globlje prodremo do »stvarnosti« bibličnega besedila in do stvarnosti konkretnega moralnega problema, s katerim smo soočeni v sedanjosti.

4. Hermenevtika in odgovornost za norme

4.1 Metoda hermenevtike, naravni zakon in oseba

Moralni teolog Klaus Demmer je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja govoril o etični hermenevtiki, katere cilj je, da pomaga pri razumevanju norm tako, da te norme postanejo zavezujoče v vesti. Hermenevtika išče odgovor na vprašanje, kateremu smiselnemu cilju neka določena norma sledi, katere dobrine želi zavarovati in na kakšen konkreten način naj bi se to zgodilo. Zavarovanost dobrin z normami je posledica hierarhije dobrin na podlagi kriterija nujnosti in odličnosti dobrine. A tudi to ni dovolj, saj sta od nenehnega preverjanja odvisna tudi vsebina in način delovanja, torej materija in forma. In končno je treba preveriti, ali je v normi delovanja tudi navzoča strategija delovanja in v kakšni obliki. Na kratko: samo če je neka norma teoretično in praktično aplikativna v svojem osnovnem namenu, jo lahko razumemo in odgovorno z njo ravnamo (Demmer 1985, 59).

Hermenevtika izvorno meri na rekonstrukcijo zgodovinskega nastajanja moralnih nraavnih predstav o vrednotah, ki so navzoče ali v principih, ali v normah, ali v zakonih. S hermenevtično metodo se obnovi zgodovina delovanja v nenehnem prekrivanju obzorij med preteklim in sedanjim, med ohranjanjem in kritiko oziroma razvojem. Takšen pogled hermenevtike ne ustreza popolnoma razumevanju zgodovine, ki je vgrajena v tradicionalni nraavni moralni uvid. Če se izhaja iz immanentne zgodovinskosti nraavnega uvida, potem se mora hermenevtika spustiti na področje kompleksnega procesa posredovanja med uvidi v vrednote, smislom in njegovimi antropološkimi implikacijami. Pri tem pa je treba vključiti tudi zunanje okoliščine, v katerih sta navzoča svoboda in uvid. Celoto je treba imeti pred očmi. Hermenevtika je dnevno delo vsakega posameznika in je kot takšna bolj ali manj korektno izpeljana.

Hermenevtike ni mogoče razumeti in uresničiti brez izkustva. Izkustvo pa nam ne ponuja materiala samo za razumevanje predmeta, okoliščin in empirično preverjenih pogojev. To je en vidik. Vsaka resnica in njej pripisano spoznanje kažeta na zanju značilno izkušnjo. Če govorimo o moralni izkušnji, potem mislimo na tisto, ki je z moralnim uvidom na priobčljiv način predstavljena v normi delovanja (Globokar 2013, 32–41). Moralni uvid se mora preveriti v praksi. Norma mora biti praktično aplikativna, drugače nima pomena. Praktičnost pa ne sme biti omejena na goli okvir delovanja, ampak je pomembno razširjanje sposobnosti svobode, v smislu čim boljšega preseganja konfliktov. Etična hermenevtika se obrača torej

neposredno na izkušnjo vesti. Govorimo o nenehno navzočem vprašanju, ali smo dovolj storili, ali nismo morda ostali za možnostmi, ki nam jih ponuja svoboda. Vest vsekakor deluje kot kontrolna instanca (Demmer 1985, 61–62).

Podobno kakor Demmer ugotavlja tudi Wilhelm Korff, da norme zaradi svoje splošne narave ne morejo vključevati celotnega spektra. Ne morejo vključevati vseh individualnih, pa tudi drugih posebnih situacij ne, enako ne celotne ustvarjalnosti in novosti na polju vseh procesov vrednotenja. Norme – kakor vse druge oblike zahtev – potrebujejo zadnjega nosilca, zadnjo instanco legitimnosti. To sta razum delujočega subjekta kot takšen in v njem navzoča zahteva moralne svobode. Kjerkoli je norma v nasprotju z razumom delujočega subjekta, kjer mu prilagodljivost normi pomeni oviro za izboljšanje, to subjekt doživi kot izziv za svojo moralno svobodo. Izkušnja svobode in pričakovani pritisk norme lahko privedeta do napetostnega položaja med obema. Moralna svoboda se ne uresničuje zgolj v poslušnosti in podrejenosti normam. Lahko se uresničuje tako, da se moralni subjekt odpove poslušnosti normi, ali ker se obstoječa norma razume legalistično in je za to omejena v svojem dometu, ali ker je stopila v veljavo z zahtevo, ki preostalemu delu človekovega delovanja pomeni neki določen pritisk, ali pa tudi zato, ker ni zmožna dovolj predstavljati tiste uvide, ki so bili pogoj za njeno posplošenost, univerzalnost in občo veljavnost. Zato norme potrebuje vedno novo opredelitev. Na tej predpostavki tako norme niso gospodar vesti, ampak so v njeni službi. Za vzpostavljanje ravnovesja med normativno negibčnostjo, oddaljenostjo od realnosti in odtujenost od konkretnih situacij na eni strani in osebno svobodo moralnega subjekta na drugi strani potrebujemo epikijo, sklene Korff (1982, 66–70).

Moralni teolog Cataldo Zuccaro našo problematiko obravnava pod naslovom Naravni zakon: zgodovinski in absoluten. V tem kontekstu ugotavlja: če zgodovino razumemo ne samo kot sosledje dogodkov, ampak kot trajno živeto izkušnjo, ki je odvisna od interpretacije v sedanosti, potem lahko preteklo izkušnjo prenesemo v sedanjo situacijo na nov in vedno bolj ustrezen način, ki odgovarja na sedanje potrebe in probleme ljudi. Odprtost moralnega subjekta do resničnosti ne more biti drugačna kakor progresivna, zato lahko govorimo o *legge della gradualita*, ki je konstitutivna za človeka, ne samo v psihološkem smislu, ampak tudi v metafizičnem smislu, saj je uvid v realnost sorazmeren s človekovo zrelostjo in s stopnjo njegovega spoznanja. (Zuccaro 1993, 115–150)

Zuccaro postavi tezo, »da je temeljna moralna vrednost naravnega zakona v bistvu svoboda in oseba kot taka, ki predstavlja stičišče obeh stvarnosti. Med njima ni kontradikcije, saj se naravni zakon lahko razume kot osebo na njeni poti progresivne humanizacije in svobode. Kot možnost osebe, da samo sebe ustvarjalno in odgovorno določa na tej poti, da se določa kot etični subjekt.« (148)

Dopolnjevanje naravnega zakona in svobode vključuje priznanje osebe in njeno aktualizacijo v vsej njeni resničnosti, ne samo na teoretični ravni, ampak na osebni način. Za to je temeljnega pomena relacijska odprtost osebe. Na način, da je prav v sprejemanju in v priznavanju medsebojne vzajemnosti vzpostavljena njena ustvarjalna svoboda, in tako se vse bolj izpopolnjuje naravni zakon. Na tej poti

kristjan ne more pozabiti in zanemariti, da ima naravni zakon poseben pomen kot samointerpretacija moralnega subjekta, ki je odvisen od režima svobode milosti.

Relativna in prehodna struktura naravnega zakona in svobode je njuna forma. Oba imata za osebo neki določen pomen in poslanstvo. V teološkem smislu se to pravi, da je poslanstvo v uresničevanju človeškega dostojanstva, to pa se dogaja po poti ljubezenskega služenja, ki je namen in cilj naravnega zakona in svobode ... Obstaja torej hermenevitično pretakanje med dvema resničnostma, med svobodo in naravnim zakonom. Zakon in svoboda sta pojma, ki nastopata v dialogu med človekom in Bogom, pa tudi v človekovem prizadevanju za humano delovanje v odnosu do samega sebe in do okolja, za katero je soodgovoren ... Obstaja samo ena možnost: zakon svobode ali svoboda zakona, konča avtor. (149).

4.2 Epikija³

Moralnoteološka tradicija torej pozna pojem in način, kako se išče ravnovesje med vzpostavljeno normo in ustvarjalnim moralnim subjektom. Tako govorimo o epikiji kot kreposti, ki nastopi ob koliziji med pozitivnim in naravnim pravom. Epikija je merilo za vajo v legalni pravičnosti, pomeni enakovredno višje pravilo za človekova dejanja. To je krepost, ki razsoja, v katerem posameznem primeru ni treba izpolniti pozitivnega zakona (*virtus iustitiae melioris*). Epikija torej dela izjeme pri izpolnitvi pozitivnih zakonov, in to v primerih, ko se ugotovi, da bi bila izpolnitev škodljiva, krivična, moralno nemogoča, nesmiselna. Z njo se ne želi izigravati zakone, ampak določiti, kaj je v konkretnem primeru bolje od izpolnitve zakona.

Epikija nasprotuje izpolnjevanju zakona po črki; izraža se kot pripravljenost in usposobljenost posameznega človeka (moralnega subjekta), da popravi fragmentarnost pozitivnega zakona. Noben pozitivni zakon ni popoln. Vsak zakon mora upoštevati nove situacije, ki niso bile predvidene v času, ko je bil zakon sprejet. Epikija je zmožnost boljšega upoštevanja dejanske situacije; pozitivni zakon se zaradi črke postave preprosto ne more odzvati na posebnosti posameznega primera.

Epikija je torej na eni strani krepost, na drugi strani pa zmožnost presojanja o tem, kaj je pravi cilj zakona in kaj je njegova resnična zahteva v neki določeni konkretni situaciji. Odgovoren človek (moralni subjekt) se ne zadovolji s pozitivnim zakonom, ampak si prizadeva odkriti, kaj je pravzaprav tisti pravi notranji pomen zakona; razkriti hoče resnični cilj (*telos*) zakona. V tem smislu želi odgovoren človek dejansko dopolniti in popraviti pozitivni zakon v luči resnične zahteve, ki iz teksta zakona ni neposredno razvidna. Govorimo o večji pravičnosti, kakor je tista, ki je zapisana v zakonu.

Z uporabo epikije posameznik izraža svojo zrelost na področju uporabnosti pozitivnega zakona. Pomembna je njegovo odgovornost do smisla nekega zakona in ne samo do črke zakona. Z vidika odgovornosti za smisel in cilj (finalnost) zakona je treba epikijo osvetliti s treh vidikov:

³ Gr. *epieikeia* pomeni pristojnost, dostojnost, krotkost, prizanašanje, blagost, prijaznost. Pri Rimljanih je obstajala zavest, da je lahko dobesedno izpolnjevanje zakonov krivično (*summum ius summa iniuria*). Zato so ravnali pragmatično, tako da so pravičnosti zadostili s čim bolj natančnim preudarkom, pretehtanostjo in primernostjo (*aequitas*).

a) Krepost epikije ni kršitev zakona. Epikija vključuje vidik presežnosti zakona, ki je vpisana v sam zakon (razen če to že v principu ni krivičen zakon). Zahteva več, kakor predvideva predpisani zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zahteva manj ali več kakor predvideva zakon, vedno upoštevajoč smisel zakona kot takšnega; tisti več je osebna in angažirana odgovornost, da se izpolni smisel zakona.

b) Kreposti epikije na drugi strani ustreza odgovornost za delovanje pravnega reda v družbi. V tem smislu vsebuje epikija neko kritiko klasičnega aksioma: »Skrb za smotrnost zakona je stvar zakonodajalca in ne posameznega naslovljenca« (*Finis legis non cadit sub lege*). Posameznik (državljan) mora aplicirati pisani zakon, ne sme pa popravljati smotrnosti zakona, kakršno je predvidel zakonodajalec. S tega zornega kota je epikija demokratična krepost, kajti posamezni državljan si ne dovoli odvzeti svoje svobode. Hkrati mora upoštevati solidarnost, saj je tudi zakonodaja posledica solidarnosti, soodgovornost do zakonodajalca pa pomeni solidarnost z njim.

c) Epikija kot krepost se poraja iz kreposti opreznosti oziroma previdnosti. To je zmožnost presojanja zahtev v dani situaciji, razširitev obzorja prek sedanosti v prihodnost. Tomaž Akvinski pravi: »Previden človek je tisti, ki gleda v prihodnost« (*Homo prudens est porro videns*). Takšen človek ve presojati in tehtati posledice tako glede na poslušnost zakonu kakor glede na epikijo, ki je korektivni vidik predpisa (Štuhec 2009).

Tako metoda hermenevtike kakor krepost epikije sta v službi razlikovanja kot enega od kriterijev, ki jih papež Frančišek postavlja kot smer za pastoralno delovanje odgovornih v Cerkvi. Zdi se, da je ta pot osvobajanja moralnih norm od stroge legalnosti in od stopnje veljavnosti neke določene naravnomooralne norme težka in polna preprek, ne glede na to, da nam tradicija sama v kreposti epikije ponuja model za reševanje konkretnih in subjektivno povzročenih primerov, v katerih se znajde človek kot omejeno bitje sredi časa in prostora in zaradi prizadetosti od grešnega stanja.

5. Sklep

»Nepravilni primeri« partnerskih zvez, kakor jih imenuje papež Frančišek, imajo možnost za vključevanje v cerkveno občestvo ne samo po zadnjih papeževih posegih na tem področju, ampak že na podlagi tradicionalne moralnoteološke doktrine. Zagovarjal jo je tudi Tomaž Akvinski, zavedajoč se omejenih možnosti zakonodaje in vseh pravil, ki urejajo skupno življenje. Na tej ravni ni nobenega večjega problema in vprašanja, ki ga ne bi bilo mogoče rešiti, če dajemo osebi prednost pred pravilom ali normo. Tudi vprašanje postopne rasti in razvoja moralnega subjekta na kateremkoli področju vere ali morale ni sporno, saj je cerkveno učiteljstvo bolj ali manj usklajeno glede tega, da smemo govoriti o načelu postopnosti ali *gradualnosti*.

Večji in za zdaj nerazrešen, pa tudi brez usklajenosti mnenj pa sta problem in vprašanje, katere norme ali pravila opredeljujemo za božja ali naravnopravna oziroma kako daleč in kako globoko sega razodeta resnica v moralno resnico. Če govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinskem in kulturnem, ne da bi s tem zanikali njegovo univerzalnost, absolutnost ali celo božjepravnost, se upravičeno postavi vprašanje, ali ne obstaja tudi *gradualnost* pri spoznanjih pravil, norm ali načel oziroma principov, ki veljajo za božje in za naravnopravne? Ali ni mogoče prav z uporabo hermenevtike odkriti, kako so se nekateri zakoni in pravila postopno spreminjali in razvijali v skladu s spoznanji, ki jih je imel človek ali Cerkev kot skupnost v nekem določenem zgodovinskem kontekstu, v katerem sta se interpretirala razodetje in narava. Kolikor je človekova narava tudi svobodna narava, s katero je človek udeležen v božji svobodi, toliko lahko govorimo tudi o človekovi ustvarjalni svobodi na področju moralnih norm. Stopnja, obseg in domet te svobode so integralni del vsakokratne opredelitve razodetja in narave, kot posledica tega: naravnega moralnega zakona. In ker vemo za primere, ko se je posamezna normativa znotraj Cerkve spremenila tako, da se je sprememba zgodila prav zaradi drugačne opredelitve narave, človekove narave, lahko sklepamo, da govorimo o postopnosti – *gradualnosti* – pravil in ne samo o postopnosti spoznanja pri osebah.

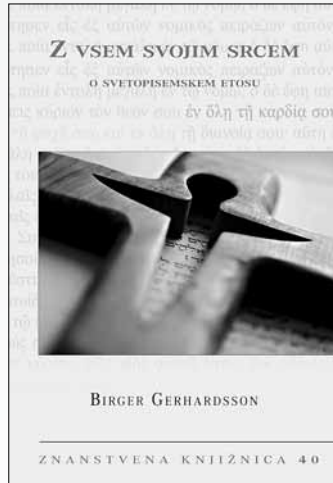
V okrožnici *Sijaj resnice* Janez Pavel II. v točkah od 46 do 53 obravnava to tematično odnosa med svobodo in naravo. Med drugim je dana pomembna opredelitev npravnega moralnega zakona, ki je na tem mestu vzeta iz okrožnic *Humanae vitae* in *Navodilo o daru življenja*. Rečeno je: »Naravni moralni zakon izraža in predpisuje cilje, pravice in dolžnosti, ki temeljijo na telesni in duhovni naravi človeške osebe. Zato ga ne moremo pojmovati kot zgolj biološko normativnost, ampak ga moramo opredeliti kot razumski red. Stvarnik je poklical človeka, da po tem redu usmerja in ureja svoje življenje in svoja dejanja ter še posebej uporablja svoje telo in z njim razpolaga.« (SR 50)

Če torej opredeljujemo naravni moralni zakon kot »razumski red«, se zdi smiselno razmisliti o *gradualnosti* tega razumskega reda, brez nevarnosti relativizma in individualizma, ampak s ciljem in z namenom, da človeka kot osebnostno naravo čimbolj večplastno in vsestransko upoštevamo, ko predpisujemo moralna pravila, ki naj bi vodila in pomagala do človekove bogopodobnosti ali svetosti.

Reference

- Angenendt, Arnold.** 2015. *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum: Von den Anfängen bis heute*. Münster: Aschendorf Verlag.
- Aymans, Winfried, ur.** 2015. *11 Kardinale zu Ehe und Familie*. Freiburg: Herder.
- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vaticanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- Bordeyne, Philippe.** 2015. Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju. *Bogoslovni vestnik* 75:407–415.
- Demmer, Klaus.** 1985. *Deuten und handeln*. Freiburg: Herder.
- Frančiček.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.

- Globokar, Roman.** 2013. *Teološka etika*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Ljubljana: Družina.
- Korff, Wilhelm.** 1982. Norm und Gewissensfreiheit. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Herman Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*. Zv. 3, 66–77. Freiburg: Herder.
- Mednarodna teološka komisija.** 2010. *V iskanju univerzalne etike: Nov pogled na naravni moralni zakon*. Ljubljana: Družina.
- Papeška biblična komisija.** 2000. *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2009. *Sveto pismo in morala*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Epikija. V: Ivan J. Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva. CD-ROM.
- Thomasset, Alain.** 2015. Berücksichtigung der Geschichte und der biografischen Entwicklungen in Ethik und Pastoral der Familie. V: Hans Langendorfer, Olivier Ribadeau Dumas in Erwin Tanner, ur. *Theologie der Liebe*. Freiburg: Herder.
- Zuccaro, Cataldo.** 1995. *Morale fondamentale*. Bologna: Dehoniano.



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. 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), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,361—371
UDK: 32:1:27-423.7
Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Peter Rožič

Self-Sacrifice in Politics and the Corrective Power of Humility

Abstract: Self-sacrifice is a fundamental political phenomenon, not only deserving a renewed philosophical discussion but also bearing the question of the extent to which self-sacrifice can be conducive to the common good. Often driven by crises, scarcity or social change, self-sacrifice takes place in political, economic, environmental, international and religious arenas, where it tends to operate as a double-edged sword. While potentially contributing to the common good, self-sacrifice can be manipulated and abused. Finding a solution in the cross-textual analysis in Augustine's *De Civitate Dei*, this essay claims that in order to contribute to the common good, self-sacrifice has to operate in concert with the virtue of humility through specific conditions, which provide the possibility of correction of potential political manipulation and abuse.

Key words: self-sacrifice, politics, common good, humility, Augustine

Povzetek: Samožrtvovanje v politiki in korektivna moč ponižnosti

Samožrtvovanje je osnovni politični fenomen, ki si zasluži ne le prenovljeno filozofsko diskusijo, ampak tudi odgovor na vprašanje glede mere, do katere lahko samožrtvovanje vodi k skupnemu dobremu. Samožrtvovanje, h kateremu pogosto usmerjajo krize, pomanjkanje ali družbene spremembe, zavzema mesto v političnih, ekonomskih, okoljskih, mednarodnih in v verskih arenah, v katerih teži k funkciji dvoreznega meča. Medtem ko more v principu služiti skupnemu dobremu, je samožrtvovanje odprto manipulaciji in zlorabi. Rešitev ponuja analiza Avguštinove Božje države. Esej trdi, da samožrtvovanje vodi k skupnemu dobremu, če deluje na način vrline ponižnosti prek posebnih pogojev, ki ponujajo možnost korekcije politični manipulaciji in zlorabi.

Ključne besede: samožrtvovanje, politika, skupno dobro, ponižnost, Avguštin

1. Introduction

Self-sacrifice is a fundamental political phenomenon. As a form of self-denial, altruism, concessions or losing one's life, self-sacrifice not only has theoretical and practical implications for politics. Self-sacrifice also represents an implicit and

ubiquitous reality that remains an unacknowledged and understudied subject with much contemporary interest. While the seemingly less-noted matter of self-sacrifice through, for example, self-imposed economic austerity measures, has been highly debated and controversial, the mere existence of self-sacrifice not only provokes a philosophical discussion but also bears the question of the extent to which self-sacrifice can be conducive to common good.

The political philosophy of self-sacrifice as conducive to common good has been unintentionally but aptly articulated by Felkins and Tanner (1992):

»Does working for the common good give a person greater benefits than working for one's own selfish behavior? If the answer is yes, then we should be able to demonstrate that an individual sacrifice has a real effect on the common good. If my single, personal sacrifice can alter the final result, then I can say that my sacrifice produces more in rewards than my personal costs. But if my sacrifice makes no difference to the final result, why should I make it, especially if I receive the benefits of the sacrifice of others even if I make no personal sacrifice?«

A phenomenon often driven by crises, scarcity, upheaval or social change, self-sacrifice takes place in political, economic, environmental, international and religious arenas. Let us mention a four contemporary political examples to heuristically introduce the topic of self-sacrifice.

Recession and Austerity. With the recent economic recession, European countries have often imposed an almost self-sacrificial economic austerity on themselves. In the area of government spending, these countries have targeted areas such as pensions for government workers or government-sponsored healthcare. This form of self-sacrifice has intensified the already conflictual debate over austerity versus growth. (Midgley 2014; Parguez 2012) Austerity's self-sacrifice may have resulted in a number of economic, political and social effects, such as either savings and/or deflation, political unrest and/or partisan gains, as well as lower family income, and even higher suicide levels. (Branas et al. 2015)

Drought and Water Management. In 2015, in response to an intensifying four-year drought, Californians began to sacrifice the givens of modern life such as long showers, frequent laundering, toilet-flushing, gardening, and golf – in order not only to save the state water supplies from depletion but also to avoid state-imposed water fines – looking for sustainable solutions and avoiding symbolic or real water wars. (Chellaney 2013) In fact, researchers and policy makers are increasingly aware of the intertwined nature of technologies, institutions and the social systems that control change with regard to water crisis. (Kiparsky et al. 2013)

The Altar of the Homeland. In times of international war or violent domestic disunity, political and civic leaders have often justified and even compelled the citizenry to make the ultimate sacrifice: death on the altar of the homeland. As shown in the case of Israel, the cult of the fallen has been a consistent part of the strategy for inventing the new Israeli community and was, in particular, related to the War of Independence. The commemoration of the Israel's fallen has »played an important part of the myth of heroic sacrifice« (Peri 2000, 352) as the Israeli's

»altar of 1948 was the establishment of the state«. (353) Outside of combat or war, examples of the ultimate self-sacrifice can be seen in political self-immolation, most frequently acted out by religious monks and often valorized by Tibetans as an ultimate resistance to Chinese rule. (Barnett 2012; Shakya 2012)

Religion. Self-sacrifice is widely and perhaps most strongly present in faith-based and religious communities. It is praised as one of the highest virtues, as the highest imaginable exemplification of the good, deserving both temporal and eternal rewards. As in the above example of Israelis dying for their homeland, understood as a sacrifice that mediates between the individual and the nation (Mosse 1990, 84-85), religious sacrifice has been often seen as mediating between man and God. For a variety of faith-based principles, self-sacrifice leads to atonement and reconciliation, enables authority, brings about unity and allows for personal and community growth. In this sense, the sacrifice (and the offered victim) can be seen as a blameless innocent mediatory means towards achieving a particular goal. In the Christian Bible, St Paul often calls his »brothers, by the mercies of God, to present your bodies as a living sacrifice, holy and acceptable to God, which is your spiritual worship« (Romans 12:1), following the Christ who exclaimed that »Greater love has no one than this, that someone lay down his life for his friends« (John 15:13) as well as »Whoever loves his life loses it, and whoever hates his life in this world will keep it for eternal life« (John 12:25).

2. Understanding Self-Sacrifice and its Socio-Political Consequences

While the benefits of sacrificing may be rewarding and eternal, the risks of self-sacrifice can be consequential as well. During times of deflation in a recession, self-sacrifice understood as austerity can lead to a depression, resulting in lost output, potentially causing more unemployment, and leading to a downward spiral. To counter such a possibility, Keynesian economists see budget deficits as appropriate when an economy is in recession in order to reduce unemployment and help spur GDP growth. (Krugman 2011, A23) Another common consequence in political life is social unrest as austerity often targets developmental and social spending. Greece, for example, showed that while at the beginning austerity may have led to increased and non-violent participation in protests, extremist parties and instability may rise as well. (Ponticelli and Voth 2011) Some have linked austerity to the disintegrative tendencies within the European Union. (Krastev 2012) In the starkest of terms, the consequence of self-sacrifice can lead to a death of a person or of a community for the greater good of society, such as survival in a time of war or (justified) defense.

The ubiquity of socio-political self-sacrifice as well as its philosophical and political implications raise a number of questions. Can people in both principle and practice receive greater benefit when working for the common good than when working for their own selfish desire? In other words, does self-sacrifice with the

aim of benefitting the common good benefit both the individual and the socio-political community? What are possible side-effects of self-sacrifice in politics? Is not a politics of self-sacrifice open to manipulation and abuse for personal or political gain? Moreover, as specific understandings of self-sacrifice and their practical implementation yield a range of consequences on a variety of socio-political issues, is self-sacrifice (always) an appropriate (socio-political) policy? For example, do austerity measures yield greater benefits to the common good than the (initial) willed scarcity? To what extent does dying for the homeland benefit society at large? And, finally, is self-sacrifice an exclusively a religious phenomenon devoid of political consequences?

These questions bring us back to the initial questions posed by Felkins and Tanner and reformulated here as: Does personal self-sacrifice bring about (an increase in) common good? If so, why not avoid personal sacrifice, rely on the self-sacrifice of others and benefit from the process? To these questions we add the economic theory and dilemma of Garrett Hardin in *The Tragedy of the Commons* (1968). Implicitly connected to the above question of the politics of self-sacrifice, Hardin pointed to several inter-related issues, arising in the case of unregulated grazing on common land. He argued that acting independently and rationally according to one's self-interest may be behaving contrary to the common good. In other words, people's short term interests may be at odds with the common good without some form of sacrifice (such as giving up the profits from the commons' overuse, i.e., hurting the immediate (and selfish) private interest). These forms include government regulation, self-imposed rules, voluntary associations and institutions in order to serve the common good and prevent corruption of a society.¹ Moreover, even if the common good is accepted by the community as superior to the immediate personal good or interest, specific issues remain unresolved: personal conscience, the free-riders problem (selfish individuals vs. self-sacrificial individuals), and the issue of collective action where authority is needed in order to preserve the common good against the potentially destructive actions of selfish individuals.

In short, socio-political self-sacrifice in the view of the common good is under threat from at least two directions. The first is manipulation – from those (e.g., the state, political or economic leaders) expecting self-sacrifice from others. The second is abuse – and the question of preventing free-riders from benefiting from the self-sacrifice of others. This brings us to the main thesis of this study.

3. Thesis, Methodology and Definitions

Thesis. Self-sacrifice can operate as a double-edged sword. While self-sacrifice can contribute to common good it can also lead to the development of a vice,

¹ For the long discussion on the need of exiting one's selfish natural state for the benefit of the common good, see classics spanning from Hobbes ([1651] 2010) to Ostrom (1990). See also Hacek et al. (2013, 256).

where self-sacrifice operates as hypocrisy, as a fairytale, and as a form of manipulation and abuse. In order to address the possible shortcomings and abuse of self-sacrifice in politics, this essay finds a solution in the virtue of humility. The hypothesis is that without the virtue of humility, self-sacrifice continues to work as a double-edged sword, often leading to selfish exclusionary interest. In order to benefit the common good, self-sacrifice has to operate in concert with the virtue of humility. In this regard, humility provides the possibility of correcting potential political abuses of self-sacrifice.

Methodology. In order to defend this thesis, the texts of Augustine's *De Civitate Dei* and other texts on sacrifice, humility and virtue will be used. A comparative textual analysis of Augustine's and related texts will aim at pointing to the possibility of the corrective power of humility in the political realm of self-sacrifice. This will be particularly apparent, first, through the conditions required for self-sacrifice to operate as the virtue of humility (Rožič 2014), and second, through four main points developed from Augustine's understanding of virtue and his implicit contribution to the political philosophy of self-sacrifice. In order to use such a methodology and results, we will first define the basic concepts of sacrifice and humility.

Defining the Terms. For the purposes of this essay, we will use generally accepted definitions of sacrifice² to the extent that it is possible. Margot Brazier points out that concerning sacrifice, »words have multiple meanings. Normally, we applaud altruism. We laud sacrifice. The soldier who sacrifices his life to save his comrade is a hero. In the context of medicine, society is ambivalent about sacrifice«. (2006, 201) David Price (2003) notes this ambivalence in relation to living organ donors. He quotes Elliot's account of »our divided institutions« making »self-sacrifice /.../ a double-edged sword« (Elliott 1995, 91–92) – which is nonetheless such by definition, according to our study. As regards humility, we use Worthington's three-fold definition (2014): »(1) accurate self-assessment and modest, situationally sensitive self-portrayal; (2) practice of self-sacrificially laying one's life and agenda down for others; and (3) subject to frequent testing by life or by the person attempting to build the virtue of humility through placing the ego under some degree of strain.« The definition becomes more complex through the ensuing study of Augustine's approach to humility.

² Here, we will forgo the details of two important distinctions. (1) Willing self-sacrifice and imposed sacrifice. Here, John Meyer's citation is useful: »A democratic conception of sacrifice is possible and can promote connections between familiar environmentalist concerns and many people's everyday lives, values, and experiences. Doing so cultivates sensitivity to the plurality of contexts and audiences in which sacrifice is invoked. It also enables us to recognize sacrifice in places where we otherwise might not. Only then can we begin to differentiate sacrifice by willing citizens, acting on behalf of higher concerns, from sacrifice imposed on unwilling victims, in violation of their interests. This provides a richer appreciation for the conditions of human flourishing.« (2010, 14)

² Disproportionate and proportionate sacrifice. For example, Pope John Paul II understood that »Family communion can only be preserved and perfected through a great spirit of sacrifice. /.../ There is no family that does not know how selfishness, discord, tension and conflict violently attack and at times mortally wound its own communion.« (1981, 106). To these lines, however, Pope Francis added, that such strategies should »not involve a disproportionate sacrifice, and demanding only a degree of effort that will not lead to resentment or coercion. Ordinarily this is done by proposing small steps that can be understood, accepted and appreciated, while including a proportionate sacrifice.« (2016, 204)

4. Humility as Corrective of Self-Sacrifice

To operate in concert with virtue, particularly as regards the virtue of humility, self-sacrifice would, according to St Augustine, require specific conditions. Despite his unsystematic approach to virtue, Augustine proves to have a consistent understanding of what virtue is and what it does. For a moral quality to merit the label of virtue, Augustine implicitly requires the presence of the following conditions.

Virtue is Consonant with Nature. Augustine states that virtue »is a good habit consonant with our nature«. Virtue is a habit that is formed by, and corresponds to, nature. For Augustine, »the nature is good«. (XI. 17) The natural, created state is faultless and all evil is contrary to nature. Nature is the image of the Creator and participates in God's beauty. God »is good in his creation and fashioning of all substances«. (XII. 1) Accordingly, as a part of creation, human nature is good.³

While understanding virtue as being consonant with nature, Augustine defines custom (habit) as »second nature«. Augustine is aware of the classical philosophers describing moral value as the product of habituation, i.e. as a second nature that is produced by the activities of the moral agent. The philosophers of Antiquity claimed that behavioral habits are neither easily acquired nor easily lost and that good habits require much practice. However, while not denying such an understanding, Augustine insists that only God can give true virtues. He avoids defining virtues as mere positive moral achievements. In order to keep away from the Pelagian understanding of moral agency, often in terms of self-sacrifice, Augustine does not presuppose the necessity of moral heroism. For Augustine, the classic language of virtue suffers from a heroic and antagonistic connotation. Such a language would mirror the Pelagian temptation to imagine that a moral agent is able to do good on his own. Self-sacrifice would thus echo the possibility for a person to make himself good.

All Virtue Coexists with Humility. Augustine proposes a transformation of the language of virtue and introduces a crucial virtue, humility. Achievement should give way to suffering, opening the door to a corrected understanding of self-sacrifice. A moral agent is not a sovereign self. A moral agent should be willing to be reshaped by the medicine of a gracious God. Moreover, this transformation concerns not only a particular individual but also the whole community. Virtue brings happiness to a community, since »the source of a community's felicity is no different from that of a man«. (I. 15) The transformation of the language of virtue implies an ecclesiology. Such an ascetic self-denial involves the working of a whole community on all of its members, singly and collectively.

The acquired moral quality is not primarily the fruit of human achievement and effort but God's answer to humble petitions. From the very beginnings of the *City of God*, Augustine does not cease to emphasize the power and excellence of humility. The *virtus humilitatis* appears in the *Preface* of Book I. It is therefore not virtues that deserve praise but God who grants such qualities to the humble.

³ Since the qualities such as virtues have their origin in nature, they are fundamentally good. One could infer that Augustine highly esteems human qualities because he calls them the »admirable and excellent qualities which nature has bestowed on you«. (II, 29)

Compared to the Greek and Roman philosophers, Augustine's account of virtues is turned upside down. For the Ancients, governance required the most virtuous of the community members. For Augustine, without faith such virtues count little, compared to the eminence granted to the humble by divine grace. Humility »is the foundation of all the other virtues hence, in the soul in which this virtue does not exist there cannot be any other virtue except in mere appearance«. Humility is not only the supreme virtue but also a necessary condition for all other virtues. If the heart of a moral agent is not humble, all his other moral qualities lose their weight. Without humility, self-sacrifice is worthless.

Good Will Develops Nature into Virtue. One of the main reasons to emphasize the indispensable importance of God, and the humility of a moral agent before God, is Augustine's understanding of human will. Augustine knows from his own experience that neither the knowledge of good nor human habit provide sufficient help against the relapse into sin. While Augustine acquired much knowledge about God during the process of conversion, he still lacks the ability to amend his habitual appetites in accord to his new knowledge. (*Confessions*, VII. 17) This experience led him to formulate the concept of will.

By discussing human will, Augustine brings to light the flaws of the Ancients and his contemporaries. He disagrees with the overconfidence of both the Ancients and the Pelagians regarding the power of knowledge in moral behavior. While the Ancients were oblivious to the notion of sin, Pelagians optimistically disregarded the destructive power of sin. Once reason had illuminated its nature, they all believed there would be no substantial obstacles to living the good life. For this reason, Augustine claims that the philosophers will never be able to secure human happiness in the embrace of wisdom. While he is not rejecting philosophy as such – in *De Beata Vita*, he portrays philosophy as compelling only because of philosophy's capacity to arrive at true happiness (I. 1) –, Augustine offers a new conception of moral philosophy. He not only incorporates the Stoic tradition of transcendent good and understands this good as the incorporeal God but also introduces the notion of will. Human will counterbalances both pure rationality and irrational appetites, motivating the moral agent to lead a virtuous life. Augustine discovers a mediating human faculty, the will, which determines itself in accord with rational or irrational desires while retaining its independence.

Augustine's scheme of habituation is complicated by the fact that the human will is free. »Free will,« says Augustine, »was given first, with the ability not to sin /.../ and was designed for acquiring merit.« (XXII. 30) Because of human freedom, the acts of choice can be either good or evil. If the will falters, then wickedness, which has become habitual, develops and hardens into second nature. But if the will does not falter,⁴ then the acts of a moral agent develop into a good habit, i.e. virtue. If this is true, then virtues are both an acquired moral quality and a gift of

⁴ Augustine does not mention explicitly what happens during habituation if choices are good. Relying on his definition of good will as »a will by which we seek to live a good and upright life and to attain unto perfect wisdom«, we may presume that the consequence of good choices is a good habit.

God. Since good will and good choices naturally cling to God, an obedient moral agent conforms his will to God's will in order to achieve happiness. Virtue is thus a good habit, acquired by good will. Such a virtue, in turn, deserves eternal happiness: »The reward of virtue will be God himself, who gave the virtue, together with the promise of himself.« (XXII. 30)

Virtue as Ordo Amoris Achieves Good Use of Things. Despite his insistence on the radical dependency of the moral agent on God, Augustine allows a certain gradation in virtues. It is true that according to Augustine God is the principal agent and that virtue should serve God only. For virtue to serve the end of human glory is as shameful for virtue to serve the end of sensual pleasure. (V. 20) Nevertheless, God allows »to his creatures the freedom to initiate and accomplish activities which are their own, for although their being completely depends on him, they have a certain independence«. (VII. 30) Humans have the freedom to develop different kinds of virtues, as long as they lead to the supreme good. For example, in order to avoid the sin of the body, a moral agent is invited to strengthen the virtues of purity and courage. Or, to resemble more fully the citizens of the eternal city, one is invited to live the virtue of abstinence. However, abstinence is only good when it is connected with faith in God. Likewise, the virtue of justice is only to be found in a commonwealth whose founder and ruler is Christ.

Since Augustine places such an emphasis on the desired end, even a vice can become a virtue. For example, the Romans' love of praise, though a vice, counts as a virtue because it checks greater vices. (V. 13) Augustine recognizes that some vices could, in fact, have the effect of virtues. While being aware that love of praise was the greatest threat to his post-baptismal happiness (*Confessions*, X) because it inspires pride and the *libido dominandi*, he notes that the bounded passion for glory checked the appetites of the Romans. This greed for praise gave rise to their many marvelous achievements, including patriotic self-sacrifice. Perfection in virtues can therefore take place by the introduction of passions. Passions, Augustine believes, offer training in virtue. While the mind is subjected to God for his direction and assistance and while the passions are subject to the mind for their restraint and control, the passions themselves can be turned into instruments of justice. For example, the emotion of compassion that compels one to come to the aid of a person in need is the servant of reason, and if compassion is shown without detriment to justice, then such an emotion becomes a virtue. (IX. 5)

Virtue refers to a particular end, both the good things of which it makes good use, and the achievements in making good use of good things and evil things. (XIX. 10) It is only when it achieves the good use of either good or evil things that a virtue becomes virtue. In other words, for Augustine a »brief and true definition of virtue is ›rightly ordered love‹«. (XV. 22) Virtue becomes the ordinate condition of the moral agents' affections and attachments in which every object is accorded that kind of degree of love that is appropriate to it. Virtue as *ordo amoris* points to the *telos* of moral and civic education, which makes a moral agent desire according to what he ought. What is more, in characterizing pagan virtues Augustine shows that the earthly city resembles the eternal city since even the earthly

virtues can sometimes educate passions. It is true that love of human praise is to be checked, because all the glory of the righteous is in God, but the Roman virtues offer useful examples to the citizens of the eternal city.

Virtue, finally, brings happiness to a community; »the source of a community's felicity is no different from that of a man, since a community is simply a united multitude of individuals«. (I. 15) Virtue has a strong effect not only on a particular moral agent exercising virtues but also the whole community. Happiness, brought about by a virtuous life, is social since the human race is social by nature. (XII. 28) A happy life for its own sake values the good of friends as its own. (XIX. 3 and 5) Virtue creates community bonds. Virtue brings people into a happy relation with God and one another.

Against this insistence on the social nature of human life, there is Augustine's strong stress on original sin. He sees tension, conflict and insecurity woven into the texture of human existence in its sinful state. However, while it is true that Augustine highly praised this »earthly peace« against the »hell on earth« (XXII. 22), political authority and enforcement are not a necessary consequence of sin. They do not exist merely to hold the wicked back and to enable the virtuous to live untroubled among them. To combat the »darkness that attends the life of human society« (XIX. 6), earthly institutions can only emerge with the virtuous self-denying endeavors of both the earthly and heavenly citizens.

5. Conclusion and Four Extensions

The most salient and contemporary political implications of self-sacrifice refer to a range of highly debated issues. This essay has enumerated a few in order to show the functioning of self-sacrifice in politics as a double-edged sword. While the effectiveness of some of these issues remains a matter of sharp debate (e.g., reducing government debt or dying for one's country), others are more acceptable. In all instances, the »use« of self-sacrifice gains from the corrective power of the virtue of humility, as understood by Augustine.

Augustine's contribution to the discussion consists of four main points. First, Augustine informs the under-researched debate on self-sacrifice about the faulty overconfidence in the power of knowledge. He views moral action as a more complex reality than did the Ancients. For instance, he does not embrace the Socratic assumptions that people do wrong because they do not know the truth. Augustine shows that the human mind is weakened by long-standing faults, which darken it. Because of sin and the complexity of the self, Augustine denies the possibility of full knowledge about oneself, the world, or God, and thus of the clear role and consequences of self-sacrifice. Despite being aware of man's fallibility, the virtuous moral agent does not fail to do what he intended to do merely through lack of knowledge, even if this lack is not culpable ignorance. Practical wisdom as knowledge cannot fully enable the moral agent to do good in any given situation.

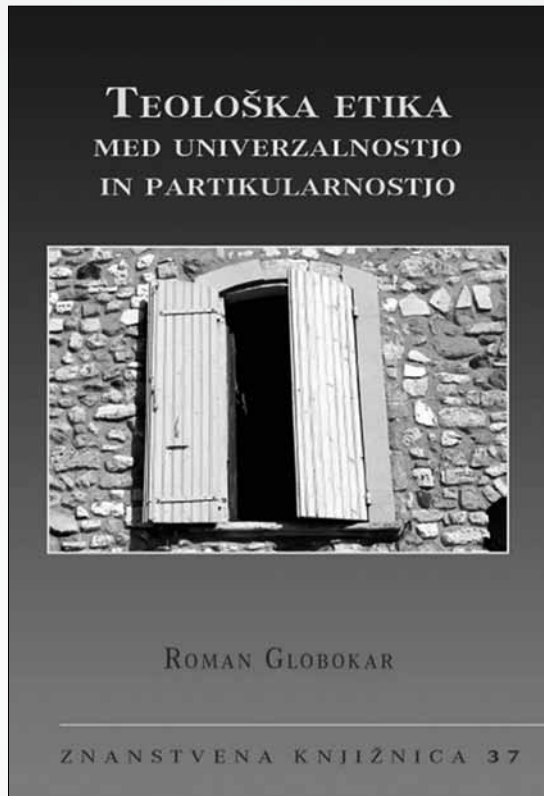
Second, Augustine warns against overconfidence in the power of virtue. The exercise of virtues, even the practice of self-sacrifice, can be only partially constitutive of *eudaimonia*. Augustine is well aware of the many instances of the misery of this world. Participating in happiness in such miserable conditions would reflect corruption of the moral agent (e.g. absence of compassion). Moreover, true happiness can only be fully achieved in the afterlife. While virtues and self-denial or self-sacrifice remain important for Augustine's moral philosophy, they are not the guarantee of human happiness but rather a fruit of human reliance on the promise of that happiness.

Wariness about overconfidence in either knowledge or virtue points to Augustine's third contribution to the debate: the imperfection of any moral agent or community. »Augustine is clear on this score,« writes Elshstain while relying on his Letters, that »we cannot sustain a sinless condition; we cannot, *pace* Pelagius, by our own unaided efforts, even with the grace of God, 'live without sin, and the fact of having sinned does not prevent a man from turning from it at a future date'«. (1995, 55) By transforming the language of virtue, Augustine repudiates the tradition of requiring the presence of a heroic character in order for a moral agent to perform good actions. What is crucial in moral action, and essential in self-sacrifice, is the attitude of humility with respect to the other, be that other man or God. Individual or communal awareness of imperfection combats pride, which is both the beginning of all personal sin and the cessation of a fellowship of equality under God. Furthermore, awareness of imperfection is crucial to the understanding of the role of the weak human will in a virtuous life. Besides the incapacity of virtue to entirely reflect human knowledge and achieve happiness in this life, the will that forms the virtue can be tempted to embrace the vice instead. Due to the weakness of will, habitual behavior can refrain from acting based on knowledge. The problem of acting incorrectly comes not from the insufficient knowledge but from lack of motivation.

Finally, by weakening the definition of virtue – and thus self-sacrifice through humility – Augustine brings into the debate what Vaclav Havel calls a »transcendental anchor«. Such an anchor proves to be particularly important in the times when the modern individual grasps at the self and not God as the principle of being. Self-sacrifice as a moral act cannot depend on the acts of an individual or community alone. Without receiving strength from God and orienting a moral agent's actions toward the supreme good, which is God, a man is incapable of avoiding the power of pride, sin, violence and death. Augustine's demotion and limitation of virtuous moral and political life has »the paradoxical effect of purifying it, liberating it from its tragic and biased pride, rather than denigrating or abandoning it«. (Foley 2003, 179)

References

- Augustine.** 2003. *Concerning the City of God against the Pagans*. Trans. Henry Bettenson. London: Penguin.
- Barnett, Robert.** 2012. Political Self-Immolation in Tibet: Causes and Influences. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25:41–64.
- Branas, Charles C., Anastasia E. Kastanaki, M. Michalodimitrakis, J. Tzougas, E. F. Kranioti, P. N. Theodorakis, B. G. Carr, and D. J. Wiebe.** 2015. The Impact of Economic Austerity and Prosperity Events on Suicide in Greece: A 30-Year Interrupted Time-Series Analysis. *BMJ Open* 5, no. 1:1–11.
- Brazier, Margot.** 2006. Human(s) (as) Medicine(s). In: *First do no Harm: Law, Ethics and Healthcare*, 187–202. Sheila A. M. McLean, ed. Hampshire, UK: Ashgate.
- Chellaney, Brahma.** 2013. *Water, Peace, and War: Confronting the Global Water Crisis*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Elliott, Carl.** 1995. Doing Harm: Living Organ Donors, Clinical Research and the Tenth Man. *Journal of Medical Ethics* 21, no. 2:91–96.
- Elstain, Jean Bethke.** 1995. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Felkins, Leon, and Mack Tanner.** 1992. The Common Good and the Voter's Paradox. *Ideas Magazine*, August. <http://perspicuity.net/sd/voter.html> (accessed May 2, 2016)
- Foley, Michael P.** 2003. The Other Happy Life: The Political Dimensions to St. Augustine's Cassiciacum Dialogues. *The Review of Politics* 65, no 2:165–183.
- Francis.** 2016. *Amoris Lætitia: Post-Synodal Apostolic Exhortation*. Vatican: Vatican Press.
- Haček, Miro, Simona Kukovič, and Marjan Brezovšek.** 2013. Problems of corruption and distrust in political and administrative institutions in Slovenia. *Communist and post-communist studies* 46, no. 2:255–261.
- Hardin, Garrett.** 1968. The Tragedy of the Commons. *Science* 162, no. 3859:1243–1248.
- Hobbes, Thomas.** 2010. *Leviathan: On the Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*. New Haven, CT: Yale University Press.
- John Paul II.** 1981. *Familiaris Consortio: Post-Synodal Apostolic Exhortation*. November 22. AAS 74 (1982): 81–191.
- Kiparsky, Michael, David L. Sedlak, Barton H. Thompson Jr, and Bernhard Truffer.** 2013. The Innovation Deficit in Urban Water: The Need for an Integrated Perspective on Institutions, Organizations, and Technology. *Environmental Engineering Science* 30, no. 8:395–408.
- Krastev, Ivan.** 2012. A Fraying Union. *Journal of Democracy* 23, no. 4:23–30.
- Krugman, Paul.** 2011. Keynes was Right. *The New York Times*. December 29. http://www.nytimes.com/2011/12/30/opinion/keynes-was-right.html?_r=2 (retrieved May 27 2016).
- Meyer, John M.** 2010. A Democratic Politics of Sacrifice. In: *The Environmental Politics of Sacrifice*, 13–32. Michael Maniates, John M. Meyer, ed. Cambridge, MA: MIT Press.
- Midgley, James.** 2014. Austerity Versus Stimulus: Theoretical Perspectives and Policy Implications. *Journal of Sociology and Social Welfare* 41, June: 11–32.
- Mosse, George L.** 1990. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ostrom, Elinor.** 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parguez, Alain.** 2012. The Fundamental and Eternal Conflict: Hayek and Keynes on Austerity. *International Journal of Political Economy* 41, no 4:54–68.
- Peri, Yoram.** 2000. Rabin: Between Commemoration and Denial. In: *The Assassination of Yitzhak Rabin*, 348–376. Yoram Peri, ed. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ponticelli, Jacopo, and Hans-Joachim Voth.** 2011. *Austerity and Anarchy: Budget Cuts and Social Unrest in Europe, 1919–2008*. London: Centre for Economic Policy Research.
- Price, David.** 2003. From Cosmos and Damian to Van Velzen: The Human Tissue Saga Continues. *Medical Law Review* 11, no 1:1–47.
- Rožič, Peter.** 2014. Church and state: in defense of Augustine's allegory of the two cities. *Perspectives*, May-June:14–17.
- Shakya, Tsering.** 2012. Self-Immolation: The Changing Language of Protest in Tibet. *Revue d'Etudes Tibétaines* 25:19–39.
- Worthington, Everett L.** 2014. What Are the Different Dimensions of Humility? *Big Questions Online: The Center for the Study of Technology and Society*. November 4. <https://www.bigquestionsonline.com/2014/11/04/what-are-different-dimensions-humility/> (accessed June 1, 2016).



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: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2, 373—383

UDK: 37.013:17

Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 08/2016

Janez Vodičar

Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti

Povzetek: Odprava globalne brezbržnosti, o kateri piše papež Frančišek, potrebuje požrtvovalnega posameznika. Da bi motivacijo za edukacijski proces preamknili v zmožnost žrtvovanja, se najprej soočimo z etiko skrbi, ki prestavi temeljno naravnost moralnega premisleka na dialoškost. Da se dialoškost lahko razvije v etično ravnanje, potrebujemo kritičnega posameznika, do katerega nas vodi proces ozaveščanja, kakor ga predpostavlja P. Freire. Nujnost celostnega pristopa v vzgoji, ki bo negovala skrbno naravnost in kritično zavest v globalni zavzetosti, podpremo s postavitvijo edukacije na temelje duhovnosti, kakor to predstavi C. Mayes. Samo ta trojna pot, skrbna naravnost kritičnega posameznika v skupnosti, ki temelji na avtoriteti zavezanosti sebi in drugim, lahko odpre pot, ki bo vodila iz žrtve v podaritev.

Ključne besede: globalna brezbržnost, vzgoja za požrtvovalnost, etika skrbi, P. Freire, ozaveščanje, C. Mayes

Abstract: **The Concept of Victim in Education – From Concern to Responsibility**

Abolition of global indifference, which Pope Francis writes about, needs selfless individuals. In order to move motivation for educational process into the possibility of sacrifice we first confront the ethics of concern, which shifts the basic orientation of moral reflection to dialogics. In order for dialogics to develop into ethical action we need a critical individual, who can arise through the process of developing awareness as postulated by P. Freire. We substantiate the necessity of holistic approach to education, which would nurture careful orientation and critical awareness of global commitment, by placing education on the basis of spirituality, as shown by C. Mayes. Only this triple path, careful orientation of critical individual in community that is based on the authority of commitment to self and others, can open the way leading from victimhood to offering.

Key words: global indifference, education for selflessness, ethics of concern, P. Freire, developing awareness, C. Mayes

Brez pripravljenosti za odpoved, brez zmožnosti, čemu se odreči, bi težko zagovarjali smiselno skupno življenje v družbi, kakor jo poznamo, in še boljše, kakor si

jo želimo. Vzgoja za socialno pravičnost, za demokratične principe odločanja in za versko pluralnost zahteva možnost, videti drugega v vsem, kar drugi je, ob tem pa se odpovedati sebi, pogosto žrtvovati¹ svoje lastne interese v duhu spoštovanja drugih in gradnje skupnosti. To je požrtvovalnost, ki mora biti vključena v držo posameznika, kakor o tem govori Aristotel v kontekstu vrlin, in hkrati sprejeta in podprta v družbi, saj bo drugače težko prinašala pričakovane sadove; temu pa je pravzaprav namenjena. (KKC, tč. 1888)

Iz opredelitve skupnega dobrega in iz utemeljitve tega v spoštovanju osebe sledita tudi odgovornost in soudeležba, ki zahteva, »da postajamo bližnji drugemu in da mu dejavno služimo« (KKC, tč. 1932), zahteva pripravljenost in usposobljenost, žrtvovati svoj čas, svoje zmožnosti in sredstva za druge. Pomanjkanje te zmožnosti v sobivanju lahko vidimo v izrazu, ki ga uporablja papež Frančišek: globalna brezbriznost. S to besedo ne razumemo zgolj neobčutljivosti kot neke psihološke razsežnosti, ampak predvsem posledice, ki iz tega pojma izhajajo: brezvoljnost za spopadanje s problemi družbe, okolja, Cerkve, medosebnih odnosov.

Cilj prizadevanja te razprave je, pokazati, kako prek vzgoje lahko vsaj na neki način prispevamo k spremembi države v smeri večje zavzetosti za dobro vseh. Zdi se, da vzgoja, kakor je v tem trenutku utemeljena, ne prinaša ustreznih etičnih rezultatov v odgovarjanju na konkretne izzive. Za izhodišče jemljemo usmeritev, ki se navdihuje pri načinih pedagoške psihologije, kakor je utemeljevala motivacijo za učenje in razvoj etičnih drž, predvsem v potrebah subjekta vzgoje (Marentič Požarnik 2003, 184–187). Naše prepričanje je, da je nujno treba ob težavnosti sodobnih globalnih problemov osvoboditi izhodišče pedagogike, ki sedaj gradi v veliki meri le na posameznikovi zagledanosti vase, in ga že v izhodišču usmeriti v svet zunaj njega, v odnos (Frančišek 2015a, 17). Takšen pedagoški pristop lahko pomaga pri gradnji etično zavezanega posameznika, ki se bo najprej zavedel svoje lastne globalne brezbriznosti in začel ukrepati. Etika skrbi je ena od poti, po kateri poskušamo razumeti človeka kot tistega, ki po naravi stopa v to dinamiko preraščanja brezbriznosti in išče mehanizme, s katerimi bi mu bilo omogočeno, da iz zaskrbljenosti preide v ravnanje odgovornosti do sebe, do drugih in do okolja. Pri tem se bomo vprašali, ali je to izhodišče dovolj močno za vztrajanje v privzgojenem, še posebno ko govorimo o pripravljenosti, žrtvovati svoje lastne interese in ko naj bi to preraslo v držo požrtvovalnosti. Iščemo pot, kako priti do vzgoje za *habitus*, držo, ki bo dolgoročno spodbujala posameznika k etičnemu delovanju.

1. Etika skrbi kot izhodišče osvobajanja egocentrične edukacije

Frančišek v LS (tč. 208) zapiše: »Vedno je mogoče razviti novo zmožnost za izhod iz samega sebe in odhod k drugemu. Brez tega ni priznanja drugih ustvarjenih bi-

¹ Prav je, da na začetku govorimo o žrtvovanju in se počasi usmerjamo k požrtvovalnosti, saj je ta možna le z začetno pripravljenostjo za odpoved čemu, do česar imam vso pravico (Frančišek 2015a, 15).

tij v njihovi lastni vrednosti, ni zanimanja za to, da bi kaj storili za druge, in ne pripravljenosti na omejevanje nas samih, da bi preprečili trpljenje ali uničevanje naše okolice. Temeljna naravnava za preseganje samega sebe, za ozdravitev vase zaverovane zavesti in samozadostnosti je korenika, ki nam omogoča pozornost do drugih in do okolja.«

Predpostavke v zgoraj omenjenem citatu so številne. Če vemo, da okrožnica govori o skrbi za okolje, predvideva človekovo sposobnost, da izstopi iz gole potrebe in hkrati vidi druge, pri tem pa ne sme misliti samo na druge na istem prostoru in v istem času. V tej zmožnosti se moramo za te druge zavzeti in žrtvovati² Ta žrtev za druge je smiselna v okviru edukacije le, če verjamemo, da je mogoče razviti to zmožnost in jo krepiti. Temeljno izhodišče, s katerim se je treba najprej spopasti in ga prerasti, je samozagledanost, ki ima danes vir lahko v potrošništvu ali strahu za golo preživetje.³

V iskanju ustreznega vzgojnega pristopa, ki bi pomagal pri razvoju etične držbe posameznika, sta veliko obetali raziskava in teorija L. Kohlberga: na nekakšni neokantovski podlagi je postavil tri stopnje (vsako je razdelil še na dve podstopnji), ki jih je opredelil kot predkonvencionalno, konvencionalno in postkonvencionalno. Cilj je vedno postkonvencionalna raven, na kateri je krmilo našega odločanja občja vrednota, kakor je na primer življenje. Pri tem ne smemo pozabiti, da je ta občja vrednota posledica razmišljanja posameznika, ki pride do tega po odkluku od stvarnosti. Pri tej etični drži bi težko govorili o pravem odkluku od sebe, bolj je to zvestoba samemu sebi, saj po Kantovem načelu na neki način negujem dobro voljo, edino res dobro v sebi (Kant 2005, 9–17).

Carol Gilligan, ki je Kohlbergu pomagala pri raziskavah, je ob dekletih in ženah, ki so pri tem sodelovale, začudeno ugotovila, da odgovarjajo drugače kakor moški. Pristale so redno nižje na lestvici kakor pa njihovi moški vrstniki. Sam Kohlberg je ob začetnih raziskavah vključil le moške. Tako je Gilliganova predložila drugo mnenje, ko je v delu *Drugi glas* (Gilligan 1982) premaknila etično presodnost iz racionalnega na skrb, ki naj bi bila tipična poteza ženskega etičnega premisleka. (Noddings 2012, 169) Najprej etika skrbi zanika razliko med »je« in »bi moralo biti«. Saj etičnega življenja ne moremo ločiti od realnega. Če je kantovsko obarvano etično odločanje temeljilo na logično-matematičnem sklepanju, je v etiki skrbi v ospredju dejstvo, da je etično premlevanje vedno vpeto v interakcijo skrbi, zaskrbljenosti skupaj s tistimi in za tiste, ki so vključeni v diskusijo. To je veliko bolj emocionalna kakor racionalna razsežnost. (Gerjolj 2010, 138) V izhodišču je namreč zaskrbljenost za konkretnega človeka, ki je pred mano, in ne za neko abstrak-

² Pojem žrtve bi lahko zamenjali tudi z izrazom podaritev, daritev; to bi vneslo veliko bolj pozitivno konotacijo. Naše izhodišče je, da je dobro, otroku privzgojiti zmožnost žrtvovati kaj in ne zgolj graditi na darovanju, ki po svoje vključuje že neko zadovoljevanje osebnih potreb, naj bo to potreba po potrditvi, potreba po dobrem občutku ob sreči drugih ali kaj podobno. Pri tem je treba ohranjati treznost in odgovornost vseh, da skrbijo za primernost žrtvovanja: kljub trenutni razsežnosti, ki je v temelju zmožnost odpovedi, mora vključevati tudi razumnost.

³ Benjamin Barber zatrjuje, da je potrošništvo nujno vezano na vzgojo novih potreb, ki delajo potrošnika na neki način odvisnega (2007, 236–238). Prav tako je socialna ali kaka druga vitalna ogroženost lahko vzrok za čustveno in moralno otopelost. (Freire 2005)

tno bitje in še manj za idejo. (Slote 2007, 10) Temeljna maksima je vedno: »Deluj vedno tako, da boš vzpostavljaj, ohranjaj in razvijaj skrbne odnose.« (Noddings 2012, 233) Če je Gilliganova utemeljevala drugačnost ženske etične presoje z nje- no večjo vključenostjo v konkretno življenje in z njeno pozornostjo do konkretnih ljudi, predvsem pa z biološkim dejstvom materinstva, so poznejši teoretiki iskali bolj mehanske vzroke za človekovo naravnost k skrbi za druge. Tako Slote trdi, da bi morala filozofija skrbi bolj imeti pred očmi psihološke zakonitosti, ko hitro ugotovimo, da že dojenček čuti bolečino drugega (2007, 14). Vsa naša skrb za drugega naj bi temeljila na zmožnosti sočutja, empatije.

Vendar empatija, ki bi bila zgolj zmožnost čutenja z drugim, ni dovolj za etiko skrbi. Ta empatija je utemeljena na odnosu. Številni poskusi so pokazali, kako se Hobbes o človeški naravi moti. Otroci že v ranem detinstvu kažejo sočutje do bolečine in do trpljenja drugega. Pri tem bi lahko sklepali, da je to zgolj še nerazvita zmožnost ločevanja sebe od okolja. A dejstva kažejo, da ni samo to, saj na drugih področjih vidimo, kako lahko takšen otrok že loči sebe od drugih. Etika skrbi empatijo uporablja le za izhodišče, za temelj odnosa, ki je ontološko stanje posameznika. Otroku, ki zmore empatično deliti svoj del, predvsem ohranja odnos do drugega. Povezanosti, odnosnosti se najbolj zavemo, ko nas drugi potrebujejo, ko je ta odnos ogrožen ali se šele vzpostavlja (Held 2006, 47–48). Zavest in držo, živeti v odnosu z drugimi v empatični drži, ko nam je res mar za druge, je treba razvijati in negovati. Zato Noddingtonova predlaga kot najprimernejšo vzgojno pot zgled in dialog, ki morata nujno voditi v praktično življenje (2012, 237–239). »Preko dialoga se več naučimo o drugih in to znanje potrebujemo za to, da bolj delujemo kot skrbniki.« (238) Govorimo o nekakšnem skupnem raziskovanju, ko puščamo drugim, da so drugi, hkrati pa drugim ostajamo zavezani, saj je v naši naravi, da smo sočutni. Pri tem predpostavljamo, da »etika skrbi zavrača popolnoma avtonomnega moralnega akterja in sprejema realnost moralne soodvisnosti« (245). Družba globalne brezbriznosti tega ne priznava in ne podpira, zato je ob vsem, kar utemeljuje etika skrbi, treba poskrbeti tudi za vzgojo tega moralnega akterja, ki pa bo že ob začetku izhajala iz te soodvisnosti. (Gerjolj 2010, 140)

2. Paolo Freire in kritična zavest

Pojem ozaveščanja, kakor ga uvede Freire, lahko vodi k samostojnemu moralnemu subjektu, ki bo v samem temelju svoje biti živel v odnosih in za odnose z drugimi. Pri vzgoji takšnega kritičnega in ozaveščenega posameznika govorimo o dialektičnem procesu, ki ga je avtor razvil iz izkušnje svojega pedagoškega dela v boju proti izkoriščanju in poniževanju revnih in brez katerega ni prave humanizacije. (O'Brien 2011, 16) Njegove razlage in koncepti preobrazbe družbe ne temeljijo na revolucionarno zavednih političnih voditeljih ali tako ali drugače razsvetljenih posameznikih (Freire 1997, 82), ampak na kritični zavesti vseh: »Zavest zatiranih, da se morajo boriti za svojo osvoboditev, ni nekakšen dar, ki bi ga podarili revolucio-

narni voditelji, temveč plod lastne »*conscientizagdo*«⁴ – ozaveščanja.« (Freire 2005, 67) Sam opredeli ozaveščanje kot proces prihajanja h kritičnemu zavedanju socialnih, političnih in ekonomskih nasprotij v vsakdanjem življenju, to pa dalje vodi k humanizaciji – k zavedanju svojega dostojanstva in kot posledica tega k delovanju iz te zavesti dostojanstva. Šele z ozaveščanjem lahko povežemo teorijo s prakso v uravnoteženi dialektiki in omogočimo posamezniku, da bo ravnal premišljeno in načrtno. Govorimo o ontološki poklicanosti, značilni za človeško naravo, ki na neki način sekularizira vest, kakor jo razume krščanstvo. (Bhattacharya 2011, 206)

Freire je ta koncept razvil pri opismenjevanju razlastninjenih in nepismenih kmetov v rodni Braziliji. Zanj mora biti še tako preprosto učenje abecede družbeno angažirano; ni nevtralne šole in ni možno učenje brez usmerjenosti v praktično življenje, niti pri še tako abstraktni snovi ne. Kljub revolucionarnim pogledom – ni jih hotel povezati z nasilnimi in od vrha povzročeni prevrati, saj verjame v naravno dano učljivost človeka (Dale and Hyslop-Margison 2010, 147), ki zmore dopuščati in spoštovati svobodo vsakega (125) – je vest sekulariziral in jo apliciral v konkretno situacijo vsakega človeka. Ta praktični pristop omogoča kritično refleksijo, ki jo vedno znova preverjamo v konkretnem življenju. Na takšen način notranja povezanost samozavedanja in delovanja vzpostavlja »permanentno dinamično držo nasproti same kulture.« Vzgoja lahko na eni strani prilagaja ljudi na utečene vrednote in na kulturo vladajočih slojev ali pa jih tega osvobaja, s tem ko jim pomaga h kritičnosti, ustvarjalnosti, svobodi, angažiranosti pri odgovornem družbenem udejstvovanju. Tako je v središču kritičnega poseganja v družbo praksa osvobajanja, ki se začne z vzgojnim procesom kultivacije kritične zavesti ljudi s končnim ciljem, da bi prenovili svet. (Ryan 2011)

Kultivacija kritične zavesti mora potekati na temeljih solidarnosti med učiteljem in učencem; »solidarnost zahteva odkrito in pravo komunikacijo« (Freire 2005, 77). Freire to argumentira: »Samo prava komunikacija lahko osmisli človeško življenje. Učiteljevo mišljenje je lahko potrjeno v svoji pristnosti samo preko pristnosti učencev. Učitelj ne more misliti namesto učencev, prav tako jim ne more vstaviti svojih misli. Avtentično mišljenje, mišljenje, ki je zavezano stvarnosti, se ne dogaja v osami slonokoščene stolpa, temveč le v pravi komunikaciji.« (77) Zato zanj sokratski dialog, njegova majevtična metoda, ne more biti prava pot do prebujanja kritične zavesti. Čeprav ta metoda vključuje dialog, je premalo odprta za kritičnost do samega izhodišča, ki ga uporablja učitelj, in preveč gradi na znanju, ki ga obvlada le eden. Poleg tega pri njem praksa, okolje, v katerem človek živi, dobi ontološki pomen, to pa je v sokratski tradiciji bolj omejitev kakor prednost. Freire življenjsko okolje uporabi kot objektivno ozadje, v katerem nihče nima dominacije, ne učitelj ne učenec, ampak je za oba iskanje resnice, pravičnosti in argumentacije tako izhodišče kakor cilj. Samo konkretno življenje, praksa, kakor smo jo omenili zgoraj, je lahko prostor kritičnega dialoga. Prav tako tudi le konkretni človek, saj zanj ni popolnoma nevednega in popolnoma razumnega, sodeluje v

⁴ Ta pojem redno tudi v drugih jezikih pišejo v portugalskem izvorniku, niti angleški teksti ga ne prevajajo. To je skovanka, ki ji je najbližji pomen prav razvoj kritične zavesti – ozaveščanje.

tem procesu ozaveščanja. (Freire 2005a, 39) Šele z izhodiščem nepopolnega človeka na obeh straneh pedagoškega procesa lahko vzpostavimo pristen in zaupljiv dialoški postopek, ki bo skupaj s spremembo vsebine izobraževanja in z novimi kritičnimi metodami prek kodifikacije in dekodifikacije konkretne situacije, v kateri so, vodil do *conscientizagdo* – ozaveščanja(40–43).

Osvobajanje posameznika od ujetosti v nevednost ne poteka prek učiteljeve večine spraševanja, ampak prek učenčevega prepoznavanja v konkretnosti nekega določenega okolja in svojih lastnih zmožnostih, da ga sprejme ali spremeni. Učitelj je le tisti, ki sproži proces in spodbuja ohranjanje kritične drže, hkrati pa mora biti odprt, da iz znanega stopa v še neznano (Ryan 2011, 100). Če tega ne upoštevamo, zapademo v tako imenovano bančno vzgojo (*banking education*), ki je vedno bolj tipična za sodobno šolo: »Vzgoja tako postane dejanje polaganja depozitov, vložkov, kjer so učenci vložki in učitelji vlagatelji.« (Freire 2005, 72) Na takšen način učitelj prenaša kulturo nemoči in pasivne drže na učence, ki v svoji nekritičnosti ostajajo ujeti v stare kulturne in družbene koncepte. »Ti, ki uporabljajo bančni pristop, zavestno ali nezavedno (in so številni dobronamerni »bančni uradniki« med učitelji, ki ne sprevidijo, da služijo le razčlovečenju), kot trdi Freire, ne sprevidijo, da depozit sam vsebuje kontradikcijo o sami stvarnosti. Toda, prej ali slej, bodo te kontradikcije pripeljale do tega, da se bodo ti pasivni učenci obrnili proti »udomačevanju« in poskušali udomačiti stvarnost. Lahko bodo odkrili preko življenjskih izkušenj, da je sedANJI način življenja nespravljiv s poklicem postati v polnosti človeško bitje.« (Bhattacharya 2011, 238)

Tako je zanj ozaveščanje »proces, kjer moški (in ženske), ne kot sprejemniki, ampak kot vedoči subjekti, dosežejo poglobljeno zavest tako o socialno-kulturni realnosti, ki oblikuje njihovo življenje, in lastni zmožnosti spremeniti to stvarnost« (Freire 1972, 51). Proces ozaveščanja, kakor smo videli, je možen samo v odprti komunikaciji, za to pa potrebujemo pravo okolje. Okolje, ki ni zgolj prostor, kjer se srečujejo učitelj in učenci in učenci med sabo, ampak duhovno okolje, v katerem se srečajo prave vrednote. Te vrednote namreč šele oblikujejo moč v posamezniku, da zmore razviti svojo naravnano skrb tako zase kakor za druge. Čeprav se Freire bori za pravice obubožanih, poudarja, da bo šele z zmožnostjo razumevanja in odpovedi, ki edina vodi h kritični zavesti, to postalo del solidarnega sveta in skupnega življenja in ne svetovne brezbriznosti in izkoriščanja.

3. Clifford Mayes in z vrednotami prežeti temelji vzgoje

Pasivna in nekritična drža sodobnega človeka je posledica marketinške ideologizacije vrednot družbe, v kateri živimo. Odpoved, žrtev, ki je pogosto potrebna, da bi sledili kritični zavesti do družbene stvarnosti, je prav zaradi potrošništva postala odvečna, moteča in družbeno nesprejemljiva. Okolje predvsem vrednostno ne podpira odpovedovanja, razen kadar to pomeni še več potrošnje. Kritičnost je moteča in zato je primerna pogosto le za akademsko okolje, ki ostaja brez posledic za javno življenje. Freirejev poskus kritične zavesti, ki bi jo vzgajali v praksi, ko bi

izhajali iz prakse in jo končno prežemali, je kaj hitro lahko neuspešen, saj ni ustreznega duhovnega vzgojnega okolja. Še posebno v šolah je vedno bolj navzoč trg z vsemi prijemi pridobivanja novih potrošnikov, saj v družbi ni pravega vrednostnega ozadja, ki bi že vnaprej postavljalo neke določene meje in zahteve tržni miselnosti.⁵ Kritična zavest, ki bi jo morda še razvili ob temah v šolski diskusiji, bi težko pripravila mladostnika, da bi se odpovedal novi tržni ponudbi, ki se mu vsiljuje na vsakem koraku. Mayes poskuša spremeniti temeljna načela vzgoje, da bi se bila zmožna boriti z marketinško ideologijo. Poskus reševanja javnega šolstva gradi na globinski psihoanalizi C. G. Junga. Šolstvu kot procesu pridobivanja kompetenc za umestitev na trg delavne sile postavlja nasproti pedagoške procese, ki bodo vzpostavljali in ohranjali globino odnosov do sebe, do drugih in do celotne družbe. O vzgoji piše kot o trenutku srečevanja in preroštva. Pri njem je zanimivo, da se vrača tja, od koder je razsvetljeno šolstvo bežalo: k religioznosti in k vnaprej sprejeti avtoriteti. Šola je nekaj svetega in šele s sprejetjem te predpostavke lahko izpolni svojo pedagoško nalogo (Mayes 2005, 11). Uporablja tipične religiozne pristope, da bi poudaril mesto šole in vzgoje, čeprav je njegovo izhodišče strogo antropološko. Trdi namreč, da človek ni rojen le telesno, ampak tudi v svet mišljenja, čustev, etike in duhovnosti (Mayes idr. 2016, 5). Predvsem odnos učitelj – učenec je zanj na neki način religiozen. »Ko se učitelj in učenec srečata, na nek način usodno, razred postane prostor ›resničnega življenja«, nekakšen kontra-kulturni prostor življenja kot nasprotje obkrožujoči kulturi smrti – temu močvirju surovosti in hitre spolnosti brez ljubezni in odgovornosti; kulturi smešne moralne izčrpanosti posameznikov pred digitalnimi in samooklicanimi bogovi; tistimi, ki promovirajo preko-porabo drog, pijač in hrane, ki zadovoljijo naše čute, ne morejo pa nikoli utišati kričanja našega srca, ki je izdalo samega sebe. A prav srce lahko oživi v pravem srečanju učitelja z učencem v eksistencialno avtentični coni razreda.« (Mayes 2005, 19) Učenec najde v učitelju oporo in vir za svojo lastno rast. To ni slepa naslonitev, to je prebujanje v človeku zakopanega hrepenenja po avtoriteti, ki daje trdnost življenju. Po njegovem vsaka kultura pri procesu socializacije gradi na takšni notranji potrebi svojih članov. Zgodbe iz vseh koncev sveta o modrih učiteljih, očetih narodov, preroških voditeljih, pravljичnih junakih, ki jih pripovedujejo otrokom, kažejo na to izvorno naravnost odraščajočih. S temi narativni pristopi vsako družbeno okolje na poseben, a primerljiv način razvija človekovo zmožnost učljivosti in zaupanja, ki je nujna v procesu odraščanja.

Mayes to utemeljuje s sklicevanjem na Jungove arhetipe. Ti arhetipi vzpostavljajo nekakšno metafizično ozadje, psihoduhovni temelj za pravo rast v človečnosti (Mayes 2002, 699). To antropološko izhodišče prenese na področje šole. Najprej razume učitelja kot tistega, ki ga skrbi za učenca. »Skrb, ki ni v tem ali usmerjena v to, da bi učitelj z zdravilnimi nameni v neki arhetipski duhovnosti bil raztresen in včasih celo destruktivno permisiven, v tem smislu sploh ni za-skrbljen (*care-full*). Prav zaradi tega je mogoče skrb tako lahko karikirati s puhloglavim raz-

⁵ Barber v svoji kritiki potrošništva celo navaja, da bo moral po načelu Webrovega izvora kapitalizma iz duha protestantizma kapital sam uvesti kontrolo tržnega anarhizma. Še bolj to potrebuje demokracija, saj ne govorimo o ›opravljenem delu«, ampak o vztrajnem skupnem potovanju (2007, 338).

vajanjem sebe in drugih. Kakorkoli že, skrb kot »poslednja zadeva« je drugačna. »Zadeva« druge v luči »poslednosti«. Učiteljev duhovni arhetip vključuje njegovo ontološko skrbno vlogo kot posrednika med učencem in tem razsvetljenjem. Tipično, ta arhetip naj bi vključeval odkrivanje tako učitelja kot učenca, kako vsak izmed njiju vidi to razsvetljenje. Drugače povedano, čeprav mora učitelj skrbno izvajati v naprej postavljene normative, je hkrati temeljno, da ta okvir spoštuje in odgovarja na izražene potrebe teh, za katere skrbi; drugače lahko tvega, da se bo izrodilo v »dobričnost« (*do-goodism*) in celo v psihološko in duhovno zlorabo.« (Mayes 2002, 703–704)

Možnost učenca, da se nasloni na učitelja, omogoča celotnemu vzgojno-izobraževalnemu procesu dialektični odnos rasti. Učitelj s svojim navdihom, preroštvom kaže smer, učenec se šele potem, ko že spozna neki določen življenjski pogled in mu zaupa, lahko sprašuje, ali je to tudi njegova pot življenja (Gerjolj 2013, 194). Pri tem vera vase in zaupanje v učitelja omogočata tudi odgovorno vključitev v okolje. Raznolikost globalnega sveta je možna le z upoštevanjem notranje nasloinitve na potrebo po avtoriteti, kakor jo pomeni Jungov arhetip modreca, duhovnika in maga. Argument, da je pametno upoštevati arhetipsko zaznamovanost v Jungovem smislu, najde v prej omenjenem pojmu skrbi. Mayes je prepričan, da ni učitelja brez tega, da bi ga skrbelo za učenca. Zaskrbljeni učitelj bo edino lahko upošteval celotno človeško razsežnost svojega učenca. Vendar to ni dovolj. »Še več, strinjam se, da če hoče skrb prinašati dobre sadove, mora vključevati ne le zaskrbljenost za koga, ampak tudi za kaj. Brez nekakšnega orientacijskega namena pri spraševanju, kaj drugi lahko postane ali stori, res lahko skrb pelje v dobro počutje, a pri tem se je še kako dobro vprašati, če bo to vedno vodilo k dobremu ravnanju.« (703) S tem se vloga in odgovornost učitelja še bolj povečata, saj edino on ve in zmore oceniti, za kaj je vredno skrbeti. S takšnim pogledom na mesto učitelja v razredu je nujnost zaupljivega odnosa v šoli toliko pomembnejša.

Smiselno se je vprašati, ali ne bo duhovno naravnani in skrbni učitelj postal nekakšen guru. Učitelj je prvi v razredu in nastopa v vlogi preroka: tako je vedno nad učenci. A Mayes ugovarja: »Domnevam, da celo danes ni malo voljnih in dejavnih učiteljev, ki imajo, do določenih mer, ta čut za moralno in socialno poslanstvo, ki ga hrani arhetipska dinamika »učitelja kot narodnega preroka«. Gotovo nam lahko tudi to pomaga razložiti, zakaj ima večina učiteljev tako negotov pogled na z relativizmom razložene kurikularne vrednote.« (708) Pri tem mora učitelj vsekakor biti previden. Najprej mora poskrbeti zase, da bo znal in zmozel živeti v soglasju s svojo celotno osebno naravnanoostjo. Čustveno zrel in spoprijateljen s svojo preroško in učiteljsko poklicanostjo, edino lahko spodbuja k celotni rasti drugih (Mayes in Williams 2013, 15). Za Mayesa sta učiteljevo čustveno neravnovesje in nezmožnost motivacije posledica iztrganosti iz osebne arhetipske zaznamovanosti. Mayes sklene svoj predlog: »S tem, ko daje številne bogate možnosti za osebno in profesionalno rast, je arhetipska refleksija močno orodje za učiteljevo prenavo. V tem smislu učitelj ne le postane voditelj svojim učencem, ampak tudi sopotnik, ne le osvoboditelj, ampak tudi osvobojenec. Arhetip učitelja kot duhovnega voditelja vključuje učitelja, ki je duhoven, kjer se goji njegova moralna in pedagoška

rast preko arhetipske reflektivnosti.« (Mayes 2002, 714)

Pri takšnem razumevanju vzgoje se upravičeno vprašamo, ali nismo iz brezosebnega in kapitalu podrejenega učenja prišli v mistično in nekritično razpoložljivo šolo, ki še zdaleč ne more spremeniti ali nadomestiti ideologije potrošništva in odpreti prostor požrtvovalnosti za vrednote, ki bi premagale globalno brezbržnost. A zgolj kritika šolstva v omejenem obsegu z uporabo alternativnih metod in v zavesti, da je veljavni sistem usmerjen le v nekatere razsežnosti osebnosti, in temu nasprotno poudarjanje celostnega pristopa vsaj na videz ne prinašata veliko kritičnega potenciala, ki bi zmožni porušiti obstoječe pedagoške paradigme in ob tem vzpostaviti nove odnose v družbi za odgovorno demokratično in globalno prepleteno življenje. Mayesova želja, skrbeti za celotnega učenca in učitelja v vsej duhovni in s tem tudi človeški razsežnosti, omogoča komunikacijo, ki bo prek oza-veščanja, kakor ga v duhu osvobajanja razume Freire, lahko vodila k razvijanju vrednote žrtvovanja in požrtvovalnosti. Etika skrbi za drugega se bo kritično in duhovno utemeljena v pristnem dialoškem pristopu spopadla z brezvoljnostjo sodobnega potrošnika.⁶

Pri odpiranju posameznika drugemu in pri usposabljanju, da iz tega človek po-tem tudi živi, moramo najprej razviti razmere, ki bodo do tega privedle. Naša začetna predpostavka je bila, da za to potrebujemo – poleg uspešnih metod, dobrih vzgojiteljev, učinkovitih vzgojno-izobraževalnih načrtov – v prvi vrsti širši vrednostni okvir. Potrebujemo vzgojno okolje, v katerem bi verjeli v zmožnost preobrazbe, ki o njej govori že Rousseau, kot v rast iz samozagledanega in prestrašenega bitja v skrbnega in odgovornega posameznika, zmožnega žrtvovati se. Če hočemo, da bo to žrtvovanje doseglo dolgoročne in za vse plemenite cilje, mora biti vključeno v smiselno širše okolje, v katerem kljub dialoški etiki skrbi in kritičnosti – tako Freire kakor Mayes – ne bo izključen trezen abstraktni premislek. Za to pa je toli-ko bolj potrebna začetna žrtev, saj se danes rodimo v svet, poln ponudb, ki po naravi zahtevajo pasivnega potrošnika. Žrtev, odpoved mora zato biti več kakor le trenutna odločitev; to je skupna naravnost, ki jo je treba šele privzgojiti.

4. Sklep

Nancy Carlsson-Paige in Linda Lantieri pišeta v svojem prispevku z naslovom O spreminjanju vizije edukacije, da je naloga učitelja, ustvariti skupnost, ki bo omogočila varnost in odprtost tako za preseganje strahu kakor za pripravljenost žrtvo-ovanja. Kot zgled navajata dijaka, ki so mu na poti v šolo ukradli usnjeno jakno. Ni se zoperstavil in upiral, a se je čutil ponižanega in strahopetnega. V pogovoru, ki ga je v razredu vodila učiteljica, pa je odkril, da je ravnal pametno, saj je v trenutku strahu v sebi »prepoznal« glas, ki mu je govoril to, kar je slišal pri pouku, da namreč nasilni odgovor na nasilje rodi še več nasilja. V hlačnem žepu je imel nož

⁶ Ta brezvoljnost temelji – po Mayesovem mnenju – tudi na plitkih in hitro menjajočih se potrebah, ki jih proizvaja medijski svet potrošništva. Zato motivacija, ki bi temeljila na projekciji zadovoljevanja potreb, nujno vodi v razosebjanje in izgubo duhovne zavesti osebnega dostojanstva.

in bi se z njim lahko branil. Ob pogovoru v razredu se je spontano rodila ideja, da vsak žrtvuje nekaj denarja in mu kupijo novo jakno, saj si njegovi domači tega niso mogli privoščiti. »Učiteljica je pri tem pospešila srečanje, dajala ton sočutja in zapanja. Spraševala je z usmerjenimi in odprtimi vprašanji, ki so dijake vodili k refleksiji lastnih občutkov in vedenja z vključevanjem abstraktnega razumevanja, kar so sedaj sposobni uporabiti. Dijaki delijo globoko zavest pripadnosti temu, kar je Martin Luther King imenoval »ljubljena skupnost«, kjer izkušajo, kako so skrbniki za svoje brate in sestre.« (2005, 118)

V omenjenem zgledu lahko povzamemo odgovor na zastavljeno nalogo. Učiteljica je lahko vplivala na svoje učence, ki so bili sposobni to znanje uporabiti v praksi, ker je bila prava avtoriteta, saj je pristopala k svojim učencem v pristni skrbi preroka in voditelja, kakor bi rekel Mayes. Prav tako je učenec v kritični situaciji, kljub ponižanosti in prestrašenosti, ravnal trezno, saj je v sebi začutil kritično zavest, kakor bi rekel Freire, in je tako prekinil krog nasilja. Pri tem je bila vzpostavljena skupnost dialoga, v katerem se je dostojanstvo človeka ohranilo v pristni skrbi, kakor se je izkazalo tudi v predlogu učencev, da sošolcu darujejo⁷ del svojega in mu povrnejo izgubljenega, saj si sam tega ne bi mogel privoščiti. Ves čas pa jih je spremljala zmožnost žrtvovanja, ki je že prerasla v požrtovalnost. Najprej so morali prepoznati žrtev, ki jo je naredil njihov sošolec, ko je mirno dal tatovom svojo jakno. Končno so morali sami odstopiti od brezbriznosti, ne, ker bi bili prisiljeni, ampak so v zavesti zavezanosti drug za drugega to storili samoiniciativno. Sošolci bi lahko delili nekakšne dobre nauke in racionalizirali, zakaj se ni izognil nevarnosti. Učiteljica bi lahko vse skupaj prezrla ali pa poklicala policijo. Ker so se za to sami odločili, v pristni povezanosti v duhu skrbi, ki je izhajala iz pedagoškega ozadja naravnosti drugega na drugega, so premagali brezbriznost. Kaj je bilo prej, skrb, kritična zavest, k vrednotam naravnano pedagoško okolje ali pripravljenost na žrtvovanje? Odgovor je nekje vmes – v celostnem in na konkretnega človeka usmerjenem procesu vzgoje. Z učiteljem, vzgojiteljem, ki živi svojo avtoriteto skrbne naravnosti na svoje učence in ga okolje pri tem podpira; v učencih, ki so pripravljene razmisliti o svojem ravnanju in se vključiti v dinamiko medosebne povezanosti, se razvija zmožnost žrtvovanja, odpovedi. A prav ta zmožnost odpira pot nadaljnji ustvarjalni zaskrbljenosti za druge in tudi zase; tako odpravi globalno brezbriznost in v požrtovalnosti spreminja stvarnost v svet, vreden človeškega dostojanstva.

Krajšave

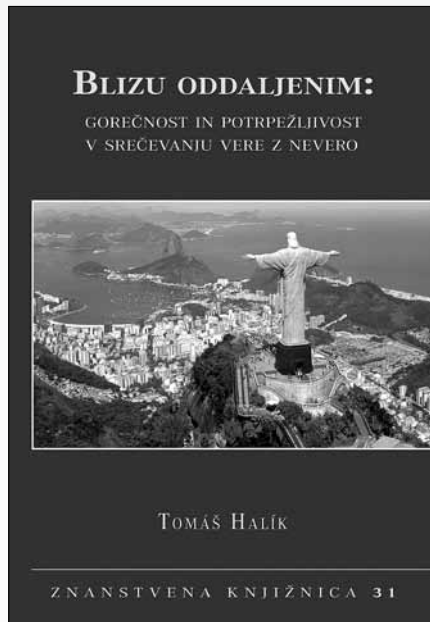
KKC – *Katekizem katoliške Cerkve 1993.*

LS – Frančišek 2015 [*Bodi hvaljen / Laudato si'*].

⁷ Beseda »darujejo« je tu na mestu, saj to ni več žrtev, ampak trenutek, ko končno razvijemo kritično in zavzeto zavest, zmoremo v žrtvi videti dar in iz tega v duhu požrtovalnosti živeti življenje obdarovanosti.

Reference

- Barber, Benjamin R.** 2007. *Consumed*. New York: W.W. Norton & Company.
- Bhattacharya, Asoke.** 2011. *Paulo Freire Rousseau of the Twentieth Century*. Rotterdam: Sense Publisher.
- Carlsson-Paige, Nancy, in Linda Lantieri.** 2005. A Changing Vision of Education. V: *Educating citizens for global awareness*, 107–121. Nel Noddings, ur. New York-London: Teachers College Press.
- Dale, John, in Emery J. Hyslop-Margison.** 2010. *Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation*. New York: Springer.
- Frančiček.** 2015. *Bodi hvaljen [Laudato si']*. Ljubljana: Družina.
- . 2015a. *Premagaj brezbržnost in osvoji mir*. Ljubljana: Družina.
- Freire, Paulo.** 1972. *Cultural Action for Freedom*. Harmondsworth: Penguin Education.
- . 1997. *Pedagogy of the heart*. New York: Continuum.
- . 2005. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- . 2005a. *Education for critical Consciousness*. New York: Continuum.
- Gerjolj, Stanko.** 2010. Pomen verskega pouka za oblikovanje skupnosti. V: *Verski pouk v slovenskih šolah: ovrednotenje in perspektive*, 135–145. Roman Globokar, ur. Ljubljana: Zavod sv. Stanislava.
- Gerjolj, Stanko, in Andrej Saje.** 2013. Religiöse Bildung an Schulen in Slowenien. V: *Religiöse Bildung an Schulen in Europa*, 183–201. Martin Jäggle in Martin Rothgangel, ur. Göttingen: Vienna University Press.
- Gilligan, Carol.** 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Held, Virginia.** 2006. *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike naravi*. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Marentič Požarnik, Barica.** 2003. *Psihologija učenja in pouka*. Ljubljana: DZS.
- Mayes, Clifford.** 2002. The teacher as an archetype of spirit. *Journal of Curriculum Studies* 34, št. 6: 699–718.
- . 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- Mayes, Clifford, in Ellen Williams.** 2013. *Nurturing the whole Student*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishings Group.
- Mayes, Clifford idr.** 2016. *Understanding the whole Student*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Noddings, Nel.** 2012. *Philosophy of Education*. Boulder: Westview Press.
- O'Brien, Maeve.** 2011. Towards a Pedagogy of Care and Well-Being: Restoring the Vocation of Becoming Human Through Dialogue and Relationality. V: *Pedagogy, Oppression and Transformation in a 'Post-Critical' Climate*, 14–35. Andrew O'Shea in Maeve O'Brien, ur. London: Continuum.
- Ryan, Anne.** 2011. Conscientization: The Art of Learning. V: *Pedagogy, Oppression and Transformation in a 'Post-Critical' Climate*, 86–101. Andrew O'Shea in Maeve O'Brien, ur. London: Continuum.
- Slote, Michael.** 2007. *The ethics of care and empathy*. New York: Routledge.



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**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,385—392
 UDK: 159.942:27-58
 Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Tomaž Erzar

Kdo se žrtvuje za koga? Pristna pomoč soljudem

Povzetek: Članek opisuje čustveno dinamiko dobrodelnosti in žrtvovanja in ugotavlja, da ima spontana, empatična in učinkovita dobrodelnost številne pozitivne učinke na ljudi, ki pomagajo drugim. Žrtvovanje za druge, ki se ne zaveda svojih lastnih čustvenih potreb in vzvodov, ima, nasprotno, vrsto škodljivih posledic za vse vpletene. Učinkovita dobrodelnost včasih bolj kakor drugemu koristi sami osebi, ki pomaga. Članek opisuje možne poti in navaja zglede za pojasnitev tega nenavadnega obrata: posttraumatska rast, dvojna pozornost, nase usmerjeno starševstvo in duhovna motivacija.

Ključne besede: dobrodelnost, žrtvovanje, empatija, zavedanje sebe, duhovnost, motivacija

Abstract: **Who is Sacrificing for Whom? Authentic Aid to Fellow People**

The article describes the emotional dynamic of charity and argues that practicing spontaneous, empathic and effective charity benefits the giver in many ways. On the other hand, self-sacrificing without awareness of the underlying emotional needs and reasons on the part of the giver has numerous negative consequences for all involved. Effective charity often helps the giver more than the person helped. The article discusses potential ways for explaining this paradox and cites some illustrative examples: post-traumatic growth, dual focus, mindful parenting, and spiritual motivation.

Key words: charity, self-sacrifice, empathy, mindfulness, spirituality, motivation

Sámo dejstvo, da nekdo žrtvuje samega sebe ali celo dá svoje življenje za višji cilj (za sočloveka, idejo, skupino, institucijo), ne pove veliko o tem, kakšni so bili motivi ali vzroki tega dejanja niti kakšne bodo njegove posledice. Če je žrtvovanje samega sebe motivirano z empatijo in naklonjenostjo do drugega, potem pomeni vzor in najvišje dejanje nesebične ljubezni. Če pa so, nasprotno, v njem sledi drugih čustev, zlasti jeze, zaničevanja sebe ali drugih, obupa, poniževanja ali povzdigovanja sebe, potem lahko predvidevamo, da bo dejanje kljub plemenitemu videzu imelo negativne učinke na soljudi. V nadaljevanju bomo predstavili psihološka spoznanja o delu za druge in o samožrtvovanju, terapevtska spoznanja o dvojni pozornosti in o nase usmerjenem starševstvu in razmislek o duhovnem temelju dobrodelnosti.

1. Dobri učinki dobrodelnosti

Delo za druge ali dobrodelnost je dejavnost, s katero po svoji svobodni izbiri pomagamo sočloveku v stiski in mu namenjamo svoj čas, pozornost, sposobnosti in sredstva (Smith in Davidson 2014). Večinoma takšna dejavnost, zlasti pri stvareh, ki so dolgotrajne ali obsežne, zahteva tudi odrekanje ali žrtvovanje. Čeprav imata torej pojma dobrodelnost in žrtvovanje drug fokus (pri dobrodelnosti je v ospredju drugi, medtem ko je pri žrtvovanju v ospredju oseba, ki se žrtvuje), se pogosto prekrivata.

Pozitivne učinke dobrodelnosti že od nekdaj omenjajo številna duhovna in verska besedila in pričevanja. V zadnjem času je dobrodelnost postala zanimiva tema socialne psihologije in socialnih ved. Stephen Post s sodelavci že več kakor petnajst let raziskuje različne plati dobrodelnosti in pomoči drugim. Temeljno spoznanje teh raziskav je, da dobrodelnost prinaša tistim, ki pomagajo, številne pozitivne učinke (Post 2005, 68–70). Dobrodelnost je, dokazano, povezana z boljším zdravjem, z boljším počutjem, z daljšim življenjem, z boljšo imunsko odpornostjo in z večjim zadovoljstvom v odnosih. Dajanje in razdajanje, ne samo v osebnih stikih, tudi razdajanje denarja, sta boljši od prejemanja ali porabljanja denarja zase (Moll et al. 2006, 15625).

Toda boljšega počutja z dobrodelnostjo ni mogoče izsiliti, ugotavlja Post (2009, 23). Če gre nekdo, na primer na dobrodelni koncert, da se bo počutil bolje, to ne bo prava dobrodelnost, zato tudi ne bo užil njenih dobrodejnih učinkov. Boljše počutje nastane kot stranski učinek prave dobrodelnosti, katere prvi cilj je nesebična pomoč drugim, ko se človek lahko v celoti preda temu delu. Raziskovanje dobrodelnosti je ob tem izpostavilo še neko podobno lastnost: ugotovljeno je bilo, da več dobrodelnosti resda prinese več zadovoljstva, toda le do tiste mere, ko se razmerje obrne in več dobrodelnosti prinese enako ali manjšo mero zadovoljstva. Najti pravo mero pomeni, da človek ne more povečati blagodejnih učinkov dobrodelnosti tako, da poveča napor, ki ga vlaga v razdajanje drugim, da, na primer, poveča število ur, ki jih tedensko namenja delu za druge, ali poveča vsoto denarja, ki ga poklanja dobrodelnim organizacijam. Vsak od nas ve, kdaj ni več predan stvari, kdaj dobrodelnost ni več tako spontana kakor prej. Zanj se morda preveč trudi ali začne opažati, da se trudi, in takrat blagodejnih učinkov dobrodelnosti ni več.

Drža prave dobrodelnosti, ki nehote prinaša pozitivne učinke tudi za tistega, ki pomaga, torej ne sme biti preračunljiva, niti pretirana, niti preveč naporna. Je potemtakem vsaka dobrodelnost vsaj malo tudi sebična? Že od nekdaj se je v filozofiji postavljalo vprašanje, ali je sploh možna prava dobrodelnost in ali ne pomagamo tudi zato, da bi si olajšali stisko, ki jo čutimo ob stiski drugega. Nedavna raziskava z magnetnoresonančnim slikanjem možganov je pokazala: kadar se lotevamo dobrodelnosti, ki gre lahko tudi na našo škodo ali zahteva napor, tega ne delamo zaradi svoje lastne stiske, ampak zato, ker smo empatično povezani z drugo osebo, ki je v stiski. Pri odzivanju na stisko sočloveka se v možganih sprožijo centri, ki so povezani z ugodjem, z medsebojno povezanostjo in z zaupanjem, ne pa tudi centri, ki jih sprožita osebno nelagodje in bolečina (FeldmanHall et al. 2015, 353).

2. Učinkovita empatija

Temelj dobrotelnosti je empatično odzivanje; to je – glede na svojo nevroatomsko podlago – sestavljeno iz treh ločenih podprocesov, iz kognitivne empatije, iz čustvene empatije in iz sočutne empatije (Coutinho et al. 2014, 542–543). S kognitivno empatijo si pomagamo razumeti, kako je človeku v podobni situaciji: »Vem, da oseba ne spi in zaradi tega trpi, je stalno utrujena, pobita, vidim na obrazu, da zgleda slabo. Predstavljam si, da ji ni lahko.« Kognitivno zavedanje o potrebah drugih je učinkovito v skupinah in v kolektivih, toda hkrati je lahko tudi povsem hladno in preračunljivo. Čustvena empatija pomeni, da stisko sočloveka tudi začutimo: prizadeti smo, če je nekdo drug prizadet, in trpimo zaradi bolečine drugega. Čustvena empatija je pogoj za iskreno pomoč. »Vem in pri sebi občutim, kako oseba trpi in tudi sam ponoči preiščlujem o tem; njena stiska mi ne dá spati.« Slaba plat čustvene empatije je pomanjkanje razmejitve med osebo, ki trpi, in osebo, ki želi pomagati. Kadar je oseba, ki naj bi pomagala, preplavljena s stisko, njena pomoč ni učinkovita. Če tudi sam ne spim dobro, sem napet, negotov in imam občutek neučinkovitosti, kot posledica tega drsim v slabo razpoloženje. Občutek, da mi ne gre, me preplavi in se prenese tudi v odnos s človekom, ki bi mu rad pomagal. Psiholog Martin Hoffman je to stanje opisal kot »empatično prekomerno vzbujenje« (2000, 197–218). Sočutna empatija pa pomeni, da ima oseba, ki želi pomagati, poleg kognitivnih in emotivnih tudi socialne sposobnosti in iniciativnost, zaradi katerih bo njena pomoč ne samo iskrena in čuteča, ampak tudi učinkovita.

Za učinkovito dobrotelnost sta tako potrebni neka določena uravnoteženost in povezanost med razmišljanjem in skrbjo ali čustvi in dejanji. Sklepamo lahko, da prav ta povezanost prinaša sproščeno, nehoteno zadovoljstvo, ki ga daje dobrotelnost. Videli smo, da lahko zaradi prevelikega vživljanja v stisko drugih pri osebi, ki pomaga, nastane empatična preobremenjenost. Toda tudi odsotnost sočutnega odzivanja (ali zgolj kognitivno procesiranje stiske ali/in odklanjanje čustvenega vpliva) je stresna: študentje medicine, ki so trpeli zaradi izgorelosti, in teh je bilo v raziskavi skoraj polovica, so imeli na poprejšnjem testiranju bistveno nižje rezultate pri vprašanih o altruističnem razdajanju, o odgovornosti zdravnikov do družbe in o medicinski pomoči ranljivim skupinam (Dyrbye et al. 2010, 1179).

Kakor velja za druge oblike ustvarjalnega napora, je očitno tudi pri dobrotelnosti pomembno pravo razmerje med obremenitvijo (skrbjo, pretresenostjo) in učinkovitostjo. To razmerje ali stanje (Csikszentmihalyi je zanj uporabil izraz tok, *flow*) je prijetno in človeka posrka vase, prinaša nehotene blagodejne učinke in vrača energijo tistemu, ki se razdaja (1988).

3. Pretirano samozrtvovanje

Ena od zelo širokih in v naši kulturi dobro uhojenih stranpoti dobrotelnosti je pretirana pripravljenost na samozrtvovanje. Pozabiti sebe ali samopreseganje je

nedvomno moralna krepost (Frankl 1984). Vprašanje pa je, kako doseči to držo, da ne bo pretirana, ker se bo drugače sprevrnila v svoje nasprotje: namesto samopreseganja se bo pokazalo samopotrjevanje.

Samožrtvovanje je medalja z dvema platema: prva je soljudem koristna, druga destruktivna. Kadar človek žrtvuje nekaj svojega, nekaj, kar je zanj dragoceno, in tega ne naredi iz sočutja do stiske drugih, potem bo to svojo uslugo zahteval nazaj. Poglejmo zanimiv primer iz raziskave, v kateri so udeleženci namenili svoj (v raziskavi podarjeni) denar skrbi za okolje. Pokazalo se je, da je bila pripravljenost na odrekanje povezana z večjo jezo do tistih, ki na to niso bili pripravljene (Belanger et al. 2014, 505). Večja pripravljenost na samožrtvovanje je bila poleg tega povezana z večjim pričakovanjem, da se bodo spremenili, in z manjšo naklonjenostjo do teh ljudi. Povedano preprosto, to bi pomenilo, da odrekanje, ki se ni zgodilo iz sočutja, nikoli ni brez računice: v človeku sproži čustveni primanjkljaj, frustracijo in nato jezo. In bolj radikalno rečeno: nihče ne more biti žrtev, ne da bi za svoje odrekanje ali stisko povsem nezavedno zahteval povračilo. Samožrtvovanje, ki se ne zaveda svojih vzvodov, je nevarno, ker vodi prek jeze v nesočutna dejanja do soljudi, pri tem pa ima oseba občutek, da dela prav, da ima pravico do povračila – ali celo, da dela dobro. Resnica je prej nasprotna: namesto da bi nekemu pomagali, pomagamo samo sebi, drugemu pa škodujemo. Pa tudi pomoč sebi je zelo zasilna, ker ne temelji na stiku z osebnimi potrebami.

Podobna ugotovitev prihaja iz študije, ki je preučevala okoliščine pretirane trdnosti in gorečnosti (McGregor in Marigold, 2003). Študentje, ki so o sebi menili, da imajo dobro samopodobo, so v situaciji, ki je ogrozila to podobo, preusmerili svojo energijo v pretirano zagovarjanje neke z občutkom svoje lastne ogroženosti povsem nepovezane družbene teme. Njihova domnevna gorečnost je očitno izhajala iz občutka ogroženosti, ki se ga niso zavedali. Zelo podobno ravnaajo ljudje glede politike, ko svoje frustracije v domačem okolju ali službi preusmerijo v politični fanatizem. Ugotovitev pa je zelo pomembna tudi za preučevanje dobrotelčnosti: goreča dobrotelčnost lahko pomeni preusmeritev pozornosti na socialno in moralno cenjeno temo oziroma dejavnost, ki pa jo poganja občutek osebne negotovosti in pa potreba po prikrievanju tega občutka pred drugimi ali/in pred samim seboj.

4. Pomoč drugemu je pomoč sebi

Psihoterapevt Frank Riessman je v zvezi s prostovoljnimi delom za druge in s sodelovanjem v skupinah za samopomoč, kakor so anonimni alkoholiki, že pred desetletji opazil, da pomoč drugim včasih bolj koristi tistemu, ki pomaga, kakor osebi, ki ji je pomoč namenjena (1965, 25). Človek, ki pomaga, dobi prek stika z osebo, ki ji naklonjeno pomaga, občutek svoje lastne učinkovitosti. Poleg tega, da sebe ne doživlja več kot nemočno žrtev svojih težav, ki so se prej zdele nepremostljive, se v njem prek zaupanja, namenjenega oseba, ki ji pomaga, krepí zaupanje vase. Tako na primer definira moč in vpliv, ki ga imajo ljudje na druge ljudi, v svoji novi knjigi Dacher Keltner (2016). Vpliva ne dosežemo z močjo in s prisilo, ampak

z zaupanjem, ki nam ga namenijo ljudje. Še več, če oseba, ki pomaga, dobljenega zaupanja in energije ne porabi nezavedno za reševanje svojih potreb po uveljavljanju, kontroli in premoči, ampak zaupanje spet usmeri v empatični stik s soljudmi, potem se bo ta oseba s časom znašla v središču pozornosti in imela med ljudmi čedalje večji vpliv.

To vzajemno moč zaupanja in sovplivanja si lahko dodatno pojasnimo s starševstvom. Empatična pomoč otroku slej ko prej obogati same starše. Kaj omogoča staršem to notranjo obogatitev? Odgovor bi lahko našli v načinu, kako ljudje premagujemo stresne in travmatične dogodke, ki nas najprej prisilijo v obrambno, v reaktivno vedenje, prežeto s strahom in izogibanjem, nato pa v poglobljen stik s svojo stisko in v ubesedenje te stiske v varnih medosebnih odnosih. Starši so srečnejši in imajo bolj izpolnjeno življenje, če jim uspe negativne plati skrbi za otroke (čustva jeze, obupa in krivde, finance, neprespanost, stres v zakonu) obrniti v pozitivne (smisel življenja, zadovoljitev temeljnih potreb, čustva ponosa, povezanosti, sočutja, družbeno priznanje). (Nelson et al. 2014, 847) Stik z negativnimi čustvi ob hkratnem stiku z empatičnimi ljudmi omogoča, da naša izkušnja dobi drugačen, netravmatičen pomen, to pa je zanesljiv znak tako imenovane posttravmatske rasti (Park 2010). Na podobnem principu je zasnovana ideja nase usmerjenega starševstva (*mindful parenting*, glej Duncan et al. 2009), ki uči starše, kako usmeriti pozornosti nase in sprejeti svoja čustvena stanja. Zdi se, da je prav empatično sprejemanje teh stanj v kriznih obdobjih otrokovega odraščanja ključ za izboljšanje celotne družinske situacije. V nedavni raziskavi šestih vidikov dobrega starševstva (pozorno poslušanje, sočutje, sprejemanje sebe kot starša, nereaktivno vedenje, čustveno spremljanje otroka in sebe) je bil samo en vidik povezan z zmanjšanjem simptomov tesnobe in depresije pri mladostnikih, kakor so ga zaznale matere, in to prav neobsojajoče sprejemanje sebe kot starša (Geurtzen et al. 2015). Tu nazorno vidimo, kako pomoč drugemu ne pomeni direktnega poseganja (z vedenjskimi prijemi discipliniranja, ko je vse breme na otrokovih ramenih, starši pa imajo vso kontrolo in moč), ampak posredno sprejemanje svojih lastnih kaotičnih, neintegriranih čustvenih stanj in stisk (popuščanje kontrole na račun večjega zavedanja sebe in večje fleksibilnosti in zaupanja glede tega, kaj lahko prineseta stik in interakcija z otrokom). Sprejemanje teh stanj preprečuje, da bi pomoč otroku postala nova oblika pretiranega posvečanja (žrtvovanja) otroku ob hkratnem prikrivanju svojih lastnih potreb in težav.

Pri tem je pomembno, da obrat k sebi pri osebah, ki želijo pomagati drugim, ne postane indiferenca, ali distanciranje, ali užaljeno odklanjanje stika (Simonič in Poljanec 2012, 115). Videli smo, da obrat k sebi zaustavi reagiranje, toda da bi postal notranja drža, morajo starši poiskati globlji, svoj lastni smisel tega umika. Če imajo umik vase zgolj za posledico mladostnikovega vedenja, potem se jih obrat k sebi ne bo v notranjosti dotaknil. Če pa, nasprotno, mladostnikovo vedenje prepoznajo kot delno posledico svojih lastnih težav in svoje reagiranje prepoznajo kot naučeno vedenje, ki jih spremlja iz domače družine in ki jim je že takrat povzročilo veliko stisk, potem obrat k sebi pomeni možnost dograditve osebnih bolečih izkušenj. To pa je prav tista lastnost, ki jo je v zvezi z vplivom izpostavil tudi Keltner

in poimenoval kar skromnost: kdor vpliva ne porabi neposredno zase, bo imel posredno še večji vpliv in bo še bolj koristil sebi in drugim. Tudi raziskovanje ne-varnih oblik navezanosti otroka na starše je pred desetletji izpostavilo isto ugotovitev: osebno odraščanje ob otroku odpre možnost prekinitve medgeneracijskega prenosa ne-varnih oblik navezovanja. (Verhage et al. 2016, 338)

5. Dvojna pozornost in pristnost

Obrat k sebi, stik z osebnimi razlogi za pomoč drugim in sprejemanje svojih lastnih čustvenih stanj bi lahko pojasnili na podlagi spoznanj nevropsihoterapije o tako imenovani dvojni pozornosti in pristnosti. Prvi element dvojne pozornosti je preusmeritev pozornosti (*attentional deployment*): ko nekomu pomagamo, pozabimo na svoje težave, ker svoje misli spontano odtegnemo od premlevanja svojih lastnih težav in od tuhtanja o njih (Wadlinger in Isaacowitz 2011, 76–77). Prav tako se stiska ljudi zmanjša, ko vidijo, da jih njihova nemoč ni povsem preplavila in da lahko kljub stiski zagotavljajo pomoč drugim ljudem. Drugi element dvojne pozornosti je iskrena skrb in empatija do drugega, ki na naraven način preusmeri in pritegne pozornost. Usmeritev pozornosti, kakor sta ugotovila Chopko in Schwartz (2009), ki nima empatične podlage, tudi nima nujno pozitivnih učinkov. Toda potreben je še tretji element dvojne pozornosti, saj še vedno obstaja nevarnost, da človek prek pomoči drugim odvrne pozornost od svojih problemov. Ta element je vsaj minimalno zavedanje svojih problemov, zavedanje nevarnosti, da bi človek prek pomoči drugim te probleme prikril ali/in preložil na druge, in pa osebna osmislitev ali poglobitev tega zavedanja. Vsi trije elementi skupaj prispevajo k obratu, ko napor postane ustvarjalen, ko stiska prinaša osebno rast in vrača energijo in ko se meja med tem, kar je koristno zate, in tistim, kar je koristno zame, zabriše.

Novejše terapevtske šole poudarjajo, da je razvijanje dvojne pozornosti v varnem odnosu ključni element zdravljenja travme (*EMDR* (Shapiro 2001), *mindfulness* (Siegel 2010), *progressive counting* (Greenwald 2013), *attentional bias modification therapy* (Bar-Haim 2010)). Sklepamo lahko, da tudi pri oblikah pomoči, ki smo jih omenili zgoraj, govorimo o podobnem procesu: tisti, ki pomaga, nehote razvija svojo dvojno pozornost, nase in na drugega, in s tem pomaga sebi. Pri tem, kakor smo videli, niti ni pomembno, kdo je vir travmatičnih občutkov, otrok na primer ali pa sama reakcija staršev na otroka. Ključno za učinkovito pomoč je, da oseba, ki pomaga, usmeri naklonjeno pozornost na travmatično vsebino in na pomirjujoči stik z drugo osebo. Blaga navzočnost nekoga, ki je v stiku s sabo, s svojim doživljanjem, je vedno zdravilna: omogoča stik s sabo drugemu in medsebojni pristni stik.

Psihoterapevt Carl Rogers je poudarjal, da mora biti terapevt bolj kakor karkoli drugega pristen (1957). Za pristnost je potreben dober stik človeka, ki pomaga, s samim sabo, s svojimi čustvi, in ta stik omogoča stik s sabo še drugi osebi in tudi iskren stik med obema osebama. V tem smislu je tudi terapevtska pomoč utemeljena na učinkoviti empatiji, ki z dvojno pozornostjo prestrukturira implicitno reagiranje, pri tem pa je bolj kakor to, kdo komu pomaga, pomembna iskrenost.

6. Duhovna motivacija dobrodelnosti

Naše razmišljanje bi lahko sklenili z mislijo, da je prava dobrodelnost – ali odpoved sebi oziroma žrtvovanje – v sebi sklenjena dejavnost, ki navzven seva empatijo in ima zadoščenje v sebi. Živi iz skromnosti, to pomeni, da se zaveda tega, kar prejema od drugih. Zato ni čudno, da je najpogostejša motivacija ljudi, ki pomagajo drugim ljudem, po njihovih lastnih besedah duhovna. Kar 83 % jih pravi, da jih k dobrodelnosti in k sočutju do soljudi spodbuja občutenje božje ljubezni (Lee, Poloma in Post 2013, 15). Z drugimi besedami, dobrodelnost velike večine ljudi črpa moč iz občutka ljubljenosti in iz vira ljubezni, na katerega se lahko vedno oprejo. Ista raziskava je pokazala, da so ljudje, ki občutijo božjo ljubezen več kakor enkrat dnevno, dvakrat bolj pogosto dobrodelni kakor preostali ljudje. Iz tega lahko sklepamo, da obrat k sebi večini ljudi, ki so dobrodelni, pomeni tudi obrat k notranjemu viru opore in ljubezni (Kompan Erzar 2006, 29). Zunanja stiska (bodisi moja bodisi tista pri soljudeh) postane zanje priložnost ne le za zavedanje sebe, ampak za obrat k večjemu viru dobrodelnosti, k temu, kar doživljajo kot objektivni vir dobrote. In to bi bil lahko četrti element, ki daje temelj in pristnost dobrodelnosti.

Reference

- Bar-Haim, Yair.** 2010. Research Review: attention bias modification (ABM): a novel treatment for anxiety disorders. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 51, št. 8:859–870.
- Chopko, Brian A., in Robert C. Schwartz.** 2009. The Relation Between Mindfulness and Post-traumatic Growth: A Study of First Responders to Trauma-Inducing Incidents. *Journal of Mental Health Counseling* 31, št. 4:363–376.
- Coutinho, Joana Fernandes, Silva Patrícia Oliveira in Jean T. Decety.** 2014. Neurosciences, Empathy, and Healthy Interpersonal Relationships: Recent Findings and Implications for Counseling Psychology. *Journal of Counseling Psychology* 61, št. 4:541–548.
- Csikszentmihalyi, Mihaly.** 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.
- Duncan, Larissa G., Douglas J. Coatsworth in Mark T. Greenberg.** 2009. A Model of Mindful Parenting: Implications for Parent – Child Relationships and Prevention Research. *Clinical Child and Family Psychology Review* 12, št. 3:255–270.
- Dyrbye, Liselotte N., Francis S. Massie, Anne Eacker, William Harper, David Power, Steven J. Durning, Matthew R. Thomas, Christine Moutier, Daniel Satele, Jeff Sloan, Tait D. Shanafelt.** 2010. Relationship between burn-out and professional conduct and attitudes among US medical students. *Journal of the American Medical Association* 304, št. 11:1173–1180.
- FeldmanHall, Oriël, Tim Dalgleish, Davy Evans in Dean Mobbs.** 2015. Empathic Concern Drives Costly Altruism. *NeuroImage* 105:347–56.
- Greenwald, Ricky.** 2013. *Progressive Counting within a phase model of trauma-informed treatment*. New York: Routledge.
- Hoffman, Martin L.** 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keltner, Dacher.** 2016. *The Power Paradox: How we gain and lose influence*. New York: Penguin Books.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. Razvoj in pojmovanje osebe v relacijsko družinski paradigmi. *Anthropos* 38, št. 1/2:27–34.
- Lee, Christopher W., Graham Taylor in Peter D. Drummond.** 2006. The active ingredient in EMDR: is it traditional exposure or dual focus of attention? *Clinical Psychology and Psychotherapy* 13, št. 2:97–107.
- Lee, Matthew T., Margaret M. Poloma in Stephen G. Post.** 2013. *The Heart of Religion: Spiritual empowerment, benevolence, and the experience of God's love*. New York: Oxford University Press.
- McGregor, Ian in Denise C. Marigold.** 2003. Defensive Zeal and the Uncertain Self: What

Makes You So Sure? *Journal of Personality and Social Psychology* 85, št. 5:838–852.

- Moll, Jorge, Frank Krueger, Roland Zahn, Matteo Pardini, Ricardo de Oliveira-Souza in Jordan Grafman.** 2006. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, št. 42:15623–15628.
- Piliavin, Jane A.** 2003. Doing well by doing good: Benefits for the benefactor. V: Corey L. M. Keyes in Jonathan Haidt, ur. *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived*, 227–247. Washington: American Psychological Association.
- Post, Stephen G.** 2005. Altruism, happiness, and health: It's good to be good. *International Journal of Behavioral Medicine* 12, št. 5:66–77.
- Post, Stephen G.** 2009. It's good to be good: science says it's so. *Health progress* 90, št. 4:18–25.
- — —. 2014. Six sources of altruism: Springs of morality and solidarity. V: Vincent Jeffries, ur. *Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity*, 179–193. New York: Palgrave Macmillan.
- Riessman, Frank.** 1965. The »helper« therapy principle. *Social Work* 10, št. 2:27–32.

Shapiro, Francine. 2001. *Eye Movement Desensitization and Reprocessing*. 2. izd. New York: Guilford.

Siegel, Daniel J. 2010. *The Mindful Therapist: A Clinician's Guide to Mindsight and Neural Integration*. New York: W.W. Norton.

Simonič, Barbara, in Andreja Poljanec. 2012. Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:113–122.

Smith, Christian in Hilary Davidson. 2014. *The Paradox of Generosity: Giving We Receive, Grasping We Lose*. New York: Oxford University Press.

Verhage, Marije L., Carlo Schuengel, Sheri Madigan, Richard M. Pasco Fearon, Mirjam Oosterman, Rosalinda Cassibba, Marian J. Bakermans-Kranenburg in Marinus H. Van Ijzendoorn. 2016. Narrowing the transmission gap: A synthesis of three decades of research on intergenerational transmission of attachment. *Psychological bulletin* 142, št. 4:337–66.

Wadlinger, Heather A., in Derek M. Isaacowitz. 2011. Fixing our focus: Training attention to regulate emotion. *Personality and Social Psychology Review* 15:75–102.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,393—403
 UDK: 27-475.2-185.53
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 07/2016

Tadej Stegu

Žrtev in pashalna skrivnost ter homilija na Slovenskem

Povzetek: Drugi vatikanski koncil presega pojmovanje, ki se v razumevanju pashalne skrivnosti opira predvsem na tipologijo velikonočnega jagnjeta in poudarja trpljenje in žrtvovanje. Koncil bolj poudari zgodovino odrešenja, zgodovino nadnaravnega božjega poseganja v prostor in čas. Pregled pridigarških osnutkov zadnjega desetletja pokaže, da je v homiliji na Slovenskem včasih še mogoče najti poudarjanje zgolj Kristusovega trpljenja in žrtve na križu, Kristusovemu vstajenju pa je v takšnih primerih pripisan le apologetični pomen kot potrjilo Kristusovega božanstva.

Ključne besede: žrtev, odkupitev, odrešenje, pashalna skrivnost, homilija, Oznanjevalec, pridigarški osnutki

Abstract: **Victim, the Paschal Mystery and Homily in Slovenia**

The Second Vatican Council has surpassed the notion of the Paschal Mystery that was based mainly on the typology of the paschal lamb, emphasizing suffering and sacrifice. It has highlighted the history of salvation as a history of supernatural intervention by God into space and time. A review of homiletic drafts in Slovenia over the last decade has shown that emphasis has more often been given to Christ's suffering and sacrifice on the cross, while giving only apologetic significance to His resurrection as a proof of His divinity.

Key words: sacrifice, redemption, salvation, paschal mystery, homily, Oznanjevalec, homiletic drafts

Kršćanstvo v svojem bistvu ni svetovni nazor niti moralni sistem, ampak v prvi vrsti zgodovina odrešenja. Središče vse odrešitvene zgodovine pa je Kristusova velikonočna skrivnost, ki naj bi po drugem vatikanskem koncilu navdihovala katehezo in vsak krščanski pouk, »v katerem mora zavzemati odlično mesto liturgična homilija« (BR 24). Ko govorimo o velikonočni skrivnosti, s tem ne mislimo na skrivnost v spoznavnem smislu, kakor smo vajeni na primer, ko govorimo o skrivnosti Svete Trojice, ampak mislimo na konkretni odrešitveni dogodek, razodet vsem narodom (Rim 16,25–26). V prispevku bomo spomnili na zgodovinsko zameglitev pashalne skrivnosti, povzeli glavne poudarke pokoncilskega razumevanja vloge žrtve in pashalne skrivnosti in s pregledom in analizo pridigarških osnutkov preverili poudarke, ki so povezani z vlogo žrtve v oznanjevanju, predvsem v homiliji

na Slovenskem. Raziskali bomo, koliko je koncilski pogled na žrtev in na pashalno skrivnost, ki je navzoč v teologiji, prodril tudi v oznanjevanje, predvsem v homilijo na Slovenskem. Pregledali bomo pridigarske osnutke, ki so izhajali kot revija *Oznanjevalec* v letih 2005–2015. Izpostavili in teološko ovrednotili bomo besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski in moralno-juridični poudarki, in tista, v katerih prevladujejo kerigmatični poudarki s celovitim pogledom na pashalno skrivnost.

1. Zgodovinska zameglitev pashalne skrivnosti

Zgodovinsko gledano, je treba priznati, da se je predvsem v zahodni teologiji zgodila delna zameglitev pashalne skrivnosti. V srednjem veku v teologijo vdira duh rimskega prava. Anzelm iz Canterburyja skonstruira *nauk o odrešenju*, ki temelji na ideji nadomestne zadostitve. Izhaja iz božjih lastnosti pravičnosti in usmiljenja in iz pojma greha kot neskončne žalitve božje časti, nato pa iz konkretnega položaja grešnega človeštva sklepa na potrebnost nadomestne zadostitve, kakršno more dati le učlovečeni Bog, saj bi popolne zadostitve neskončnemu Bogu ne moglo dati nobeno zgolj ustvarjeno bitje. (Barth 1992)

Sistematično zoževanje pojma odrešenja na moralno-juridično raven, kakor se je dogajalo v teologiji in nato v oznanjevanju poznega srednjega veka, ima lahko za posledico razumevanje, v katerem odrešenje postane le še zadostitev, ki jo človeštvo s Kristusovo žrtvijo daje razžaljenemu Bogu – ni pa odrešenje v takšnem gledanju ozdravljenje in nadnaravno dvignjenje ter pobožanstvenje padlega človeštva, kje šele, da bi imelo pomen za vse veseljstvo. Kristusovo vstajenje in povečanje z vidika zadostitve in zasluženja sploh ne more soditi k objektivnemu odrešenju ali k bistvu odrešilnega dela, ampak ima kvečjemu vrednost dokaza za Kristusovo božanstvo, pomeni nekakšen slovesni epilog po končanem odrešilnem delu. V tej viziji je torej Kristusovo vstajenje okrnjeno, nima tistega globokega smisla, o katerem govori prvotno krščansko oznanjevanje. V srednjem in v novem veku se tako ni nikoli posrečilo, da bi pred očmi imeli v prvi vrsti Kristusa, ampak najpogosteje subjekt, ki naj bo odrešen. (Balthasar 1997, 43–48)

Še bolj kakor zahodna teologija od poznega srednjega veka dalje se je od velikonočne skrivnosti kot bistvene odrešitvene skrivnosti oddaljila ljudska pobožnost. Vse do danes, na primer, najdemo poudarjanje zgolj žrtvovanjske razsežnosti v nekaterih ljudskih cerkvenih pesmih in oblikah ljudske pobožnosti. Besedna zveza, ki jo cerkveni mediji skoraj izključno še danes uporabljajo za evharistično bogoslužje, je »darovati sveto mašo«: poudarek, ki v večini jezikov ni tako močan in pogost.

Z liturgičnim gibanjem in z liturgično obnovo v preteklem stoletju se je tudi v zahodni teologiji bolj in bolj začelo uveljavljati polnejše biblično in patristično pojmovanje odrešenja, po koncilu postopno tudi v oznanjevanju in v katehezi ter v homiliji.

2. Drugi vatikanski koncil in pashalna skrivnost v teološki misli na Slovenskem

V Jezusovem času so se Judje k praznovanju pashe množično zbirali v Jeruzalemu in žrtvovali ter uživali velikonočno jagnje ali pasho, kakor so jagnje imenovali. Beseda pasha označuje tako prehod ali mimohod Jahveja, ki je šel mimo izraelskih hiš in jim prizanesel, kakor tudi prehod Izraelcev skozi Rdeče morje. Pozneje so vsakoletno pasho povezovali tudi z drugimi osvoboditvami, kakor na primer z rešitvijo iz babilonskega izgnanstva. Praznovanje pashe je v Izraelcih vsako leto krepilo upanje na prihodnjo mesijansko osvoboditev.

2.1 Poudarki drugega vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil je besedno zvezo *mysterium paschale* prvokrat uporabil v konstituciji o svetem bogoslužju (B 5,2). Koncil trdi, da se je predvsem z velikonočno skrivnostjo izvršilo delo odrešenja človeškega rodu, katerega predpodobe so bile čudovita božja dejanja med ljudstvom stare zaveze. Številni koncilski očetje so bili vajeni odrešenja istovetiti izključno z odrešilnim Kristusovim trpljenjem in smrtjo na križu. Zato je že sama beseda *mysterium paschale* v zvezi s trditvijo, da je odrešenje učinek velikonočne skrivnosti, od začetka naletela na hud odpor, ki so ga je ublažili šele poglobljena pojasnila in navedba stavka iz velikonočnega hvalospeva. Velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost odrešenja je dala močan pečat tudi vsem drugim koncilskim besedilom (Jungmann 1966, 18–19, in Strle 1967, 37).

Konstitucija o svetem bogoslužju tudi zatrjuje, da »milost izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja« (B 61). »Po krstu se ljudje vcepijo v Kristusovo velikonočno skrivnost: s Kristusom umrejo, skupaj z njim so pokopani, z njim so obujeni in prejmejo Duha posinovljenja.« (6) Zato Cerkev kot temelj svoje biti in kot bistvo vsega življenja in delovanja in kot glavni praznik odrešenja sveta obhaja vsak osmi dan velikonočno skrivnost (106). V skladu s tem je treba preurediti tudi cerkveno leto (107). Celo pogrebni obred naj »jasneje izraža pashalni značaj krščanske smrti« (81). Že iz teh kratkih navedb ugotavljamo, da je to polnejše in pozitivnejše gledanje na učinke odrešenja.

Tudi v dogmatični konstituciji o Cerkvi koncil uči isti nauk, čeprav ne govori posebej o odrešenju: »Ko je božji Sin v človeški naravi, ki jo je združil s seboj, s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt, je odrešil človeka in ga preoblikoval v novo stvar.« (C 7, 1; prim. 3; 9, 2; 48, 2)

Najbolj obširno in jasno o velikonočni skrivnosti kot središču odrešenja govori konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: že z uvodnimi besedami »Veselje in upanje« odpira perspektivo veselja in upanja prav ob luči velikonočne skrivnosti. O odrešenju in o velikonočni skrivnosti govori na več mestih (CS 22; 37; 40); tu izpostavljamo za zgled le besedilo, ki govori o smrti: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil gre-

šil, некоč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je bil namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi utemeljitvami predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobnosti glede prihodnje usode; obenem pa mu omogoča, da je v Kristusu povezan v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko mu daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu.« (18, 2)

Podobno poudarja konstitucija o božjem razodetju. Ker se je Bog človeku razodel prav zato, da bi ga naredil deležnega svojega lastnega blaženega življenja, da bi ga odrešil v celoti, glede na dušo in glede na telo, konstitucija poudarja, da je velikonočna skrivnost največje dejanje božjega razodetja in celotne zgodovine odrešenja. S to skrivnostjo se je Bog razodel kot Bog z nami, kot živi Bog, ki obuja od mrtvih in nas rešuje iz teme greha in smrti in nas napravlja deležne večnega življenja. (BR 4)

Nauk drugega vatikanskega koncila je v bistvu istoveten z naukom zgodnjih cerkvenih očetov in liturgije ter Svetega pisma: šele s poveličanjem, ki je samo po sebi sledilo iz takšne daritvene smrti, kakršna je ta smrt dejansko bila (dejanje čiste ljubezni in pokorščine Očetu), je Kristusova človeška narava postala »živ organ odrešenja« (C 8, 1), orodje za opravičenje in pobožanstvenje vsega človeštva in za prenovitev vsega stvarstva (Strle 1976, 41). Učinek odrešenja ni predvsem nekaj negativnega, odstranitev greha, marveč v prvi vrsti nekaj nadvse pozitivnega, sv. Pavel to označuje kot »nedoumljivo bogastvo Kristusovo« (Ef 3,8).

Poudarke drugega vatikanskega koncila, ki smo jih izpostavili, zasledimo v vseh pokoncilskih dokumentih vesoljne Cerkve, ki so povezani z oznanjevanjem in s homilijo. Katekizem katoliške Cerkve (1993) tako na različnih mestih povzema in razlaga koncilski nauk o velikonočni skrivnosti. Od starozaveznega začetnega pomena žrtve, ki je bil blizu nauku o odkupitvi (1 Mz 4,3; 12,7), katekizem vodi k novozaveznemu razumevanju, ki ga nakazuje Pismo Hebrejcem (Heb 10,5–7): božji Sin si je privzel človeško naravo, da bi v njej izvršil naše odrešenje (KKC 461). Predvsem drugi del, ki govori o obhajanju krščanske skrivnosti, pravzaprav le razvija in opisuje vlogo velikonočne skrivnosti v življenju Cerkve (1077–1661). Del, ki razlaga krščanski nauk o milosti in opravičenju (1987–2029), poudarja prvenstvo milosti na poti spreobrnjenja: nihče si ne more sam zaslužiti te milosti (2027): »Milost Svetega Duha nam podeli božjo pravičnost. Ko nas po veri in krstu združi s Kristusovim trpljenjem in vstajenjem, nas Duh stori deležne njegovega življenja.« (2017) Kristusova žrtev je edinstvena in dokončna rešitev (613–618), ki vodi k dovršitvi v vstajenju vseh v Kristusu (655). Podobno na številnih mestih tudi v Homiletičnem direktoriju kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov (2015) poudarja vlogo Kristusove pashalne skrivnosti v homiliji: »Njen namen je, da oznanilo božje besede hkrati z evharističnim bogoslužjem postane ›oznanjevanje čudovitih božjih del v zgodovini odrešenja oziroma v Kristusovi skrivnosti« (B 35). Kristusova velikonočna skrivnost, ki jo oznanjamo v berilih in homiliji, se uresničuje v daritvi svete maše. Kristus je vedno navzoč in deluje po oznanjevanju svoje Cerkve.« (HD 14–15)

2.2 Pashalna skrivnost po koncilu na Slovenskem

Neposredno po drugem vatikanskem koncilu zaznamo tudi na Slovenskem nov temeljni poudarek v teološki misli: Strle že (1967) izčrpno prikaže *mysterium paschale* kot osrednjo skrivnost krščanstva. »Kristus je prav v času judovske velike noči s svojim nastopom odkrival vélike vidike svoje mesijanske naloge (prim. Lk 2,41–51; Jn 2,13–23; prim. 1,14,51; 4,21–24; 6; 13,1). Končno se je določno razodel kot pravo, novo velikonočno Jagnje; tik pred svojo smrtjo je ustanovil nov pashalni obed in izvršil svoj lastni ›izhod‹ (exodus), svoj ›prehod‹ s tega sveta v Očetovo kraljestvo, da bi v dinamiko tega odrešitvenega prehoda pritegnil novo božje ljudstvo in prek tega vse človeštvo in v odsevu tudi vse vesoljstvo.« (Strle 1967, 33–34) Ob tem ne spregleda dveh poudarkov v praznovanju velike noči, ko so se na Vzhodu tako imenovani kvatvordecimani potegovali za to, da bi se velika noč obhajala prav na dan 14. nizana, ko so Izraelci v templju žrtvovali velikonočno jagnje, medtem ko so se kristjani na Zahodu kot datuma za obhajanje velike noči držali nedelje po prvi spomladanski polni luni, torej dneva, na katerega je Kristus vstal od mrtvih. Vendar Strle močno poudari, da niti kvatvordecimani nikakor niso mislili, da bi bilo mogoče obhajati Kristusovo trpljenje brez vstajenja: »Na velikonočni praznik so prva krščanska stoletja obhajala celotno in eno samo osrednjo skrivnost odrešenja sveta, tistega odrešenja, ki se je izvršilo hkrati s smrtjo in vstajenjem učlovečenega božjega Sina. V Kristusovi smrti in vstajenju so gledali eno samo in nedeljivo skrivnost.« (Strle 1967, 34)

Strle povzema tudi filološke raziskave, povezane z etimologijo besede pasha. Meni, da se pojmovanje, ki daje poudarek trpljenju in se opira predvsem na tipologijo velikonočnega jagnjeta, opira na ljudsko etimologijo: besedo *pascha* povezuje z grško besedo *paschein* (trpeti) in z latinsko besedo *pati* (trpeti) in *passio* (trpljenje). »Tisto pojmovanje pa, ki postavlja naglas na vstajenje, izhaja iz drugačne, z resničnim izvorom besede bolj skladne razlage; po tej razlagi pomeni ›pascha‹ isto kakor grška beseda ›diábasis‹ ali pa ›diabathéria‹, kar je istovetno z latinskim izrazom ›transitus‹ (= prehod). Po tej drugi razlagi je ›pascha‹ Gospodov prehod skozi noč smrtnega trpljenja k luči neminljivega, poveličanega življenja. To je tisti Kristusov prehod, ki je vsemu človeštvu in na neki način vsemu vesoljstvu odprl pot k poveličanemu življenju in to pot človeštva in vsega stvarstva k poveličanemu življenju v počelu tudi že resnično začel.«

V nadaljevanju bomo preverili, v kolikšni meri pol stoletja po koncilu v pridigi in v homiliji na Slovenskem zaznavamo premik od žrtvovanjske drže in poudarjanja moralno-juridične razsežnosti odrešenja k poudarjanju celovite pashalne skrivnosti.

3. Oznanjevanje in homilija na Slovenskem

Ob pregledu »pridigarskih osnutkov« zadnjih desetih let (2005–2015), ki jih pod naslovom Oznanjevalec izdaja Komisija za oznanjevanje pri slovenskem pastoralnem svetu, ugotovimo, da je omemba žrtve in žrtvovanja relativno redka, čeprav

je homilija nekakšen vezni člen med bogoslužjem božje besede in evharističnim delom in bi zato pričakovali, da bo večkrat pozornost posvetila tudi odnosu in pravi vernikov na obhajanje Kristusove žrtve. Nekatere misli so v pregledu, ki sledi, resda zaradi omejenega obsega nenamerno iztrgane iz konteksta, a včasih prav kot takšne in presoјane samostojno jasneje pokažejo vlogo, ki jo žrtvi in žrtvovanju celotni osnutek v globini pripisuje. Najprej bomo izpostavili besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski poudarki, ki so blizu izpostavljanju moralno-juridične razsežnosti odrešenja, nato pa besedila, v katerih najdemo na prvem mestu kerigmatično razsežnost in poudarjanje odrešilne Kristusove velikonočne skrivnosti.

3.1 Prevladujoči žrtvovanjski poudarki

Nekatere osnutki nemalokrat napotujejo na misel, kako je krščanska drža zaobjeta v človekovi odločitvi, da se bo sam žrtvoval, in potem to tudi uresniči – daruje se za bližnje, za Jezusa, za Boga. Na 26. navadno (Slomškovo) nedeljo beremo o Slomškovem *darujočem se izgorevanju* za druge: »Naj nas njegov zgled vabi v radikalno držo dajanja za druge: moža za ženo, ženo za moža, staršev za otroke in otrok za starše, sosedov za sosede, duhovnikov za vernike, vzgojiteljev in učiteljev za učence. /.../ Kdor zmore življenje živeti kot dajanje samega sebe za druge, bo tudi svojo smrt spremenil v zadnji in največji dar življenja. (Turnšek 2005/2006, 36) Iz besedila bi bilo mogoče skleniti, da je drža svetništva zgolj radikalna odpoved vsemu in da je človek sam od sebe zmožen takšne odpovedi, ne poudarja pa božjih del.

Ob 100. obletnici rojstva Daniela Halasa dne 25. 5. 2008 podobno najdemo v osnutku zapis o Halasovi poti v mučeništvo: »A najhujše ga je šele čakalo. To je bila pot v mučeništvo, ki se ni začela 16. marca 1945, ko so ga ustrelili in vrgli v Muro, temveč že davno prej; takrat, ko je stopil na pot duhovništva. Že takrat se je odločil, da bo svoje življenje daroval za Kristusa in za ljudi, h katerim bo poslan.« (Kozar 2007/2008, 28) Spet bi se lahko zastavilo vprašanje, ali sta krščanska drža in svetništvo primarno pot iz slabega na slabše (»... najhujše ga je šele čakalo ...«) in zgolj odpoved. Podobno na praznik sv. Štefana dne 26. 12. 2005 beremo, da je mučenec rajši daroval svoje mlado življenje, kakor da bi sprejel laž in hinavščino. »Ali smo kristjani sedanjega časa pripravljeni svoje življenje darovati za resnico, pravico in vero v Jezusa?« (Ipavec 2005/2006, 52)

V izpostavljenih besedilih se pogosto zdi, da je pobuda oziroma glavni akter na človeški strani: najprej človek žrtvuje oziroma se žrtvuje ali si prizadeva – nato pa oziroma zato pa ga Bog blagoslavlja. Tako bi lahko razumeli tudi nagovor na 22. navadno – katehetsko – nedeljo dne 2. 9. 2007: »Na vsakem začetku je prav, da prosimo za božji blagoslov pri našem prizadevanju ... Kaj bo Jezus dal temu, ki ga mu želi darovati življenje v duhovniškem ali redovniškem poklicu?« Avtor resda kmalu zatem doda, da »Jezus ne vzame nič, ampak vse daje« (Erjavec 2006/2007, 11), a skozi ves nagovor si je mogoče predstavljati, da je iniciativa na človekovi strani – človek se žrtvuje, naredi vsak dan kako dobro delo, se odpoveduje, na koncu pa mu Bog da nekaj v zameno. Tu bi bila primerna Pavlova beseda Korinčanom: »Kaj imaš, česar bi ne prejel? Če pa si prejel, kaj bi se ponašal, kakor bi ne prejel?« (1 Kor 4,7b)

Na praznik spomina vseh vernih rajnih dne 2. 11. 2007 beremo: »Lepa, starodavna in predvsem krščanska navada je, da zlasti v teh dneh – pa ne samo v teh – darujemo mašne namene za rajne: za domače, prijatelje, duše v vicah. Lepa navada je tudi v tem, da verniki darujejo za mašne namene za pokojne na splošno.« (Valencič 2006/2007, 68) Zastavlja se vprašanje, koliko je v luči poprejšnjega razmisleka besedna zveza darovati mašni namen v prid pokoncilskemu razumevanju evharistije in koliko pri vernikih zbuja vsaj na nezavedni ravni občutek, da je to nekakšno darovanje v smislu zadostitve, posebno še ob besedni zvezi, ki poudarja, da *verniki darujejo* – čeprav le mašne namene.

Na 3. velikonočno nedeljo dne 6. 4. 2008 najdemo misel, da je vstajenje dokaz za Kristusovo božanstvo, to pa pokoncilska teologija razume kot necelovit pogled, kakor smo pokazali v uvodu: »Vsi trije svetopisemski odlomki današnje nedelje govorijo o Jezusovem vstajenju. Zakaj tako? Odgovor je preprost: zato, ker je vstajenje temeljni kamen naše vere in največji dokaz za Jezusovo božanstvo. /.../ Apostoli so bili priče Jezusovega učenja, delovanja in so po Jezusovem naročilu to oznanjali. Želeli so ljudem pokazati in jih prepričati, da je Jezusova krvava daritev na križu najvišji dokaz božje ljubezni do ljudi.« (Zupančič 2007/2008, 84) V tej optiki se zdi, da vstajenje nima druge vloge in pomena, kakor da je dokaz Jezusovega božanstva.

Na praznik sv. Rešnjega telesa in krvi dne 11. 6. 2009 osnutek usmerja k razmišljanju o Jezusovi zavezi na križu, ki se obnavlja pri maši. »Jezusov dar evharistije je dejanje ljubezni, dar samega sebe za vse. Na veliki petek se je popolnoma daroval za nas na križu, na veliki četrtek pa je v kruh in vino položil vso svojo ljubezen in nam z njima podaril svoje telo in kri. Jezusovo navzočnost v evharistiji razumemo samo skozi ljubezen, ki gre v darovanju do konca. Jezus v evharistiji nas uči darovanja in žrtvovanja«. V besedilu je resda omenjena navzočnost Vstalega v Cerkvi, ki je njegovo skrivnostno telo, a le v funkciji darovanja: »Poveljani Gospod se z nami in po nas daruje Očetu v »popolno hvalno daritev, da bi do konca sveta nadaljeval odrešilni spomin daritve na križu«, kakor poje hvalospev sv. Rešnjemu telesu.« (Krajnc 2008/2009, 23) Vloga vstajenja tudi tu ostane nejasna, saj se zdi, da je cilj in sklep odrešenjskega dela Jezusova žrtev na križu.

Besedilo, ki morda najbolj izraža še navzoče »predkonicilsko« gledanje na (samo)odrešenje, najdemo v osnutku za 7. navadno nedeljo dne 19. 2. 2006. Beremo, da je Jezus Bog in zato pozna tudi naše misli. »Zapomnimo si: še tako skrito misel in dejanje delamo pred Bogom kakor ob belem dnevu in zato bomo zanjo tudi dajali odgovor. Včasih so to strnili v stavek, ki smo si ga ljudje zlahka zapomnili: »Bog vse vidi, Bog vse ve – greh se delati ne sme!« (Poznič 2005/2006, 99) V takšnem poudarjanju seveda ni prostora za odrešenje, ki ga prinaša Kristusova velikonočna skrivnost: Bog je sodnik, človek pa ostane – obsojenec.

V besedilih, ki smo jih izpostavili, se zdi vsaj deloma zakrita tista razsežnost krščanskega žrtvovanja, ki je bila v prvi Cerkvi zelo očitna in izpričana ter o njej na več mestih pričujejo martirologiji, kakor na primer poročilo o mučeništvu sv. Perpetue in Felicite ter njenih tovarišev, ki so umrli mučeniške smrti dne 7. marca 202

(ali 203) v Kartagini. Ko je mlada sužnja Felicita rojevala v ječi in ječala v porodnih bolečinah, ji je eden od stražnikov dejal: »Če zdaj tako stokaš, kaj bo šele, ko te vržejo zverem!« Felicita je odgovorila: »Zdaj sama trpim, kar trpim; tam pa bo nekdo drug trpel v meni za mene, ker bom tudi jaz trpela zanj.« (Lukman 1983, 110) Tudi ko kristjan trpi, trpi s Kristusom; ne trpi zato, da bi trpel, ampak ve, da je s Kristusom že vstal.

3.2 Prevladujoči kerigmatični poudarki

Kljub poprej navedenim besedilom, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti, lahko po pregledu osnutkov za homilije zadnjih desetih let ugotovimo, da med besedili, ki se izrecno dotikajo žrtvovanja ali velikonočne skrivnosti, prevladujejo kerigmatični poudarki, zato tu ne navajamo vseh besedil, temveč le najbolj neposredno povezana z vidikom žrtve in velikonočne skrivnosti.

Na 4. postno nedeljo dne 18. 3. 2007, na primer, o veselju sprave z Bogom beremo, da pot rešitve iz brezna zapuščenosti in zavoženega življenja »ni sad le človekovega napora. Mit o samoodrešenju se ponavlja vedno znova. Najsi gre za antični pelagijanizem in gnozo ali za novodobne nauke, ki človeka prepričujejo, da je dovolj, da se sam ozavešči in duhovno dvigne – vsi ti sicer lahko rečejo izgubljenemu sinu: ›Vsa čast, ker si se pobral, stisnil zobe in se iztrgal izgubljenosti‹ – a pozabljajo na očeta, ki je sina zagledal od daleč. /.../ Sprava, vrnitev v Očetovo hišo, je Očetov dar. Sprava je milost, ne dosežek. Je božje, ne človeško delo.« (Šimenc 2006/2007, 28–29)

V uvodu v 1. številko Oznanjevalca 2005/2006 beremo: »Vera ni morala, pač pa moralo utemeljuje, zato je v prid vzgoji, tudi pri oznanjevanju; resnica je vedno pred moralo. Ni resnica v službi morale, ampak je morala v službi resnice. Verska resnica je kerigma, to je veselo oznanilo božje ljubezni in odrešenja v Kristusu, morala pa je odgovor na božji klic.« (Valencič 2005/2006, 5) Za rojstvo device Marije – mali šmaren – dne 8. 9. 2005 o teološkem pomenu Jezusovega deviškega spočetja beremo: »Odrešenikov prihod ni odvisen od človeških odločitev, temveč od želje Boga, da bil med trpečimi, grešnimi človeškimi bitji v mesu. Izvir Jezusovega življenja je v Bogu. Rojen je povsem iz milosti, povsem iz oblube, iz božjega milostnega daru človeštvu. Prihaja iz globin božjega usmiljenja.« (Večko 2005/2006, 22) Na vse svete dne 1. 11. 2005 beremo, da so svetniki zdaj »oprani« in osvobojeni vseh omejenosti; tukaj niso bili brez greha. Svetništvo namreč ne pomeni popolnosti, brezgrešnosti in brezhibnosti. Svetništvo ni v prvi vrsti boj proti grehu in slabostim, ni v odpravljanju in odstranjevanju omejenosti na vseh naštetih področjih, temveč v življenju, ki je v polnosti in osmišljenosti, ustvarjalnosti, v čimbolj ustreznem odgovoru na znamenje časa, v delovanju v dobro drugim, sebi in občestvu. (Lah 2005/2006, 64) Na praznik brezmadežnega spočetja Device Marije beremo, da so morale biti v Stari zavezi brezmadežne daritvene živali. Tudi duhovniki niso smeli imeti telesnih hib. V pismu Efežanom pa svetost in brezmadežnost ne označujeta človekove telesne, moralne ali družbene neoporečnosti. To je dar Boga ljudstvu, ki je bilo mrtvo zaradi greha, pa obujeno zaradi daritve Jezusa Kri-

stusa. (Večko 2005/2006, 24) V uvodu za 3. adventno nedeljo dne 11. 12. 2005 beremo, kako veliko kristjanov misli, da je bistvo krščanske vere v tem, da kličejo Boga za Očeta ali da odpuščajo celo sovražnikom, vendar pa to nikakor ne drži: bistvo krščanstva je v življenjski povezanosti z Jezusom; šele ko je Kristus v kristjanu, je ta v moči njegovega Duha zmožen odpuščati sovražnikom ali klicati Boga za očeta. (Gnidovec 2005/2006, 27) Na veliko noč dne 16. 4. 2006 beremo o Jezusovi žrtvi, kako »celo Bog ni posegel, da bi ga rešil smrti. Toda prav ta Bog, ki ni posegel vmes, se je zanj zavzel tako, da ga je iztrgal iz smrti in ga je obudil«. Zaradi tega božjega dejanja – Jezusovega vstajenja – smemo upati, tudi v najbolj temnem dogajanju našega življenja, v umiranju in smrti.« (Lah 2005/2006, 56) Besedila močno poudarjajo božje delovanje in vlogo milosti pri odrešenju človeka.

O zastonjskosti božje ljubezni in o dinamiki odrešenja beremo na 4. velikonočno nedeljo dne 29. 4. 2007: »S tem, ko je Jezus umrl za nas, nam je razodel pravo podobo o Bogu. Podobo Boga, ki ne samo, da daje mnoge stvari, ampak daje tudi samega sebe, v celoti in brez zadržkov, brezpogojno. Podobo o Bogu, ki mu je mar za vsakogar izmed nas. Pa ne samo to! Jezus nas je s svojo smrtjo na križu odkupil. Apostol Pavel je zapisal: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo. Pisano je namreč: Preklet vsak, kdor visi na lesu« (Gal 3,13). Gospod je umrl namesto nas, da bi mi živeli. Tako nas je spravil s svojim Očetom. Zaradi njegove zvestobe smo odrešeni. /.../ Kakšen naj bo torej naš odgovor na ljubezen Dobrega pastirja? Kot je bilo rečeno, nam ni treba ničesar narediti, da bi nas Jezus ljubil. Njegova ljubezen je zastonjska in brezpogojna. Je pa razumljivo, da tisti, ki doživi to ljubezen, ne more držati križem rok. Šel bo na delo in se bo skupaj s sv. Ignacijem spraševal: »Gospod, ti si toliko naredil zame, kaj pa naj jaz storim zate?« In kaj bo Gospod rekel? Ljubi! »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vsem mišljenjem« in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (prim. Mt 22,37–39).« (Hočevar 2006/2007, 68–69) Besedilo je povsem v skladu s koncilskim gledanjem na odrešenje in na Kristusovo daritev.

Na praznik sv. Rešnjega telesa dne 7. 6. 2007 osnutki opominjajo: učenci so »poklicani, da preidejo od ekonomije posedovanja v oekonomijo daru. Prva proizvaja lakoto in smrt, druga poraja sitost in življenje ... Učenci ponujajo kruh, ki prihaja od Jezusa. Vsaka naša ljubezen in deljenje z drugimi ima svoj izvor v njem.« (Kržišnik 2006/2007, 17–18)

O tem, kako Kristus prinaša veselo oznanilo v različne kulture, beremo v osnutku za misijonsko nedeljo dne 21. 10. 2007: »Zato se lahko vprašamo, kaj bi bilo z našimi kulturami, če bi jih Kristus ne osvobodil. Človek bi bil še vedno igrača v slepi igri usode in bogov. Kristus je kulture rešil nasilja s tem, ker je v ljubezni prevzel žrtev nase. Ta veliki pomen, ki ga je imel za človeško kulturo evangelij, danes ugotavljajo in poudarjajo največji poznavalci kulture. To vlogo Kristusa in evangelija prikazuje tudi film Apokalipsa režiserja Mela Gibsona. Sporočilo filma je preprosto: religije brez Kristusa so krute in ne nehajo darovati ljudji! Kristus pa je darovanje prevzel nase in s svojo žrtvijo za človeka – enkrat za vselej – odpravil žrtvovanje človeka.« (Petkovšek 2006/2007, 52)

Ta in druga tu ne posebej izpostavljena besedila v Oznanjevalcu, ki poudarjajo koncilski pogled na žrtev, na žrtvovanje in na odrešenje in Kristusovo pashalno skrivnost, so bistveno bolj številna od poprej prikazanih besedil, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti.

4. Sklep

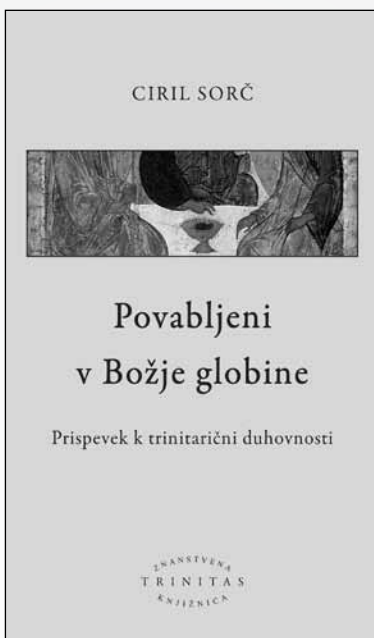
Središče vse odrešitvene zgodovine pa je Kristusova velikonočna skrivnost, ki naj bi po drugem vatikanskem koncilu navdihovala katehezo in homilijo ter vsak krščanski pouk. Prikazali smo zgodovinsko zameglitev pashalne skrivnosti: nauk o odrešenju, ki temelji na ideji nadomestne zadostitve, izhaja iz božjih lastnosti pravičnosti in usmiljenja in iz pojma greha kot neskončne žalitve božje časti. Zadostitev more dati le učlovečeni Bog, saj bi popolne zadostitve neskončnemu Bogu ne moglo dati nobeno zgolj ustvarjeno bitje. Zoževanje pojma odrešenja na moralno-juridično raven ima za posledico razumevanje, v katerem odrešenje postane le še zadostitev, ki jo človeštvo s Kristusovo žrtvijo daje razžaljenemu Bogu, ni pa ozdravljenje in nadnaravno dvignjenje ter pobožanstvenje padlega človeštva.

Drugi vatikanski koncil močno poudari pomembnost celovitega gledanja na odrešenje in na mesto pretežno moralno-juridičnega gledanja na greh in na odrešenje postavi govor velikonočni skrivnosti. Enake poudarke zasledimo v vseh pokoncilskih dokumentih vesoljne Cerkve, ki so povezani z oznanjevanjem in s homilijo: osvetlili smo predvsem Katekizem katoliške Cerkve in Homiletični direktorij. Tudi na Slovenskem neposredno po koncilu v teologiji zaznamo celovito gledanje na odrešenje in poudarjanje pashalne skrivnosti kot osrednje skrivnosti krščanstva.

V osrednjem delu smo raziskali, koliko je koncilski pogled na žrtev in na pashalno skrivnost, ki sta navzoči v teologiji, prodrli tudi v oznanjevanje, predvsem v homilijo na Slovenskem. Pregledali smo pridigarske osnutke, ki so izhajali kot revija Oznanjevalec v letih 2005–2015. Izpostavili in teološko ovrednotili smo besedila, v katerih prevladujejo žrtvovanjski in moralno-juridični poudarki, in tista, v katerih prevladujejo kerigmatični poudarki s celovitim pogledom na pashalno skrivnost. Analiza besedil je pokazala, da so besedila, ki poudarjajo koncilski pogled na žrtev, na žrtvovanje in na odrešenje in Kristusovo pashalno skrivnost, resda relativno redka, a bistveno bolj številna od besedil, ki nakazujejo občasno še navzoče moralistično prikazovanje odrešenja in le delno vstopajo v bogastvo velikonočne skrivnosti. O Kristusovi žrtvi in vstajenju ter odrešenju besedila eksplicitno ne govorijo pogosto, to pa se zdi izziv in velika priložnost za oznanjevanje, za katehezo in za homilijo v prihodnjih letih.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1997. *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Barth, Karl.** 1992. *Church Dogmatics. Zv. 4, The Doctrine of Reconciliation*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Erjavec, Primož.** 2006/2007. Bog predlaga zame-njave. *Oznanjevalec*, št. 5:9–11.
- Gnidovec, Tone.** 2005/2006. Gospodov Duh ustvarja Cerkev. *Oznanjevalec*, št. 2:27–29.
- Hočevnar, Ivan.** 2006/2007. Jezus dobri pastir. *Oznanjevalec*, št. 3:67–70.
- Ipavec, Maks.** 2005/2006. Mučenci – znamenja nasprotovanja za vse čase. *Oznanjevalec*, št. 2:52–54.
- Jungmann, Josef Andreas.** 1966. Konstitution über die heilige Liturgie: Einleitung und Kommentar. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zv.1, 9–109. Freiburg: Herder.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2015. *Homiletični direktorij*. Ljubljana: Družina.
- Kozar, Lojze.** 2007/2008. Poti božjega služabnika Daniela Halasa. *Oznanjevalec*, št. 3:26–29.
- Krajnc, Silvin.** 2008/2009. Kri zaveze, prelita za vse ljudi. *Oznanjevalec*, št. 3:21–23.
- Kržišnik, Alojzij.** 2006/2007. Evharištija – živi Bog v nas in med nami. *Oznanjevalec*, št. 4:17–19.
- Lah, Avguštin.** 2005/2006. Sveti živijo popolno občestvo z Bogom in z nami, ker ga gledajo, kakršen je. *Oznanjevalec*, št. 1:63–66.
- . 2005/2006. Jezusovo vstajenje vir upanja, smisla, življenja in veselja. *Oznanjevalec*, št. 3:54–57.
- Lukman, Franc Ksaver.** 1983. *Kristusovi pričevalci*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2006/2007. Pričevanje ali vsiljevanje? *Oznanjevalec*, št. 5:49–53.
- Poznič, Andrej.** 2005/2006. Jezus pozna naše misli. *Oznanjevalec*, št. 2:97–99.
- Slovenska škofovska konferenca.** 1993. *Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton.** 1967. »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva. *Bogoslovni vestnik* 27:31–53.
- Šimenc, Janez.** 2006/2007. Veselje sprave z Bogom. *Oznanjevalec*, št. 3:28–30.
- Turnšek, Marjan.** 2005/2006. Blaženi škof Anton Martin izpolnjuje očetovo voljo. *Oznanjevalec*, št. 1:33–38.
- Valenčič, Rafko.** 2005/2006. Pridigar pred ogledalom. *Oznanjevalec*, št. 1:5–9.
- . 2006/2007. Vezi, ki nikoli ne bodo prenehale. *Oznanjevalec*, št. 5:67–68.
- Večko, Snežna.** 2005/2006. Jezus je prišel od Boga po Mariji. *Oznanjevalec*, št. 1:20–22.
- . 2005/2006. V Marijinem brezmadežnem spočetju odkrivamo svojo poklicanost. *Oznanjevalec*, št. 2:23–26.
- Zupančič, Vlado.** 2007/2008. Gospod, tvoje vstajenje slavimo. *Oznanjevalec*, št. 2:84–86.



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**

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,405—415

UDK: 94(497.4)"1946"

272-9"1946"

Besedilo prejeto: 04/2016; sprejeto: 07/2016

*Mateja Čob Kladnik***Ozadje sodnega procesa proti Ivanu Jeriču in Jožefu Vojkoviču oktobra 1946¹**

Povzetek: Po koncu vojne je bilo več duhovnikov obsojenih na sodnih procesih proti članom in podpornikom ilegalnih skupin, med njimi Ivan Jerič in Jožef Vojkovič. Delovanje teh skupin je komunistična oblast s pomočjo Uprave državne varnosti povezala tudi s katoliško Cerkvijo. Jerič in Vojkovič sta bila obsojena na enem največjih in najpomembnejših sodnih procesov proti članom ilegalnih skupin, ki je potekal pred vojaškim sodiščem 4. armade v Mariboru na začetku oktobra 1946. Čeprav sta bila med trinajstimi obsojenimi dva duhovnika, je oblast proces označila kot proces proti »protiljudski duhovščini na čelu z Jeričem«. Na ta način je želela prikazati duhovnike kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin in s tem očrnuti katoliško vero in Cerkev kot institucijo. Jeriča je sodišče obsodilo na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljanskih pravic za dve leti. Vojkoviču, ki je bil na tem procesu obsojen že drugič, je sodišče izreklo kazen petnajst let odvzema prostosti s prisilnim delom in štiri leta izgube političnih in državljanskih pravic. O poteku sojenja in o višini izrečenih kazni so se dogovorili armadno vodstvo, Udba za Slovenijo in načelnik mariborske Udbe.

Ključne besede: Ivan Jerič, Jožef Vojkovič, odnos komunistične partije do katoliške Cerkve po koncu vojne, delovanje ilegalnih skupin, ukrepi Udbe, sodni proces pred vojaškim sodiščem 4. armade oktobra 1946

Abstract: Background of the Judicial Process Against Ivan Jerič and Jožef Vojkovič in October 1946

After the end of World War II many priests were condemned in judicial processes against members and supporters of illegal groups, among them Ivan Jerič and Jožef Vojkovič. The communist regime, assisted by the State Security Administration (Udba), linked the activities of these groups to the Catholic Church. Jerič and Vojkovič were condemned in one of the largest and most important judicial processes against members of illegal groups that was carried out befo-

¹ Prispevek je rezultat raziskovalnega programa Nasilje komunističnega totalitarizma v Sloveniji 1941–1990 (št. pogodbe 1000-16-2721), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

re the Military Tribunal of the 4th Army in Maribor in early October 1946. Although there were two priests among the thirteen accused, the regime characterized the trial as the »Process against the anti-people clergy headed by Jerič,« for it wanted to showcase priests as active collaborators of illegal groups and thus slander the Catholic faith and the Church as an institution. Jerič was sentenced by the tribunal to four years of deprivation of freedom with forced labor and two years of loss of political and civil rights. Vojkovič, who was condemned by this tribunal a second time, was sentenced to fifteen years of deprivation of freedom with forced labor and four years of loss of political and civil rights. The course of the proceedings and level of punishment were agreed upon by the army leadership, Udba in Slovenia and the chief of the Maribor unit of Udba.

Key words: Ivan Jerič, Jožef Vojkovič, communist party, Catholic Church, postwar period, illegal groups, Udba, judicial process, military tribunal

V prvih letih po koncu druge svetovne vojne so se v Sloveniji zvrstili številni politični in montirani sodni procesi proti dejanskim in domnevnim nasprotnikom komunistične oblasti. Na udaru je bila tudi katoliška Cerkev, po vojni edina organizirana sila zunaj Komunistične partije (KP) in kot njen glavni ideološki nasprotnik tudi njen »sovražnik številka ena« (Griesser Pečar 2005, 17; Griesser Pečar 2015). Sodišča so na teh procesih izrekala zelo visoke kazni. K temu je, poleg političnih direktiv, veliko prispevala tudi organizacija pravosodnega sistema. Ustavno sodišče Republike Slovenije je v eni od svojih odločitev zapisalo, da povojna sodišča niso bila samostojna in neodvisna, ampak so bila »orodje za izvajanje revolucije« in »podrejena upravnemu aparatu in monopolni komunistični partiji« (U-I-107/96). Pri organizaciji in izvedbi sodnih procesov je imela zelo pomembno vlogo Uprava državne varnosti (Udba),² saj je vodila kazensko preiskavo, tožilstvo se je v postopek vključilo šele, ko mu je Udba zadevo predala.

1. Ilegalno delovanje in katoliška Cerkev

Po koncu vojne je bilo obsojenih več duhovnikov na sodnih procesih proti članom in podpornikom ilegalnih skupin (Griesser Pečar 2005, 433–471). Med njimi je bil tudi Ivan Jerič (1891–1975), ki ga je Udba že leta 1945, ko je kot generalni vikar za Prekmurje podpisal pastirsko pismo, označila za »steber reakcionarne duhovščine v Prekmurju« (AS 1931, šk. 486, a. e. 238), in Jožef Vojkovič (1906–1964). Obsojena sta bila na začetku oktobra 1946 pred vojaškim sodiščem 4. armade v Mariboru, na največjem in najpomembnejšem sodnem procesu proti pripadnikom tako

² Oddelek za zaščito naroda (Ozna) je bil ustanovljen maja 1944. Po reorganizaciji marca 1946 sta nastali civilna Uprava državne varnosti (Udba) in vojaška Kontraobveščevalna služba. V tekstu uporabljamo naziv Udba tudi za delovanje te službe pred marcem 1946.

imenovanega Matjaževega gibanja.³ To je bilo eno od poimenovanj za delovanje ilegalnih skupin in organizacij, ki so nastale v Sloveniji med letoma 1945 in 1949 (Čoh 2010). Zanje zasledimo še druga poimenovanja, najpogostejši imeni sta bili *bande* in *tolpe*. Delovanje teh skupin je komunistična oblast povezovala s katoliško Cerkvijo, zato so jih v Sloveniji imenovali tudi *križarji* (nekateri člani skupin so nosili bele križe) in *vojska Kristusa Kralja*.

Po mnenju oblasti so bile ilegalne skupine »špijonske organizacije, diverzantske kriminalne banditske organizacije, ki jih pošiljajo razni hujskaški anglo-ameriški elementi iz inozemstva« v Jugoslavijo (AS 1589/III, šk. 3, a. e. 211). Njihov nastanek, organizacijo in delovanje je partija povezovala z delovanjem slovenske vojaške in politične emigracije, ki se je po odhodu iz Slovenije ob koncu vojne naselila v begunskih taboriščih v Avstriji in v Italiji. V teh taboriščih so začeli nastajati obveščevalni centri, ki so jih organizirali pripadniki vojaške emigracije. Oktobra 1945 je bil ustanovljen Glavni obveščevalni center (GOC) s sedežem v vojaškem begunskem taborišču St. Johann v Pongauu pri Salzburgu. Vodil ga je podpolkovnik jugoslovanske kraljeve vojske Andrej Glušič, ki velja za organizatorja in voditelja Matjaževega gibanja. Najpomembnejši cilj ilegalnih skupin je bil, zrušiti komunistični sistem v Jugoslaviji in omogočiti vrnitev kralja Petra II. Karađorđevića v domovino.

Komunistična oblast je delovanje ilegalnih skupin prikazovala kot široko organizirano politično, vojaško in versko gibanje. Kljub pozivom k rušenju komunističnega sistema in k spoštovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin o političnem programu z demokratično državno ureditvijo ne moremo govoriti. Člani ilegalnih skupin so bili večinoma oboroženi, vendar to ni bila velika ali organizirana vojska, kakor jo je načrtoval Glušič.⁴ Ilegalne skupine niso bile strogo vojaško organizirane, ampak je bilo to le ohlapno povezovanje posameznikov. Včasih se člani skupin, kakor jih je določila Udba, med seboj sploh niso poznali.

Oblast je z ilegalnim delovanjem povezovala tudi katoliško Cerkev. Njeno vlogo je član centralnega komiteja KPJ Edvard Kardelj leta 1948 opisal in jih označil kot »kontrarevolucionarne in izdajalske sile /.../ pod pokroviteljstvom in vodstvom reakcionarnega katoliškega klera /.../ in v nenehnem sodelovanju z raznimi imperialističnimi obveščevalnimi službami«, ki so želele obnoviti delovanje četniških, ustaških in domobranskih skupin. Posebej je poudaril, da je te »poskuse izdatno podpirala cerkev, visoki kler, predvsem pa katoliška cerkev in večina katoliškega klera, ki je s tem samo nadaljeval svojo izdajalsko vlogo izza vojnih časov. /.../ Pred-

³ Vojkovič je bil na tem procesu obsojen že drugič. Prvič je bil pred sodiščem julija 1946, ko je bil obsojen, da ni prijavil Jožefa Korena in Miloša Glišiča, ko sta prišla iz Avstrije, in njunega protidržavnega delovanja ter da je dal zatočišče in hrano dezertjerju Francu Donšu in mu svetoval pobeg v Avstrijo. Obsojen je bil na štiri leta odvzema prostosti in na pet let izgube državljskih pravic. Leta 2002 je bila sodba na podlagi zahteve za obnovo postopka razveljavljena (PAM 0725, K 204/46).

⁴ Konec leta 1945 je sestavil tri dokumente kot podlago za delovanje ilegalnih skupin. V Tehnični instrukciji je izdelal načrt upravne razdelitve slovenskega ozemlja in določil organizacijo vojaških operativnih enot in cilje njihovega delovanja. V letaku Slovenci in Slovenke! je pozval k uporabi proti komunističnemu okupatorju in zagovarjal spoštovanje temeljnih človekovih pravic in svoboščin. V Uputu za rad obavještajne službe je določil, kako in katere informacije naj zbirajo obveščevalci.

stavniki cerkve in klera tudi aktivno sodelujejo v organiziranju diverzij in špijonaže v prid tujim imperialističnim silam.« (V. kongres 1948, 318; 322)

Kljub takšnemu pojmovanju vloge duhovnikov v ilegalnem delovanju je bila edina skupina, za katero je Udba trdila, da je nastala na verski podlagi, Markojeva ilegalna skupina v lendavskem okraju. V dokumentih Udbe namreč zasledimo ugotovitev, da skupina »izkorišča verska čustva v svoje banditske in monarhistične ideje« oziroma da za svoje delovanje izkorišča vero (AS 1931, šk. 485, a. e. 116). To trditev je Udba utemeljevala z dvema dejstvoma: brat voditelja skupine Štefana Kreslina, Martin Kreslin, je bil duhovnik, pobudnik ustanovitve skupine Franc Markoja pa je tesno sodeloval z Jeričem in naj bi celo deloval po njegovih navodilih (AS 1931, šk. 491, a. e. 442). Tega ni mogoče potrditi.

S prvimi nastopi ilegalnega delovanja je začela Udba organizirati boj proti ilegalnim skupinam. Tako je že leta 1945 obstajal *referat za bande*, ki je v sodelovanju z referatom za kler spremljal tudi duhovnike. Njihovo vlogo med »oboroženimi bandami« v letu 1945 je ocenjeval takole: »Pri propagandi med ljudstvom proti obstoječi oblasti so zelo agilni nekateri duhovniki. /.../ Pri svojem propagandnem delu imajo to prednost, da izrabljajo pri kmečkem ljudstvu vero v svoje propagandistične namene. Ti duhovniki stalno prirejajo po bolj oddaljenih vaseh razne sestanke v protidržavnem smislu. Pri tem jim nudijo pomoč nekateri samostani, od koder ni izključeno, da prihaja pismena propaganda.« (AS 1931, A–10–1, Poročilo 1945)

Oba referata sta sodelovala tudi pozneje. Iz poročila referata za kler za leto 1947 je mogoče ugotoviti, da jima je uspelo pridobiti »material o sodelovanju duhovščine z bandami na Štajerskem, kar smo v glavnem izkoristili za vrbovke na širši osnovi aretacij duhovnikov na Štajerskem ter le delno stavili duhovnike pred sodišče, v kolikor je bilo to potrebno za razkrinkavanje duhovščine in izboljšanje politične situacije prizadetih okrajev«. Iz omenjenega poročila tudi izhaja, da naj bi duhovniki »v gotovih primerih pričeli s špijonažo«. Domnevno povezovanje duhovnikov z ilegalnimi skupinami na Štajerskem in z obveščevalnimi centri v Avstriji in številni sodni procesi proti duhovnikom in rednikom so po mnenju Udbe »pokazali široko sodelovanje duhovščine z domačo in tujo reakcijo kot nadaljevanje Rožmanove linije med okupacijo ter pastirskega pisma jugoslov. škofov v l. 1945« (AS 1931, A–10–3, Poročilo 1947).

2. »Jeričeva organizacija«

Jeriča in Vojkoviča je Udba spremljala v zvezi z delovanjem tako imenovane Jeričeve organizacije in Tajne antikomunistične organizacije v Prekmurju. Zabeležila je njune stike s šefom lipniškega obveščevalnega centra, četniškim majorjem Milošem Glišičem - Zlatiborom, ki je prišel v Prekmurje januarja 1946 s kurirjem Jožefom Korenom, drugače Vojkovičevim sorodnikom. Njuna naloga je bila, da začneta organizirati obveščevalne centre v domovini, ki bi GOC redno dostavljali po-

ročila o stanju v državi. Na podlagi ohranjenih dokumentov Udbe je mogoče ugotoviti, da sta najprej vzpostavila stik z nekdanjim Korenovim sošolcem, murskosoboškimi gimnazijcem Francem Bakanom. Nato je Glišič prek Korena vzpostavil stik še z murskosoboškim župnikom Vojkovičem. Bakan in Vojkovič naj bi prevzela vodstvo prvega obveščevalnega centra, ustanovljenega v Sloveniji, s šifro OCUD 1. Glišič je Vojkoviču dal navodila za delo in Uput za rad obavještajne službe (AS 1931, šk. 486, a. e. 230, 238; šk. 490, a. e. 402, 403). Vojkovič je o srečanju z Glišičem in s Korenom pričal na zaslišanjih pri Udbi pred prvim procesom, maja 1946: Glišič mu je povedal, da prihajata iz Avstrije, da ju pošilja kraljevi komite⁵ z nalogo, izvedeti, kakšen je politični položaj v Jugoslaviji in vzpostaviti zveze z generalom Dražem Mihailovičem. Glišič je Vojkoviča prosil, naj pošilja obveščevalna poročila Bakanu, vendar se nista nikoli srečala (PAM 0725, K 204/46).

Udba je kot eno najpomembnejših oseb v zvezi s tako imenovano Jeričevo organizacijo spremljala Štefana Horvata - Ratimirja iz Murske Sobote, ki naj bi bil po nekaterih podatkih njen sodelavec (Griesser Pečar 2005, 449). Sredi leta 1945 je šel ilegalno čez jugoslovansko-avstrijsko mejo, vzpostavil stik z Glušičem in postal član GOC. Njegova najpomembnejša naloga je bila, vzdrževati zveze med GOC in tako imenovanim prekmurskim podokrožjem kot terensko organizacijo Matjaževega gibanja (AS 1931, šk. 490, a. e. 417).

Horvat je sodeloval s kurirjema Jožefom Hegedešem in Miškom Mikolom. Dal jima je nalogo, da za Matjaževo gibanje agitirata med duhovniki. Večkrat je prihajal iz Avstrije v Prekmurje in se sestajal z Vojkovičem ter mu prinašal propagandno gradivo. Spomladi 1946 je Horvat obiskal svojega soimenjaka Štefana Horvata iz Ivancev in ga poslal s posebnim pismom k Jeriču v Turnišče. V pismu je Jeriča spraševal, koga predlaga za predsednika in tajnika tako imenovanega prekmurskega podokrožja. Po podatkih Udbe je Jerič za predsednika predlagal študenta medicine Štefana Berdena iz Bogojine, za tajnika pa Ivana Mujdrica iz Bratoncev. Glušič je sledil temu predlogu in za oba poslal posebni izkaznici. V Slovenijo sta ju prinesla omenjena kurirja in ju izročila Jeriču, ki ju je po posestniku Matiju Puhanu iz Bogojine dostavil naslovnikoma (AS 1931, šk. 486, a. e. 221, 228, 238).

Horvat je spomladi 1946 navezal stik še z nekim drugim duhovnikom, z Jožefom Haukom⁶ iz Bogojine, in mu izročil propagandno gradivo. Dokumenti Udbe kažejo, da se je Hauko večkrat sestal z Jeričem. Pogovarjala sta se o ukrepih nove oblasti, predvsem o agrarni reformi in o nacionalizaciji cerkvene posesti, in o odnosu Cerkev do Matjaževega gibanja v Prekmurju. Sklenila naj bi, da se Cerkev ne bo neposredno vezala na ilegalno delovanje, da pa naj duhovniki oblast prikazujejo kot

⁵ Nacionalni komite Kraljevine Jugoslavije je bil ustanovljen konec maja ali na začetku junija 1945 v Salzburgu. Njegova naloga je bila, skrbeti za izboljšanje socialnega položaja jugoslovanskih beguncev v Avstriji.

⁶ Duhovnik Jožef Hauko je bil obsojen pred okrožnim sodiščem v Mariboru na začetku oktobra 1946 na deset let odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljskih pravic za tri leta, ker naj bi sodeloval v »veleizdajalski monarhistični organizaciji v Prekmurju«, sprejel kurirja Štefana Horvata - Ratimirja in sodeloval z Jeričem. Septembra 1950 mu je bila kazen znižana na šest let odvzema prostosti, oktobra 1950 pa je bil pogojno izpuščen. Na podlagi zahteve za varstvo zakonitosti je mariborsko okrožno sodišče decembra 2011 obtožbo zavrnilo (PAM 0725, Ko 290/46).

ateistično, sovražno Cerкви in protiljudsko. Obtožnica je pozneje Jeriču očitala, da je takšno stališče posredoval svojim duhovnikom, ki naj bi v tem duhu delovali po njegovih navodilih (AS 1931, šk. 486, a. e. 221, 228, 238).

Udba je sredi junija 1946 v okolici Maribora zajela člana graškega obveščevalnega centra, podporočnika Miodraga Mihajlovića - Buleta. Pri njem je našla navodila in šifre za radijsko zvezo z GOC. Ker je bil aretiran tajno, ga je pridobila za sodelovanje in v njegovem imenu vzpostavila zvezo z GOC. V enem od telegramov, ki ga je konec julija 1946 iz GOC prejela mariborska Udba, je Glušič dal navodilo, naj Jerič vzpostavi zvezo z mariborskim duhovnikom Francem Hrasteljem, ki naj bi postal član mariborskega okrožnega odbora Matjaževega gibanja. Na podlagi tega in s pomočjo Mihajlovića, ki ga je Udba v spremstvu svojega agenta Petra poslala do Jeriča, je bilo do sredine avgusta 1946 aretiranih okoli dvajset ljudi, domnevnih članov tako imenovane Jeričeve organizacije in podpornikov ilegalnega delovanja v Prekmurju. Med njimi so bili tudi trije duhovniki – Jerič, Vojkovič in Hauko (AS 1931, šk. 486, a. e. 223, 238, 239).

Jerič se je pozneje spominjal, da mu je poslala oblast beltinskega dimnikarja Otokarja Erjavca. Ta človek je trdil, da ima težave z oblastjo, ki da mu hoče odvzeti obrt, ker je med vojno gostil madžarske oficirje na lovskih večerih. Jeriča je spraševal, ali mu je kaj znanega o »kraljevi vojski v Avstriji« in ali naj se ji pridruži. Jerič je zanikal, da bi kaj vedel o omenjeni vojski, in ga je odločno odslovil; takoj je vedel, »da je bil poslan«. Naslednji dan je prišla k Jeriču Erjavčeva žena s pismom, v katerem ga je Erjavec ponovno prosil, naj mu svetuje, kaj naj naredi. Tudi njo je Jerič takoj odslovil (Jerič 2000, 248; 249).

Čez nekaj tednov je prinesel Jeriču neki fant novo pismo. Ker se mu je zdelo sumljivo, ga ni sprejel. Takšna pisma je dobival skoraj vsak mesec, dokler maja 1946 ni odprl pisma, ki ga je prinesla usmiljenka sestra Pepika Titan. Jerič je bil prepričan, da prinaša vabilo na konferenco jugoslovanskih škofov v Zagrebu. Zato je odprl kuverto in takoj ugotovil, da vsebina ni namenjena njemu. V pismu so bile izkaznice za Berdena, Mujdrica, Puhana in Štefana Horvata iz Ivancev. Zato je usmiljenko vprašal, ali ima stike z emigranti v Avstriji. Ko je pritrdila, ji je Jerič naročil, naj jim sporoči, da je »vsako hujskanje v Jugoslaviji in vsako pošiljanje pisem preko meje zelo nevarno. S tem samo svoje zanesljive ljudi pehajo v nesrečo in ječe.« (Jerič 2000, 249)

3. Aretacija in preiskovalni zapor

V Turnišču je bil na veliki šmaren 1946 romarski shod in takrat je Jeriču neki moški prišepnil, da bo kmalu aretiran (Jerič 2000, 250). Za njegovo aretacijo je bil zadolžen oficir Udbe Zdenko Zavadlav, ki se je z murskosoboškimi pooblaščenecem pripeljal v Turnišče. Tam sta ugotovila, da je Jerič na duhovnih vajah pri jezuitih v Ljubljani. Zato je Zavadlav poklical nekdanjega načelnika mariborske Udbe, Egona Conradija, naj aretira Jeriča (Zavadlav 1994, 82). To se je zgodilo dne 20. avgusta

1946. V avtu ju je pričakal načelnik mariborske Udbe, Vlado Majhen. Najprej sta Jeriča odpeljala v zapore ljubljanske Udbe, ponoči pa v zapore mariborskega okrožnega sodišča. Vojak, ki je tam prepoznal Jeriča, mu je povedal, da so tisti dan pripeljali v zapor več ljudi iz Prekmurja in da bo domačim sporočil, kje je. V zaporu ga je obiskal Majhen in mu z nekaterimi ugodnostmi olajšal bivanje (PAM 0725, Ko 290/46; Jerič 2000, 250).

Aretacije treh duhovnikov so povzročile veliko ogorčenje med prebivalci Prekmurja. Zato so lokalne oblasti v sodelovanju z Udbo organizirale shod v Turnišču. Domačin in pisatelj Miško Kranjec je bil zadolžen za pomiritev ljudi.⁷ Jezna množica je kljub večjemu številu pripadnikov Udbe in ljudske milice Kranjcu preprečila govor, prevrnila njegov avto, pisatelj pa je moral bežati čez polja. Zaradi izgrediv je Udba aretirala okoli trideset Prekmurcev in jih odpeljala v mariborski zapor. Jeriča je prisilila, da jih je nagovoril in pomiril. Svoj govor je končal z besedami: »Pred Bogom nisem kriv, mogoče pa pred cesarjem!« Potem so bili aretirani izpuščenji, saj »celega Prekmurja pač ni bilo mogoče obsoditi in zapreti« (Zavadlav 1994, 83; 84).

V zaporu je Jerič izvedel, da so ga zaprli zaradi pisma, ki mu ga je prinesla usmiljenka. Zaslisevalec mu je povedal, da so mu želeli podtakniti še hujše stvari, a jim ni uspelo, ker je Jerič vse odslovil. Srečal je tudi obsojenega bogojinskega duhovnika Hauka, ki bi Jeriča skoraj zelo obremenil. Hauko je namreč na zaslišanjih konec avgusta 1946 podpisal zapisnik, v katerega so zasliševalci zapisali, da je Jerič Hauka hujskal proti novi oblasti in da mu je govoril, kako bo komunistične oblasti kmalu konec (Jerič 2000, 251). Tako je na vprašanje zasliševalca, kaj se je pogovarjal z Jeričem, ko mu je povedal, da ga je obiskal Horvat, Hauko med drugim povedal: »Povedal sem mu vse, kar je pri meni govoril Ratomir. Kaj je dekan Jerič odgovoril, se točno ne spominjam. Spominjam pa se, da je delo, ki ga je opravljal Ratomir po nalogu kraljevega komiteta, odobral. Pozneje sem bil še večkrat pri dekanu Jeriču, z njim sva vedno govorila tudi o beli gardi in sem mu jaz poročal, kako se stvari razvijajo na terenu v okolici Bogojine.« (PAM 0725, Ko 290/46) Zato je Jerič zahteval soočenje s Haukom; takrat je Hauko izjavil, da je bil pri Jeriču dvakrat: prvič sta govorila o agrarni reformi, drugič pa o napovedi davka. Ko ga je zasliševalec vprašal, zakaj je podpisal priznanje, je Hauko odgovoril: »To ste vi napisali in ne da bi mi dali prebrati, ste mi veleli, naj podpišem.« Jerič je zahteval, naj se v zapisnik zapiše, da je Hauko preklical izjavo (Jerič 2000, 251; 252).

Jeriča je zasliševal tudi Zavadlav. Spominjal se je, da Jerič ni zanikal svojih stikov z Mihajlovičem in z agentom Udbe Petrom, prav tako ne Glišičevega obiska. Nasprotno pa je odločno zanikal kakršnokoli sodelovanje z Matjaževim gibanjem. Priznal je, da je prejemal novice o Matjaževi vojski in vse, kar so prinašali kurirji iz Avstrije. Povedal je tudi, da kot duhovnik »ni mogel prijaviti ne Glišiča ne kakšnega drugega snubca za Matjaževo gibanje«. Zavadlav je bil prepričljiv zasliševalec

⁷ Jerič piše drugače: v nedeljo po njegovi aretaciji je prišel v Turnišče Vojkovičev sošolec in partizanski duhovnik Jože Lampret. Tam je maševal in v nagovoru trdil, da je Jerič zločinec, to pa je močno razburilo navzoče (Jerič 2000, 254).

in Jerič je podpisal priznanje z vsemi obtožbami, resničnimi in namišljenimi: »Če nekaj ne ›prizna‹ in podpiše meni na miren način, mu bodo dali pač drugega zasliševalca, kakšne metode bo ta uporabljal, in kaj bo potem ›priznak, mu ne morem povedati.« (Zavadlav 1994, 86)

Vojkoviča je Udba zaprla dne 8. maja 1946. Ponoči je preiskala župnišče in stanovanje. Ko se je hotel posloviti od staršev, ga je eden od udbovcev »s puško tako silovito po glavi, da je kar skupaj zlezal« (Griesser Pečar 2005, 448). Podobno kakor na prvem procesu julija 1946, ga je obtožnica bremenila, da je imel stike z agenti tuje vohunske službe in da je konec januarja 1946 na domu sprejel Glišiča in Korena. Izročila naj bi mu navodila za delo obveščevalne službe in ga postavila za šefa obveščevalnega centra v domovini. Vojaški tožilec ga je obtožil tudi sodelovanja z »agentom veleizdajalske skupine v tujini«, Štefanom Horvatom – Rati-mirjem, in da je s širjenjem neresničnih vesti blatil ljudsko oblast in njene predstavnike. Obtožnica ga je bremenila še, da je septembra 1945 poslal Štefana Horvata v Zagreb h kardinalu Stepincu s prošnjo, naj mu na angleškem ali ameriškem konzulatu priskrbi potni list za potovanje v Avstrijo (AS 1931, šk. 486, a. e. 238).

Z Vojkovičem so v preiskovalnem zaporu ravnali precej slabše kakor z Jeričem: »Preiskovalci so ga močno pretepali, mu grozili s smrtjo in je potem zaradi mučenja bil primoran podpisati in priznati vse, kar so pač zasliševalci želeli.« V zaporu je večkrat izgubil zavest, zaprt je bil tudi v samici, kjer je moral sedeti na tleh, na glavo pa mu je kapljala voda. Bil je apatičen in nekaj dni sploh ni jedel (Griesser Pečar 2005, 449). O tem priča tudi izjava, ki jo je napisal v zaporu sredi avgusta 1946. Izraža njegovo izjemno stisko, strah in nemoč. Zasliševalci so ga popolnoma zlomili, saj je bil pripravljen marsikaj priznati: »Pišem svojo izpoved. Sem izdajalec. Nisem povedal po pravici, ko je bil Glišič in Koren pri meni pri sestanku, in tudi ne, ko sem bil zaslišan, da naj bom za obveščevalca. To sem tajil in prosim, da se mi oprusti. /.../ Tajil sem ravno to, da naj bi bil jaz zbiral podatke za kraljevi komitet. Zbiral jih nisem, le dal sem tu in tam kak nasvet. /.../ Lepo prosim odpuščanja. Priznam svojo krivdo in tudi obžalujem. Bodite usmiljeni. /.../ Zato vas prosim za vse, kar sem naredil, odpuščanja in tako bom povedal vse, samo malo naj se umirim. Lepo prosim, bom napisal vse natančno in tako razložil, ker sem popolnoma nekako zmešan. Imam namen popraviti krivdo, ki sem jo naredil. Dajte mi papir in jasno sliko.« (AS 1931, šk. 486, a. e. 230)

4. Proces pred vojaškim sodiščem 4. armade

Predlog za obtožbo je napisala pravna služba Udbe, obtožnico pa je sestavil vojaški tožilec dr. Viktor Damjan. Prijava Udbe je bila dejansko že obtožnica in sestavljena tako, da je bil del krivde dokazan že na procesih proti podpornikom in sodelavcem obtoženih, ki so potekali predtem. Vojaško sodišče je obtožnici dodalo »križarske vohunske in vojaške dejavnosti« (Zavadlav 1994, 88; 91).

Proces je potekal pred vojaškim sodiščem 4. armade,⁸ ki je obtoženim sodilo na podlagi Zakona o kaznivih dejanjih zoper ljudstvo in državo. Razprava je bila javna, začela se je dne 7. oktobra 1946 v veliki sodni dvorani v Mariboru. Sodnemu senatu je predsedoval kapetan Avgust Bračič, kot sodnika pa sta sodelovala major Janko Vincenc in kapetan Rudi Barovič. Odločitev Udbe, da bo proces potekal pred vojaškim sodiščem, je Zavadlav pojasnil takole: »Tako bo zadeva resnejša za javnost, za nas pa izvedba lažja. Z vojaki se da bolj dogovoriti!« Tudi Maribor ni bil izbran naključno, ampak zaradi »javnega prikaza zločinske dejavnosti križarjev in duhovščine, pa tudi zaradi zastraševanja še preostalih pripadnikov Matjaževega gibanja na svobodi« (88; 91). Takrat je namreč v mariborskem okrožju delovalo največ ilegalnih skupin.

Občinstvo so predtem skrbno izbrali in preverili krajevni partijski aktivisti, od vsakega obtoženega pa je smel biti na razpravi navzoč le po en sorodnik. Pripadniki Udbe, ki so zasliševali obtožene, so morali sedeti v prvi vrsti. Navzoči so bili tudi predstavniki pravne službe mariborske Udbe in predstavniki Udbe za Slovenijo: »Nikoli si nisem mislil, da je proces nekaj cirkusu podobnega. Priprave so prav take, samo šotora se ne postavlja,« se je dogajanja spominjal Zavadlav (92).

O poteku procesa in o višini izrečenih kazni so se pred procesom dogovorili Udba za Slovenijo, načelnik okrožne Udbe v Mariboru Vlado Kadunc in armadno vodstvo. Vojkoviču so namenili visoko kazen, Jeriču pa ne, saj »nima niti malo dokazljivega nobenega sodelovanja za križarje«. Udba se je tudi bala, da bi visoka kazen ponovno razburila prebivalce Prekmurja. Obtožene so pripravili na razpravo (91).

Jerič se je spominjal, da so domači neuspešno iskali zagovornika zanj. Zato je njemu in Vojkoviču zagovornika določilo sodišče po uradni dolžnosti, in to upokojenega mariborskega odvetnika dr. Antona Žnideršiča. Pred procesom so Jeriču omogočili petminutni pogovor z odvetnikom, v navzočnosti nekega častnika. Jerič je Žnideršiča opozoril, da je Hauko preklical izjavo, ki ga je bremenila. Na obtožnico, ki jo je Jerič dobil pred procesom, je napisal svoj zagovor, vendar so mu jo dan pred razpravo spet vzeli. Neki paznik je Jeriču v zaporu posredoval sporočilo, naj na razpravi govori samo o tem, kar ga bodo vprašali. Jerič se je tega držal. (Jerič 2000, 252) Vojkovič je na razpravi izjavil, kako ni vedel, da je dajanje poročil o vojaškem, gospodarskem in političnem položaju špijonaža. Priznal je, da ga je obiskal Glišič in da je dobil letak Slovenci in Slovenke!, in zanikal, da bi bil vodja obveščevalnega centra. Oba duhovnika je s svojim pričanjem precej obremenil Mihajlovič (AS 1931, šk. 486, a. e. 239; Zavadlav 1994, 93).

Razprava je trajala več dni, sodišče je sodbo razglasilo dne 11. oktobra 1946. Vojkoviča je obsodilo na petnajst let odvzema prostosti s prisilnim delom in na

⁸ Na procesu so bili obsojeni še Miodrag Mihajlovič, Jožef Škamlijič, Bedo Lovrenc, Ivan Mujdrica, inženir Otmar Podlesnik, inženir Arno Džien Džiel, Franc Voglar, Jožef Hegedeš, Franc Kozar, Štefan Horvat in Matija Puhan. Proces je pomenil obsodbo Matjaževega gibanja kot takšnega: Mihajlovič je bil obsojen kot predstavnik emigracije v Avstriji in član GOC, Škamlijič in Lovrenc kot voditelja dveh takrat največjih ilegalnih skupin na Štajerskem, s tako imenovano Jeričevo organizacijo pa sta bili pred sodišče postavljeni »protiljudska« duhovščina in katoliška Cerkev.

štiri leta izgube političnih in državljanskih pravic, Jeriča pa na štiri leta odvzema prostosti s prisilnim delom in na izgubo političnih in državljanskih pravic za dve leti. Čeprav je bil Jerič šele četrti obtoženec in kljub temu da je bil poleg njega na procesu obsojen le še en duhovnik, je oblast proces označila kot proces proti »protiljudski duhovščini na čelu z Jeričem« (Zavadlav 1994, 92; LP, 12. 10. 1946).

Med procesom je v časnikih potekala ostra in neusmiljena propaganda proti obtoženim, kakor kažejo že naslovi člankov: Razprava v Mariboru je razkrila, kako protiljudski duhovniki pretkano in zločinsko izrabljajo vero za boj proti ljudstvu (LP, 6. 10. 1946) ali Obtoženi Jerič je priznal, da je bil vodja protidržavne organizacije (LP, 9. 10. 1946). *Ljudska pravica* je poročala, da so prihajale med razpravo na sodišče »resolucije, v katerih delavci, kmetje, žene in mladina na sindikalnih in množičnih sestankih izražajo obsodbo razdiralnega dela protiljudske klike na čelu z Jeričem ter zahtevajo najstrožjo kazen«.

Po končanem procesu sta bila Jerič in Vojkovič premeščena v Ljubljano. Ker se je tožilec pritožil glede njune kazni, sta bila zaprta v posebni sobi, s še dvema duhovnikoma. Izpostavljeni so bili hudemu mrazu, sobo so ogreli le okoli božiča. Ko je sodba postala pravnomočna, so ju preselili k preostalim duhovnikom (Jerič 2000, 254; 255).

Jeričevo zdravstveno stanje – imel je sladkorno bolezen – se je v ljubljanskih zaporih močno poslabšalo. Po Conradijevem posredovanju so mu izboljšali razmere za bivanje in izboljšalo se je tudi njegovo zdravje. V zaporu je moral podpisati izjavo, da se odpoveduje turniški župniji. Kmalu zatem je bil premeščen v mariborsko kaznilnico, kjer so ga, preden je bil dne 20. avgusta 1950 izpuščen, premestili v izolacijo: v posebni celici je bil zaprt sam, sam je hodil na sprehode na dvorišče, pri tem pa je moral imeti roke na hrbtu in gledati v tla. Namen izolacije je bil, da ga psihično uničijo, vendar se to ni zgodilo. Medtem mu je turniška zadruga odvzela ves inventar: »Župnik se je odpovedal župniji, zato mu ne bo več treba gospodarskega inventarja.« Začasno se je naselil pri bratu, župniku na Kobilju. Ves čas je imel težave z oblastjo, saj ni želel vstopiti v CMD (256–263).

Vojkoviču je bila leta 1953 kazen znižana na deset let, pogojno je bil izpuščen dne 21. novembra 1954. Iz zapora je prišel kot srčni bolnik, saj je moral po več ur stati na vročem soncu brez vode in je zato zbolel. Umril je dne 10. julija 1964 za posledicami infarkta (Griesser Pečar 2005, 449; 452).

5. Sklep

Komunistična oblast je po koncu vojne obravnavala katoliško Cerkev kot edinega organiziranega ideološkega nasprotnika. Med drugim je duhovnike prikazovala kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin in njihovo delovanje označila kot versko gibanje, ki si prizadeva zrušiti komunistični sistem. Temu na podlagi pregledanih dokumentov ne moremo pritrditi. Zato sklepamo, da je želela oblast prikazati duhovnike kot aktivne sodelavce ilegalnih skupin, da bi kompromitirala katoliško vero in Cer-

kev kot institucijo. Eno od sredstev za doseg tega cilja so bili sodni procesi, kakršen je bil proces pred vojaškim sodiščem 4. armade oktobra 1946, na katerem sta bila duhovnika Ivan Jerič in Jožef Vojkovič obsojena kot glavna pobudnika ilegalnega delovanja v Prekmurju. Dogajanje pred aretacijo obeh duhovnikov, ukrepi Udbe, ki ju je obremenila s podtikanjem dokazov, ravnanje z duhovnikoma v zaporu, priprave na izvedbo procesa in njegov potek kažejo, da je bil sodni proces montiran in da se je zgodil na podlagi političnih direktiv.

Kratice

- AS** – Arhiv Republike Slovenije.
GOC – Glavni obveščevalni center.
KP(J) – Komunistična partija (Jugoslavije).
LP – *Ljudska pravica*.
PAM – Pokrajinski arhiv Maribor.
Udba – Uprava državne varnosti.

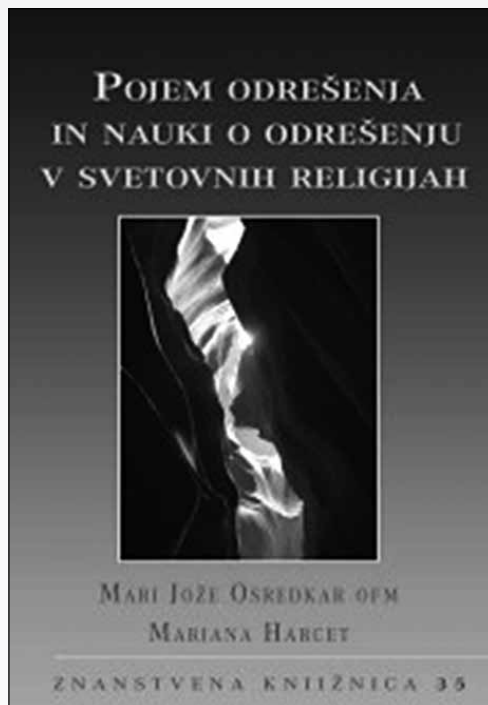
Reference

Arhivski in drugi viri

- AS 1589/III**, Centralni komite ZKS, šk. 3.
AS 1931, Bande, šk. 485, 486, 490, 491.
AS 1931, Letna poročila RSNZ (A–10–1, Poročilo 1945; A–10–3, Poročilo 1947).
PAM 0725, Okrožno sodišče Maribor (K 204/46; Ko 290/46).
Uradni list RS, U-I-107/96, 1/97, 41/97.

Druge reference

- Čoh, Mateja**. 2010. »Za svobodo, kralja in domovino«: *Ilegalne skupine v Sloveniji med letoma 1945 in 1952*. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.
- Griesser Pečar, Tamara**. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:569–579.
- Jerič, Ivan**. 2000. *Moji spomini*. Murska Sobota: Zavod sv. Miklavža.
- Ljudska pravica**. 1934–1959. Lendava: M. Kranjec (6. 10. 1946; 9. 10. 1946; 12. 10. 1946).
- Zavadlav, Zdenko**. 1994. *Križarji: Matjaževa vojska na Slovenskem*. Ljubljana: Založba Horvat MgM.
- V. kongres Komunistične partije Jugoslavije**. 1948. Ljubljana: Cankarjeva založba.



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 76 (2016) 2,417—431
 UDK: 27-472
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 04/2016

Angelina Gašpar and Jadranka Garmaž

The Corpus-based Study on the Impact of Religious Education on the Humanization of Man and Development of Religious Competence

Abstract: Religious Education (RE) promotes basic human and Christian values important for personal moral development and well-being. It has the capacity to inspire and encourage an individual to reach faith maturity through cognition, commitment and behaviour. RE provides, fosters and expands both human and Christian religious experience as a source of knowledge about the world. It educates consciousness, an innate drive of an individual to search and move toward a sense of wholeness or contact with the sacred or transcendent such as prayer or meditation. It fosters healthy spirituality that engenders individuals' virtues such as compassion, respect and concern for the others, truth, sense of justice, love, faith and hope. This paper explores whether and how selected official documents of the Church, the European documents referring to RE and Croatian national curricula reflect and endorse these arguments. The hypothesis of a positive impact of RE on the humanization of man is verified through religious-pedagogical, theological and corpus-based approaches to terminology extraction using WordSmith Tools 5.0. A detailed linguistic, statistical and religious-pedagogical analyses are provided.

Key words: religious education, humanizing effect, domain-specific corpus, key terminology, human, religious competence, interdisciplinary approach, national curriculum

Povzetek: **Korpusno utemeljeno proučevanje učinka verske vzgoje na humanizacijo človeka in razvoj verske kompetence**

Verska vzgoja pospešuje osnovne človeške in krščanske vrednote, ki so pomembne za osebni moralni razvoj in dobrobit. Zmožna je navdihovati in spodbujati posameznike, da dosežejo versko zrelost preko spoznanja, zavzetosti in vedënja. Verska vzgoja omogoča, pospešuje in širi človeško in krščansko versko izkušnjo kot vir znanja o svetu. Oblikuje zavest, to notranjo potrebo posameznika, da išče in se giblje proti občutku celovitosti ali stiku s svetim oziroma presežnim, kot sta molitev ali meditacija. Krepi zdravo duhovnost, ki posameznikom vceplja kreposti kot na primer sočutje, spoštovanje in skrb za druge, resnica, zavest pravičnosti, ljubezen, vera in upanje. Članek raziskuje v kakšni meri in na kakšen način izbrani uradni cerkveni dokumenti, dokumenti o verski

vzgoji na evropski ravni in hrvaški učni načrti verske vzgoje izražajo in potrjujejo te trditve. Hipoteza o pozitivnem učinku verske vzgoje na humanizacijo človeka se preverja na podlagi versko-pedagoških, teoloških in korpusno utemeljenih pristopov k ekstrakciji terminologije s pomočjo programa WordSmith Tools 5.0. Priložene so podrobne lingvistične, statistične in versko-pedagoške analize.

Ključne besede: verska vzgoja, humanizirajoči učinek, domensko specifičen korpus, ključna terminologija, človek, religiozna kompetenca, interdisciplinarni pristop, nacionalni kurikulum

1. Introduction

The European culture of education has been deeply rooted in Christianity. Confessional religious education is a significant part of European identity and its valuable spiritual heritage aimed at the safeguarding of education sustainability and wholeness. Adjusting to the socio-cultural changes and tendencies, the multiethnic, multilingual, multi-cultural and multi-religious European societies recognize religion as an important dimension of this ever-growing diversity. It is also considered as an educational necessity and inherent part of contemporary education which aims at a democratic and knowledge-based society, but also at the complete and responsible individuals who, in order to reach their personal fulfilment and development, social inclusion, active citizenship and employment, need to acquire key competences for lifelong learning as suggested in the *EU Recommendation 2006/9632/EC*. In this context, the *OECD* has developed the *Program for International Student Assessment (PISA)*, an ongoing triennial international survey which aims to evaluate education systems worldwide by testing the skills and knowledge of the secondary school students in real-life situations (Croatia joined in 2006). Also, in order to clarify how intercultural dialogue may help in preserving and promoting human rights, democracy and the rule of law, the Council of Europe launched the *White Paper on Intercultural Dialogue, "Living Together as Equals in Dignity"* in 2008.

Intercultural dialogue is understood as a process that comprises an open and respectful exchange of views between individuals and groups with different ethnic, cultural, religious and linguistic backgrounds and heritage, on the basis of mutual understanding and respect. Freedom of choice, freedom of expression, equality, tolerance and mutual respect for human dignity are among the guiding principles of this document. Moreover, the Council of the European Union adopted *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief* in order to complete the existing ones referring to the death penalty, torture, children in armed conflict, violence against women etc. The promotion of human rights and dignity of human person is the EU's important commitment expressed through various documents and efforts of its institutions aimed at combating all

forms of inhumanity based on political, racial, ethnic, national, religious ground or sexual orientation, gender, disability etc. Regardless of religious education models, education into religion – about or from religion –, it has a humanizing effect on children and the young as it contributes to their moral and spiritual development, informing and forming them in how to think critically and act responsibly. In this context, both teachers and students are life-long learners as the human search for meaning is constant and common to all people at all times.

2. Key competences for lifelong learning

Competence refers to having sufficient skill, ability, knowledge, or training to permit appropriate behavior, whether words or actions, in a particular context. Competence includes cognitive (knowledge), functional (application of knowledge), personal (behavior) and ethical (principles guiding behavior) components, thus the capacity to know must be matched to the capacity to speak and act appropriately in context; ethics and consideration of human rights influence both speech and actions. Typically competence does not depend on any one single skill, attitude, or type of knowledge, instead engaging a complex set of skills, attitudes, and knowledge. Key competences for lifelong learning are a combination of knowledge, skills and attitudes necessary for personal fulfilment and development, social inclusion, active citizenship and employment. They provide added value for the labour market, social cohesion and active citizenship by offering flexibility and adaptability, satisfaction and motivation. The acquisition of key competences fits in with the principles of equality and access for all. This reference framework also applies in particular to disadvantaged groups whose educational potential requires support, such as people with low basic skills, early school leavers, the long-term unemployed, people with disabilities, migrants, etc. These key competences are: communication in the mother tongue and foreign languages, mathematical competence and basic competences in science and technology, digital competence, learning to learn, social and civic competences, sense of initiative and entrepreneurship, cultural awareness and expression. These key competences are all interdependent, and the emphasis in each case is on critical thinking, creativity, initiative, problem solving, risk assessment, decision taking and constructive management of feelings.

However, are all of these competences guarantee that people would act or behave humanly? Man usually inflicts harm on others due to his self-view as moral agent in morally justified action, lacking religious competence. Depriving a human being of his/her human qualities, personality or spirit is defined as dehumanization. What is religious competence and how can it help in preventing, limiting or combating dehumanization?

3. Religious competence

A term *religious competence* was first used by evangelical theologian Michael Schibilsky in 1978 in order to associate concept of sense with that of social relationships. (Hemel 1988, 674) The catholic theologian Ulrich Hemel extended the term and defined it as »a complex ability to cope responsibly with different dimensions of self-religiousness facing with the lifelong changes«, in his book *The Aims of Religious Education*, 1988. Hemel's model of religious competence is highlighted through different dimensions of religiosity: *religious sensitivity* (the affective dimension of religiosity is fundamental); *religious content* (the cognitive dimension of religiosity is, e.g. documented by the Creed, or in the basic knowledge of biblical texts and church historical developments); *religious behavior* (the pragmatic dimension of religiosity is, e.g. displayed in rites and prayers, as well as in community and humanitarian activities); *religious communication* (the basis for this communicative dimension is a religious vocabulary and a religious grammar, to be able to, e.g. articulate one's religious feelings and attitudes, the religious dialogue with different denominations, religions and world views); *religiously motivated lifestyle* (a special dimension of religiosity which encompasses all other dimensions). (1988, 675–690)

A differentiated evolution of the other dimensions by no means indicates that a person is motivated and willing to shape and organize their life accordingly. The issue of religious competences in schools within the Croatian National Curriculum Framework, is researched by Garmaz. (2012, 427–451) Studies on religious education in Croatia, but also throughout Europe focus on professional standards in religious education: good-quality religious education and its scientific dimension, the contribution of religious education to general education, dialogic quality of religious education and its contribution to peace and tolerance, child-oriented education based on children's right to religious education and competent religious educators. (Jaeggle; Rothgangel; Schlag 2013) The research of Barić (2014) shows that religious competencies are effectively developed due to the high-quality religious educators, their good relationship with students and the high-quality religious/faith programs based on specific religious beliefs, forms of institutionalization, certain rituals and everyday religiosity in all its forms.

The future of religious education (RE) as a source for development of religious competences and thus, the humanization of man has been in the focus of many researchers throughout the Europe. Models of RE that have been worked out by the Comenius Institute, Hans Mendel and Rudolf Englert are presented and contrasted to the corpus-based key terminology extraction and analysis.

3.1 Model of Religious Competences worked out by the Comenius Institute

The model introduces the following aspects of religion as a phenomenon: (1) Areas/ fields of religion (Individual religion, Main religion of RE: Protestant Christianity (in Germany), other religions and world views, religion as a cultural fact in

society); (2) Dimensions to explore religion (methods, ways of acting). For the development of religious knowledge, skills, and attitudes different dimensions of access are relevant: *Perception*: recognize and describe; *Cognition*: understand and interpret; *Performance*: create and act; *Interaction*: communicate and make judgements; *Participation*: participate and decide (to participate in religious communities or not).

Exemplary problems of life can be solved by referring to 12 basic religious competencies which are as follows: (1) Express one's own faith or understanding of the world also in dialogue with others; (2) Reflect on religious interpretations of contingencies in life and their plausibility; (3) Reflecting ethical decisions in life and their religious dimension; (4) Knowing and understanding basic forms of religious language; (5) Presenting knowledge of Protestant Christianity; (6) Performing basic religious practice on a tentative basis and reflect on it; (7) Learn the difference between supportive and hostile forms of religion; (8) Dealing with other religious views and dialogue with people of other religions; (9) Examine critical views on religions; (10) Decoding religious background of societal traditions; (11) Explaining basic ideas and values of religions; (12) Identify and reflect on religious motifs in culture. (Schreiner 2009, 11)

3.2 Mendl's model of religious competences

The fields of religious competences according to Mendl (2011, 70) are based on the performative dimension of religious education which provides basic and structural knowledge on faith and the Church important for life and they are as follows: religious sensibility or perception; religious content and cognition; religious communication or interaction; ability of religious judgement or evaluation; religious reflection and performance; awareness of culture of life and faith or involvement.

3.3 Englert's model of religious competences

According to Englert (2007, 9–28) model of religious competences is based on the following dimensions of knowledge: perception-cognition-performance-interaction and participation. It includes orientational knowledge, theological argument, richness of theological expression, competence in ethical reasoning, competence in responsible participation referring to the interpretation of the world.

Different approaches to the acquisition of religious competence certainly contribute to the understanding of their nature and purpose. Human moral and spiritual life are affected by materialism, a chronic disease that has no cure. The communication of materialistic values to children and the young weakens their subjective well-being but fosters their greed, jealousy, selfishness, fake self-esteem, intolerance, prejudices, hatred, humiliation, contempt, indifference towards the other and the world. The substance of religion is common good of all humans. However, it is often misinterpreted and expressed in a way to provoke all forms of inhuman behavior and violence. Awareness and understanding of religions, beliefs, values and traditions encourage children and the young to reflect on and

evaluate issues of the meaning and purpose of life, faith, truth, ethics, right and wrong, the self, being human, being sensible, sentimental, etc.

This study aims to detect and analyze specific terminology of the language operative in religious education and through quantitative and qualitative analysis of its linguistic patterns reveal how religious education positively affects human dimension of man.

4. Corpus-based approach to terminology extraction

Corpus linguistics focuses on the study of a body of digitally stored samples of naturally occurring language. Practical application of corpora in the field of lexical studies, contrastive analysis, translation studies, sociolinguistics, discourse analysis, forensic linguistics, register/genre analysis etc. resulted in the development of tools which can easily process a large amount of text and offer corpus-based investigations. Corpus-based approach provides linguistic evidence for prevailing, repetitive linguistic patterns of language, typicality of usage and quantification. As stated by Sinclair: »One of the principle uses of a corpus is to identify what is central and typical in the language... recurrent phrases which encode culturally important concepts.« (Stubbs 1996,174) The purpose of this study is to extract key terminologies from three corpus samples in order to detect their similarities/differences and on the basis of contrastive analysis interpret how these linguistic patterns of language reflect the role and impact of RE on humanization of man. Monolingual special purpose corpora used in this research reflect a particular subject field, language variety and text type.

4.1 Corpus compilation

The corpus compiled for the purpose of this research consists of 32 domain-specific texts referring to religious education, i.e. 578.412 words in total. It is divided into three following corpus samples in the English and Croatian languages freely available on the official Vatican web site and the Web:

- *Vatican Corpus* sample (VC), consists of 16 documents¹ and 109.734 words in total;

¹ The Declaration Gravissimum educationis; The religious dimension of education in Catholic schools; Circular Letter addressed to the Presidents of Bishops' Conferences; Meeting with the representatives of Catholic Elementary and Secondary Schools and leaders in Religious Education; Address of Pope Francis to members of the International catholic child bureau (BICE); Educating today and tomorrow: a renewing passion, Instrumentum laboris; Address of his Holiness Benedict XVI to the participants in the first European Meeting of University Lecturers; Educating together in Catholic schools; Educating to Intercultural Dialogue in Catholic Schools, Living in Harmony for a Civilization of Love; Consecrated persons and their mission in schools; Address of Pope Francis to the students of the Jesuit schools of Italy and Albania; participants in the plenary session of the Congregation for Catholic Education, Celebration of vespers with priests, men and women religious, seminarians and various lay movements; Decree on the reform of ecclesiastical studies of philosophy; the Apostolic Constitution Sapientia Christiana; the Apostolic Constitution of the Supreme Pontiff John Paul II on Catholic Universities;

- *EURE corpus* sample (EUREC), consists of 10 documents² containing 306.529 words;
- *National RE corpus* (NREC) sample consists of 6 Croatian RE curricula, 162,149w (pre-school, primary, three-year and four-year high school).

4.2 Tools

Statistically-based WordSmith Tools 5.0 (WS) developed by Scott (2010) was used for a monolingual terminology extraction. The word-list automatically generated in both alphabetical and frequency order aims to study the type of vocabulary used, to identify common word clusters (words found together in each other's company, sequentially), to get concordance of the selected words (words in their original contexts and text file), to carry out consistency analysis or to be used as input to the KeyWords program which analyses the words in a given text and compares frequencies with a reference corpus, in order to generate a list of »key-words«. It is based on the assumption that key-words occur significantly more often in a domain-specific corpus than one would predict or expect on the basis of their frequencies in a general language reference corpus. Any word is considered a key-word if it has either high or low frequency (positive/negative key-word) in comparison with the reference word list. (Gašpar, 2015) For the purpose of this research the default British National Corpus (BNC) reference list was used for the English language and the Croatian National Corpus reference list for the Croatian language. The frequency threshold was set up at 4 and the number of the key-words was limited to 500w using the Log-likelihood test (LLR).

4.3 Linguistic and statistical analysis

Apart from function words such as prepositions, pronouns, determiners, conjunctions and auxiliary verbs which were discarded from the list, twenty top ranking words extracted from the *Vatican corpus* are as follows: *catholic, education, church, school, life, human, educational, students, religious, people, God, community, university, Christian, culture, teacher, world, faculty, faith, person*. The word *human* is highly ranked on the key-word list indicating to the importance it has in the official documents of the Catholic Church. The words *catholic, education* and *human* are distributed throughout the corpus consistently.

Twenty top ranking words extracted from the EUREC sample are as follows: *students, school, religion, learning, other, curriculum, teaching, RE, children, knowledge, development, life, educational, people, beliefs, human, social, national, subject, pupils*. Based on its frequency the word *human* is ranked lower on the list but still holding its relevance.

² Papers from the 11th Nordic Conference of Religious Education: RELIGARE Working Document No. 1, September 2010, Religious Education in Europe, Oslo University, 2005; Curriculum for the secondary School Teacher Accreditation Program for Catholic Religious Education (Innsbruck, 2014), National Curriculum Framework (Croatia, 2010), Primary School Curriculum (Ireland); A Curriculum Framework for Religious Education in England (2013); Religious education in English schools: Non-statutory guidance; Teaching about Religions in European School Systems, Policy issues and trends; Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and beliefs in Public Schools.

Twenty top ranking words extracted from the NREC sample are as follows: *Zagreb, church, life, educational, concepts, faith, God, Jesus, understand, love, God, recognize, introduce, church, themes, quote, God, explain, conversation, unit*.³

Contrastive analysis of the key-word lists resulted in only two matching words: *life* and *educational*. The first two key-word lists, consisting mostly of nouns and adjectives, have six matching words (*school, schools, life, people, educational, human*), whereas the third key-word list referring to the NREC consists of nouns, adjectives but mostly verbs (*understand, recognize, introduce, quote, explain, reveal*).

In order to identify and analyse the linguistic co-text of a word, i.e. Key Word in Context (KWIC), a total number of 37 concordances were computed for the key-words and all the inflected forms of the word *human* in the English and Croatian languages. The concordance lines consist of the highlighted *target words* and a span of words in their surrounding, i.e. *collocates* thus forming repetitive string of words, i.e. recurrent *patterns* of the domain specific language.

4.4 Key terminology and phraseology extracted from corpus samples

1) Analysis of the concordances and their frequencies obtained from the Vatican Corpus: *human* and its cognates, *religious* and *education*.

Human – 351 freq. (*greatness of the human creature, dignity of every human person, uniqueness of every human person, supreme human desire, foundation of human ethos, promote human and spiritual bonds, meaning of human existence, unity of the human family, mystery of human existence, transcendent dimension of human life, loss of human dignity, intrinsic demand of human nature, sensitivity for all human beings, unity of the human race, relationships between human beings, fundamental human rights, God's plan for the human person, truth about the human person, centrality of the human person, branches of human knowledge, variety of human ways of knowing, cultivate human formation, treasury of human knowledge, legitimate autonomy of human culture, advancement of human dignity, human affairs and activities, integral human development, purify human conduct, depths of the human heart, human concept of the person, human formation of youth, complex range of human emotions, formation of highly-skilled human capital; human: intelligence, values, knowledge, qualities, reality, experience, spirit, freedom, community, societies, reason, spirit, problems, culture, civilization, virtues, crisis, race, being, nature, struggle, organization, grandeur, misery, wisdom, history, patrimony, suffering, responses, existence, activity, condition, migration, potential, mobility, anxiety, identity, education*).

³ Due to the inflective nature of the Croatian language the word God is over represented. The word Zagreb (capital of Croatia) is the top ranking word due to its frequency associated with 630 references, i.e. articles and books on the basis of which Croatian religious curricula were designed, however all of them were published in Zagreb from 1968–2014.

Instances of the words: humanity, humanism, humanistic and humanizing.⁴

Religious – 304 freq. (*religious fundamentalism, reason and religious faith, study of each other's religious heritage, dialogue of religious experience, different religious traditions, believers or religious persons, spiritual and religious identity, cultural and religious backgrounds, extreme marginalization of religious experience, young people »without a religious home«, practice of religious precepts, denial of religious sentiment, one's own religious identity, repression of religious institutions, religious and ethical expectations, life's ethical and religious dimension, spiritual and religious fervor, transcendent and religious reality, religious men and women, moral and religious education, cultural and religious pluralism, different religious persuasions, nature of religious instruction, necessary and moral criteria, total religious indifference, confessional religious education, religious sense of life*).⁵

Education – 484 freq. (*field of, newness of, freedom of, value of, goals of, process of, forms of, role of, risk of, mission of, quality of, foundation of, task of, development of, methods of, types of, work of, function of, agents of, manipulation of, common idea of, sacramental character of, religious dimension of, love of education, right to education, »education to love«, education to freedom, education and teaching, mission of education, education to intercultural dialogue, education to peace, education program, access to education, specialized paths of religious education, in charge of education, culture and education*). Adjectives and nouns used as pre-modifiers with the word education: *Catholic, intercultural, well-rounded, scholastic, complete and comprehensive, non-formal, overall, religious, higher, integral, real, primary and secondary, Christian, continuing permanent, university, human and professional, effective, interpellant, formal, school, non-conventional, full, faith, moral and religious, suitable, personal and social, important, prudent sexual, own, human, inclusive, best*.

⁴ Humanity – 53 freq. (humanity of the other, divine plan for humanity, vast areas of humanity, maturation and promotion of humanity, signs of reconciled humanity, humanity's true humanization, golden rule of humanity, laboratories of culture and humanity, humanity's living conditions, perspective of »openness to humanity«, all the strata of humanity, very future of humanity, humanity's criteria of judgment, mysteries of humanity, every sector of humanity, rich in humanity, expert in humanity, serve humanity better, for the good of humanity, great sin of humanity, conscience of humanity, renewal of humanity, problems afflicting humanity, all of humanity, true and full humanity, common humanity, progress of humanity, broader awareness of humanity, mystery of humanity, richer humanity, moulders of a new humanity).

Humanism – 21 freq. (dimension/vision of a plenary humanism, humanism of the beatitudes, message of integral humanism, universal humanism, Christian humanism, new humanism, humanism of the future, authentic humanism, cradle of humanism).

Humanistic – 4 freq. (humanistic and scientific inheritance, humanistic and cultural development, a humanistic vision, the humanistic and cultural dimension).

Humanizing – 5 freq. (humanizing and filled with solidarity, humanizing action, humanizing proposal of man, humanizing capacity).

⁵ Adjective *religious* pre-modifies the following words: *expression, consecration, families, institutes, freedom, beliefs, diversity, formation, teaching, values, complexity, congregations, authorities, families, ignorance, matters, dimension, form, superior, phenomenology, life, studies, injustice, principles, liberty, relativism, charisms, message, communities, questions, ethics, awareness, knowledge, behaviour, condition, convictions, truths, development*.

2) Concordances for the word *human* and its cognates obtained from the EU-REC sample

The word *human*, 468 freq. is used as pre-modifier with the words: *rights, person, history, personality, condition; more human and inclusive Europe*.⁶

3) Analysis of the concordances obtained from the NREC sample

Concordances for the word *human* and its frequencies in the Croatian language: *ljudska (68), ljudske (125), ljudski (36), ljudskog (69), ljudskoga (66), ljudskoj (34), ljudskom (38)*. The word *human* co-occur with the following words, as translated into the English language: *rights, wickedness, health, development, wholeness, damnation, experience, love, maturity, cooperation, nature, sexuality, person, need, responsibility, heterosexuality, happiness, situation, ingratitude, freedom, culture, conceptions, morality, qualities, sexuality, laws, upbringing, elements, attitudes, life, work, creation, capacity, dignity, embryo, birth, heart, evil, choice, action, organism, body, moral behaviour, situation, community, love, word, history*; linguistic expressions: *human and church community, human and Christian maturity, human illness and suffering, human features of Jesus person, human history and religiosity, human need to confess, dignity of human person, respect for human person, features of human person, fullness (completeness) of human person, immanence of human being, end/future of human nature, holiness of human life, master of human life, sense of human life, promotion of human life, human life conception*.⁷

Concordances for the word »*vjere*« (*faith*) – 444 freq. pre-modifiers used with the word *faith*: *true, Christian, Mary's, Biblical, Jewish*; »*of*« or a genitive construction of the word *faith*: *spirit, power, message, experience, cognition, foundations, freedom, significance, models, living, tradition, proclamation, pedagogy, encounter, safeguarding, fundamental truths, responsibility, great persons, trials, fostering, suppression, purification, Christian virtue, contribution, burden, confession, communication, promotion, purity, community, way, symbols, light, faith and natural sciences, faith and reason, Bible, book of faith, faith and culture, offences*

⁶ Collocations of the word *humanist* – 17 freq.: *culture, movement, challenges, Association, traditions, values, representative, philosophers, culture, parents*. Terminology and phraseology extracted for the word *humanistic* – 23 freq.: *non-confessional humanistic school-teaching, three-dimensional humanistic approach, humanistic worldview, modern humanistic audience, humanistic accountability, philosophical humanistic teacher, humanistic teaching, modern humanistic life, humanistic perspective, humanistic relativism*. Co-occurrences of the word *humanities* – 33 freq.: *humanities framework, area, subjects, section, school, model*.

⁷ Concordances for the word »*život*« (*life*) – 480 freq., and its pre-modifiers: *eternal, religious, merciful, social, Christian, human spiritual-religious, successful, human, Jesus', contemporary, nomadic, sources, conditions, value, school, missionary, fields, whole, family, spiritual, matrimonial, consecrated, sacramental, responsible, earthly, culture*; post-modifiers of the word *life*: *troubles, questions, experiences, testimonies, style, dimension*; »*of*« or a genitive structure of the word *life*: *enhancement of, guidelines of, democratic way of, shaping of, horizons of, peace and happiness of, gift of, celebration of, transience of, faith and life, the bread of, temptations of, values of, (family) bearer of., sense of, victory of life over death, realization of an individual, rules of, power of life in unity, philosophy of, ministry of love and, victory and celebration of, understanding of, form of, model of Christian, endangerment of, lord of, man-guardian of, dignity of human, mystery of, Bible, book of faith and, sense of, meaningless of, fullness of, end of, quality of, truth-ground for trust and, prayer and life; faith and life; love as fundamental good of human life; life of the faithful, life among people, man-guardian of, life and death*.

against faith, religious thought and faith, faith in God, guidelines of Christian faith, discourse on faith, attitudes on faith.

4.5 Concordances extracted from the Holy Bible (NIV)

There are 214 concordances for the words *human* and *humanity* taken from the Holy Bible. The Old Testament consists of 123 concordances. The word *human* is used as pre-modifier denoting physical, spiritual and moral dimensions of man.⁸ The New Testament consists of 91 concordances for *human* and *humanity*.⁹

5. Religious competence and its dimensions in the corpus

Religious competence is highlighted in the Vatican corpus sample through its different dimensions encompassing: empathy and compassion for man, heart-based relationships among people, promotion of culture of life, peace, interreligious dialogue, healthy lifestyle, issues of justice, rights, fairness, responsibility, personal and social well-being, positive role model, ethical reasoning, positive Christian communication, self-enhancement. Humanizing role of RE is reflected in the VC through promotion of: the right to education and education for all; importance of education in the whole man's life; the well-rounded personal and social education; the Church's duty and responsibility to educate and announce the way of salvation to all men; the building of more human world; providing spiritual aid; promoting spirit of mutual understanding and religious freedom; the knowledge of the world, life and man illumined by faith; the human formation of youth; acquisition of the necessary religious and moral criteria; awareness of the concepts of value and truth; »school-home« education inspired by the Master Teacher; Christian educational philosophy based on the faith-culture-life balance; the formation of a healthy and morally sound life-style; appeals for peace, freedom, justice and progress for all people; all humanity to be treated as a large family; intellectual work stimulated by critical thinking and reflection; awareness of the inter-relatedness of human culture and faith; recognition and rejection of the cultural counter-values threatening human dignity.

⁸ (Human) Beings, race, society, heart, blood, corpse, bone, hands, eyes, feet, intrigues, help, mind, burdens, ills, oppression, spirit, understanding, memory, pride, uncleanness, rules, sword, form, grave, dwellings, likeness, excrement, power, sacrifices, plans, cords of human kindness; (a noun) human or animal, mere human/s, born human, all humanity, patience of humans, humans.

⁹ (Human) Concerns, origin, rules, traditions, hands, decision, testimony, beings, standards, praise, form, design and skill, argument, limitations, ancestry, desire or effort, approval wisdom, strength, mind, judgments, leaders, court, authority, hopes, hearts, covenant, likeness, tradition, commands and teachings, masters, word, fathers, anger, voice, testimony, faces, measurement, sinful humanity, mortal human being, mere human being, new humanity, fully human, evil human desires, human beings sold as slaves. Ten words are common for both Testaments.

Google search engine offered 537.000 results for a word »humanization« and for its antonym »dehumanization« 554.000 hits, indicating to the presence and almost equal coverage of these terms and related issues on the Internet. (Accessed January 2016).

The EUREC sample highlights contribution of RE through promotion of freedom of religion or belief, tolerance and education; understanding of societal diversity; fostering of democratic citizenship; quality curricula in the area of teaching about religions and beliefs; education and teaching in the field of inter-religious dialogue; the religious and philosophical upbringing of children; the needs of national or ethnic minorities, smaller religious communities and migrants; protection of children from any form of discrimination; future education to be based on »learning to know«, »learning to do«, »learning to live together«, and »learning to be«; the significance of tolerance, respect and caring for others; communication, respect, inclusion, personal responsibility and participation in community; teacher-centered and student-centered pedagogies; learning into religion (a particular faith tradition), learning from religion (critical thinking about religious and moral issues), learning about religion (knowledge-oriented religious education).

In line with the Croatian National Curriculum Framework which brings a significant change of educational paradigm (transition to competence system, student achievements and learning outcomes), and consequently a profound change of the contents, ways and purpose of learning and teaching in schools, the NREC sample reflects a humanizing and person-building dimension of RE through a comprehensive knowledge, skills and experiences required: to satisfy an individual's urge for enlightenment; to preserve and transmit one's tradition and heritage to the next generation; to express one's own religious abilities and talents; to build religious interconnectedness through communication and religiously motivated formation of life; to cope with a personal and the world's problems; to promote human wholeness; to express concern for the other, the marginalized, the poor etc. through the spirit of belonging to a common humanity. Theological thinking on the influence of RE on the humanization of man is expressed in the book written by Garmaz and Scharer. (2014, 11–63; 215–271)

Corpus-based study certainly shows that religious education is closely related to the promotion of dignity and human life, i.e. the humanization of man. Religious education promotes overall human knowledge, personal growth and development, but also spiritual, cultural, social and moral development of children and the young. It promotes a comprehensive learning and fosters the religious affiliation of students. (Englert 2007, 254–255)

If religious education/catechism clarifies overall religious approaches to reality, guides students to research, study, and learn; aims to connect different dimensions of religious knowledge with the pragmatic dimensions of life through encounter with people witnessing the importance of faith by their life; deals with the various forms of living faith in the past and present; provides experimental religious practice based on the idea of »performative« religious education; encourages children and the young to express their personal thoughts, to connect facts and integrate knowledge with their personal experience; if thoughtfully designed and based on different methods such as learning diaries, study and evaluation of the learning outcomes, religious education makes student learning processes plausible as well as if it includes deepening knowledge through repetition and referen-

ce to the previous learning processes such religious education is prerequisite and valuable factor in the process of humanization of man.

The course syllabus of the new National Curriculum Framework drafted in Croatia, emphasizes, among other competencies aimed to be accomplished, significance of religious competence as it contributes to solidarity, responsibility, personal integrity, respect, whole person development, personal, social and civic responsibility and civic competence and cultural awareness. Top ten educational objectives include religious competence which favours religious sensibility, knowledge and communication, respecting-others and faith-driven life. Following selected learning topics of the Curriculum: Man preoccupied with the Question of God and the Meaning of Life, Christian Faith and Life, Moral and Responsible Freedom, the Church, Intercultural and Interfaith Dialogue, explicitly highlights three completely different concepts of education into religion – about and from religion, regardless of which of them will prevail in practice.

Verbs used to denote the outcomes of the first five cycles are: identify, interpret, elaborate, research and to think critically. They suggest rather cognitive-oriented approaches to religious education which, if you take into account students' age, seems overambitious as the cognitive abilities of students not reaching the fifth grade are still under construction and therefore, the tasks of interpretation and critical thinking are questionable. New Curriculum emphasizes the importance of didactic approaches which encourage communication, active collaboration, critical thinking, creativity and innovation. These didactic approaches present a major challenge for the religious educators as the study programs and lifelong learning programs certainly require quality evaluation and improvement so they have to adjust in order to carry out their tasks and responsibilities professionally.

It is to conclude that the new National Curriculum Framework is in line with the documents examined in this work as it aims to contribute to the whole person development and human dimension capacity-building. Catholic religious education forms part of the general curriculum in Croatian schools because of its beneficial role and significance are recognized and aimed to be reflected through students' awareness of what it means to be human, their own religious convictions and values, sense of belonging, tradition, faith in God, culture, family, society etc.

6. Conclusion

This paper presents theological and corpus-based approaches to the study of humanizing effects of RE on man. For the purpose of this research, key terminology and phraseology are extracted from a domain specific corpus. Automatically obtained key-word lists and concordances were analyzed. Linguistic and statistical data supported the assumption of significant and humanizing impact of RE on

individual and social well-being. Contrasted key-terminologies revealed no significant differences. Theological approach highlighted different religious competence acquisition models, its dimensions and coverage in a particular corpus sample. This article aims to contribute to the development of theological thought in the field of RE and bioethics, corpus linguistics and Christian terminology building. The future research would include evaluation of digital resources for Religious Education.

Abbreviations

- BNC** – British National Corpus
EU – European Union
EUREC – EURE corpus
KWIC – Key Word in Context
LLR – Log-likelihood test
NIV – Holy Bible
NREC – National RE corpus
OECD – The Organization for Economic Co-operation and Development
PISA – Program for International Student Assessment
RE – Religious Education
VC – Vatican Corpus
WS – WordSmith Tools 5.0

References

- Barić, Denis.** 2014. A Quantitative Study of Catholic Religious Education Teachers' Expectations, Opinions and Satisfaction with their Work in Public Education in Croatia. March. European Educational Research Association. <http://www.eera-ecer.de/ecer-programmes/conference/19/contribution/32758/> (accessed April 23, 2016).
- Council of Europe.** 2008. Ministers of Foreign Affairs, 118th Ministerial Session, the White Paper on Intercultural Dialogue, »Living Together as Equals in Dignity«. June. http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf (accessed April 20, 2016).
- Council of the European Union.** 2013. EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, the FOREIGN AFFAIRS Council meeting. June. [http://collections.internetmemory.org/haeu/content/20160313172652/http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_\(june_24_2013_fac\).pdf](http://collections.internetmemory.org/haeu/content/20160313172652/http://eeas.europa.eu/delegations/fiji/press_corner/all_news/news/2013/eu_guidelines_on_the_promotion_and_protection_of_freedom_of_religion_or_belief_(june_24_2013_fac).pdf) (accessed April 19 2016).
- Englert, Rudolf.** 2007. Bildungsstandards für Religion. Was eigentlich wissen sollte, wer solche formulieren wollte (erweiterte Fassung). In: *Bildungsstandards für den Religionsunterricht – und nun? Perspektiven für ein neues Instrument im Religionsunterricht*, 9–28. Clauß-Peter Sajak, ed. Berlin: Lit Verlag.
- Garmaz, Jadranka.** 2012. NOK i vjeronauk: Religiozna kompetencija u školskom vjeronauku. *Crkva u svijetu* 47, no. 4:427–451.
- Garmaz, Jadranka, and Scharer Matthias.** 2014. *Učenje vjere, Kako osmisliti i voditi proces učenja vjere? Komunikativnoteološka perspektiva*. Zagreb: Glas koncila.
- Gašpar, Angelina.** 2015. Corpus-based Bilingual Terminology Extraction. In: *Multidisciplinary Approaches to Multilingualism*, 302–317. Kristina Cergol Kovačević and Sanda Lucija Udier, ed. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hemel, Ulrich.** 1988. *Ziele religiöser Erziehung*.

Beiträge zu einer integrativen Theorie. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Holy Bible. 1973 [1978, 1984, 2011]. New International Version, NIV. Biblica, Inc.

Jaeggle, Martin, Martin Rothgangel, and Thomas Schlag. 2013. *Religiöse Bildung an Schulen in Europa.* Teil 1: *Mitteleuropa.* Wien: V&R Unipress.

Mendl, Hans. 2011. *Religionsdidaktik kompakt.* München: Kösel Verlag.

National Curriculum Framework. 2010. *Republic of Croatia, Ministry of Science, Education and Sports.* July. [Http://public.mzos.hr/fgs.axd?id=17504](http://public.mzos.hr/fgs.axd?id=17504) (accessed March 12, 2016).

Program for International Student Assessment (PISA). National Center for Educational Statistics. <https://nces.ed.gov/surveys/pisa/> (accessed April 11, 2016).

Recommendation 2006/962/EC of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on key competences for lifelong learning, Eur-LEX: Access to European Union Law. 30th December. [Http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32006H0962](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=celex%3A32006H0962) (accessed April 11, 2016).

Schreiner, Peter. 2009. *Religious Education in Europe: Situation and Developments.* Münster: Comenius-Institut.

Scott, Mike. 2010. *WordSmith Tools 5.0. Manual.* Stroud: Lexical Analysis Software.

Stubbs, Michael. 1996. *Text and Corpus Analysis.* Oxford: Blackwell Publishers.

UNESCO. 2013. *Intercultural Competences, Conceptual and Operational Framework.* Paris: Intersectoral Platform for a Culture of Peace and Non-Violence, Bureau for Strategic Planning.



Maksimilijan Matjaž
Eksegeza evangelijev
»Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Temeljna naloga eksegeze je razlaga besedil. Razlaga ali interpretacija Svetega pisma pa mora biti vedno naravnana na celovit teološki pogled. Samo eksegeza, ki izhaja iz dejstva učlovečenja, prerašča razkol med človeškim in božanskim, med znanstveno raziskavo in gledanjem vere, med dobesednim in duhovnim pomenom Svetega pisma. Eksegeza mora ostajati v »popolnem soglasju s skrivnostjo učlovečenja, skrivnostjo združenja božanskega in človeškega v popolnoma določenem zgodovinskem bivanju« (CD 87,10).

Pričujoči priročnik pomaga začetniku, da vstopi v metodologijo eksegeze kot znanosti, koristil pa bo tudi strokovnjaku, da bo razširil domet svojega delovanja na tem področju.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 286 str. ISBN 978-961-6844-39-0. 12 €.

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 76 (2016) 2,433—439
 UDK: 159.964:27-58
 Besedilo prejeto: 02/2016; sprejeto: 07/2016

Tanja Pate

Sistemska in duhovna perspektiva zdravja in bolezni

Povzetek: V članku so najprej predstavljeni družinska sistemska teorija in modeli v kontekstu bolezni in zdravja. Sistemska teorija, ki poudarja tako povezanost med podsistemi kakor tudi celotni kontekst družinskega sistema, vidi bolezen kot pomemben organizacijski element znotraj družinskega funkcioniranja. Sistem je v nenehnem iskanju ravnotežja in pri obvladovanju fizičnih, psihičnih in socialnih sprememb, kakršne sproži tudi bolezen, ima duhovnost zelo pomembno vlogo. V prispevku sta predstavljena sistemski pogled in pogled duhovnosti na bolezen z izbranimi svetopisemski dogodki, ki razširijo biopsihosocialno perspektivo človekovega doživljanja bolezni in trpljenju dajejo posebno vrednost.

Ključne besede: biopsihosocialni model, normativni model, bolezen, duhovnost, ozdravljenje

Abstract: **Systemic and Spiritual Perspective on Illness and Health**

The article presents a systemic theory and models of the family in the context of illness and health. Such systemic theory emphasizes interactions between sub-systems as well as the entire context of the family system; it considers illness an important organizational element within overall functioning of the family. The system is constantly seeking equilibrium. Spirituality plays an important role in mastering physical, psychological and social changes caused by illness. The paper presents both systemic and spiritual view of illness; the spiritual dimension is illustrated by select biblical stories, which extend the bio-psycho-social perspective of human experience of illness and add meaningful value to suffering.

Key words: bio-psycho-social model, normative model, illness, spirituality, healing

1. Sistemska perspektiva bolezni in zdravja

Družinska sistemska teorija pomeni kohezivni okvir za številne terapevtske pristope, ki se ukvarjajo s posameznikom, pari, družinami in s skupinami. Začetek družinske sistemske teorije sega v pozna štirideseta leta 20. stoletja. Razvila se je iz pretežno enodimenzionalne oblike zdravljenja v večplastno metodo, ki jo je moč aplicirati v različne situacije in razumeti tudi funkcioniranje sistemov, tako bioloških kakor tudi socialnih. (Carr 2006, 70–71)

Sistemska perspektiva vidi družino kot samoregulativni sistem, ki se vzdržuje skupaj z neizrečenimi pravili, katerih cilj sta obstoj in ohranjanje sistema (Ritvo in Glick 2002, 2–3). V luči pristopa družinskega sistema je zdravje odsev tega, kako dobro je sistem uravnotežen znotraj okolja, pa tudi tega, kako informacije prehajajo iz sistema in nazaj vanj. Sistem potrebuje strukturo, prilagodljivost, odzivnost, čustvenost in odprtost. Jedro zdravljenja postane družinski sistem in ne toliko problem ali simptomatika družinskega člana samega po sebi. Posamezniki in sistem(-i) so v nenehnem procesu dinamičnega prilagajanja. (Carr 2006, 60–62) Na prilagoditev vplivajo nekatera tveganja, ranljivosti in posamezniku ali sistemu dostopni viri spoprijemanja z okoljskimi izzivi in stresorji. Ti izzivi lahko nastopijo ob pomembnih življenjskih dogodkih (npr. smrt zakonca ali partnerja), ob prehodu v novo obdobje (vstop v vrtec ali poroka), v vsakodnevnih težavah (finančna stiska, nesreče, bolezni) ali v začaranih krogih zasvojenosti, nasilja ipd. Viri so lahko materialni (denar), socialni (dostopnost do strokovne podpore), osebni (dobri prijateljski odnosi), psihosocialni (razvita zmožnost reševanja problemov) ali duhovni (vera v usmiljenega Boga). (Goldenberg in Goldenberg 2008, 27–28) In prav duhovni viri imajo pri posameznikovem soočanju in spoprijemanju z boleznijo pomembno vlogo.

1.1 Biopsihosocialni model

Biopsihosocialni (BPS) model kot večfaktorski model združuje številne in raznolike biološke, psihološke in socialne dejavnike zdravja in bolezni, ki so v nenehni in vzajemni medsebojni zvezi (Engel 1980, 535). Govorimo o vključitvi sistemske teorije v biomedicinsko zdravstveno oskrbo s poudarkom na pacientovem doživljanju in izkušnji in na upoštevanju konteksta, v katerega je posameznik vpet (npr. odnosi, okolje). Človeški organizem je sistem, ki je sestavljen iz številnih podsistemov (nevrolški, kardiovaskularni, prebavni sistem ...), med seboj povezanih in hierarhično urejenih. Posameznikovo zdravstveno stanje je tako odsev nenehnih vzajemnih medsebojnih učinkov na makroravni (podpora in pomoč v okolju, dalj časa trajajoče stanje depresije, anksioznosti) in na mikroravni (okvare v celicah, kemijsko neravnovesje). Bolezen pa ne vpliva samo na bolnika, ampak na njegovo celotno družino. V posamezniku in v njegovi družini prebudi občutke nemoči, spremeni življenjski slog, vloge, pravila v družini, porušijo se družinsko ravnovesje, hierarhičnost, posameznikov status, bolezen vpliva tudi na finančno, na socialno in na duhovno plat družinskega življenja. (McDaniel et al. 2005, 11–12; Hepworth, McDaniel in Doherty 1995, 30–31)

Wright, Watson in Bell (1996, 129) so pozneje razširili model BPS z vključitvijo duhovnosti in ga poimenovali biopsihosocialno-duhovni (BPSD) pristop. Razlog so videli zlasti v dejstvu, da posameznikov ali družinski sistem prepričan in vere lahko pomembno vpliva na rezultate zdravljenja in zdravstvenega stanja. Tudi Van deCreek in Burton (2001, 81) sta podprla ta model, saj trdita, da je treba upoštevati posameznikovo komponento duhovnosti, zlasti če pacient duhovnost vidi kot pomemben del v svojem življenju.

1.2 Normativna sistemska paradigma zdravja

Normativni, preventivni model (Rolland 1994, 9) daje sistemski pogled na zdravo prilagoditev družine na bolezen kot razvojni proces v povezavi s kompleksnostjo in raznolikostjo sodobnega družinskega življenja, moderne medicine in preplavljajočih modelov zdravstvene oskrbe in dostopov do zdravljenja. Treba je razširiti pogled in zajeti ne samo posameznika z boleznijo iz medicinskega modela, ampak tudi celotno družinsko enoto in skrb za bolezen, to pa – v zameno – vpliva tudi na potek bolezni in na blagostanje posameznika s kronično boleznijo (McDaniel et al. 2005, 3–10). Rolland (1994, 11–14) pravi, da šele s širšo definicijo »družine« kot negovalnega sistema ali sistema oskrbe lahko opredelimo model uspešnega spoprijemanja in prilagoditve, ki temelji na moči družinskega sistema. Normativni model opisuje psihosomatske procese celostno, interaktivno in normativno. Vse bolezni lahko vidimo kot takšne, ki imajo psihosomatično medsebojno delovanje, v katerem se relacijski vpliv bioloških in psihosocialnih dejavnikov razlikuje skozi različno vrsto bolezni in njenih faz. Pri psihosomatskem medsebojnem vplivanju tako biomedicinske intervencije kakor tudi psihosocialni dejavniki pomembno vplivajo na blagostanje in na potek bolezni.

1.3 Medicinska družinska terapija

Medicinska družinska terapija je integracijska terapija, ki je v bistvu utemeljena na sistemskih teorijah (McDaniel, Doherty in Hepworth 2014). Bolnikom in njihovim bližnjim pomaga s pristopi psihoedukacije, spodbujanja prilagoditve na bolezen in spoprijemanja s problemi, ki jih povzroči bolezen. Osnovne naloge in cilji medicinske družinske terapije so zagotavljanje informacij zdravstvenemu osebu glede psihosocialnega stanja pacienta in njegove družine in podpora pacientu, ki večkrat potrebuje večjo pomoč, zlasti če so to intenzivno progresivne ali kronične bolezni. Ob soočanju z boleznijo, ko so družine bodisi globoko travmatizirane ali pa v polnem zanikanju bolezni in je spoprijemanje z boleznijo še preveč nevarno, terapevt pomaga posamezniku in njegovim bližnjim pri sprejemanju bolezni in pri zdravljenju, pri doživljanju strahu in pri drugih čutenjih (šok, zanikanje, nemoč, jeza, žalost ...). (McDaniel et al. 2005, 314; Tyndall et al. 2012, 156–170)

2. Krščanstvo in sistemska in relacijska perspektiva

Krščanski pogled na človeka je uravnotežen, s poudarkom na posamezniku, na njegovem odnosu z Bogom, ki človeka ljubi z vsem in v vsem, kar je, saj je človek tudi del pripadajoče družine, socialnega okolja in kulture. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 382) Z duhovne perspektive smo posamezniki eden od udov Kristusovega telesa (Rim 12; 1 Kor 12) in skupaj delujemo in pripadamo Kristusovemu telesu. Sistemska teorija implicitno prizna posameznika in ustvarja predpostavke o posamezniku. Najpomembnejši vidik posameznika pa je prav relacijska narava, ustvarjanje pomena, sovplivanje na druge in sposobnost za samorefleksijo. Predpostavka o posameznikovem vedenju z vidika sistemske perspektive govori o tem,

da ljudje ne delujemo v vakuumu, temveč v kontekstu socialnega in čustvenega sistema. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 383–385) Želja in sposobnost, biti v odnosu z drugimi, pa sta razumljeni kot biološko vrisani v človeštvo. Kristusovo telo je močna sistemska metafora, saj poudarja nujnost edinstvenosti znotraj skupnosti in koncept celote/enotnosti v Cerkvi. Pavel opisuje ta ples posameznika in odnosa kot metaforo telesa, Kristusovega telesa, da bi poudaril medosebne odnose med kristjani (1 Kor 12,12–14.26). Ta analogija Cerkve kot telesa vsebuje bistvene predpostavke sistemske teorije. Sistem je sestavljen iz različnih delov (posameznikov), ki morajo med seboj sodelovati v dobro celotnega sistema.

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2011, 2012, 2006) govori o človekovi temeljni potrebi in o njegovem hrepenenju po odnosih, ki presegajo medčloveške omejenosti in obrambo. Ta odnos je v človeka že vgrajen (Gostečnik 2006, 349) in pomeni prahrepenenje po svobodnih odnosih, v katerih smo sprejeti takšni, kakršni smo. To je prostor med *jaz* in *ti*, ki je naš sveti in sakralni prostor, saj omogoča stik s svetim in presežnim. Vsak odnos za posameznika pomeni možnost odrešitvene razrešitve bolečine. Relacijski družinski model nadalje predpostavlja, da posameznik ta sakralni prostor na poseben način doživi z molitvijo, to pa mu omogoči odnos z Bogom, ki je vir najmočnejše in najpristnejše empatije. (Gostečnik 2012, 28–33) S prejemanjem milosti začne živeti drugačen način življenja in se osvobodi svojih spon. Ta milostni božji poseg preoblikuje bolečino, trpljenje in čutenja, ki jih prebujajo soočanje z boleznijo, in omogoča funkcionalnejše življenje. (336–339) Edini mehanizem za obnovljeni odnos z Bogom je odrešenje po Jezusu Kristusu. Potem ko je Bog vstopil v naš svet (sistem), postal človek in se daroval za nas, smo dosegli sposobnost, na novo vstopiti v odnos z njim. Svoboda, ki jo imamo v Jezusu Kristusu, je v ranljivosti in v navzočnosti in v sprejemanju milosti. Kristusov odrešitveni zglede v našem življenju zagotavlja drugačno pozitivno povratno zanko, ki bo ustvarila še več usmiljenja v odnosu. V Kristusu smo postali ne samo posvečeni in odrešeni posamezniki, ampak tudi živa skupnost, katere člani drug drugega podpiramo in spodbujamo. Kot posamezniki cenimo svobodo izbire, ustvarjanja in delovanja, nekoliko manj svobode pa občutimo pri vdanosti in poslušnosti sistemu. Prav v tem je bistvo Cerkve in sistemske spremembe: ustvariti prostor za spremembo, za rast in za ozdravljenje, ki ga ne spodbuja samo kultura, temveč tudi vpliva na kulturni kontekst. (Van Dyke, Jones in Butman 2012, 387)

3. Duhovnost, bolezen in zdravje

Cerkev pojmuje zdravje ne samo kot odsotnost bolezni, temveč tudi kot iskanje fizičnega, psihičnega, družbenega in duhovnega ravnovesja; to je človekova zmožnost, da opravlja od Boga zaupano poslanstvo, ne glede na življenjsko obdobje, v katerem se znajde (Štupnikar 2004, 569). Ozdravljenje kot pojem in izkustvo zasledimo v številnih svetovnih religijah in strokah, kakor so, na primer, medicina, duhovno spremljanje, družinska terapija, psihoterapija. Parsonsova (2002, 243–260) pravi, da govorimo pri ozdravljenju o »obnovitvi celovitosti«, ki vključuje telo,

čustva, duševno delovanje, družinske odnose in duhovno življenje. V hebrejskih spisih je ozdravljenje povezano z mirom in izhaja iz pravičnega življenja v skladu z zavezo. Ozdravljenje pa je povezano tudi z odrešenjem: nastopi takrat, ko se človek spravi z Bogom, ki je vir vsega ozdravljenja. Izjema je Jobova knjiga, ki pojma bolezni ne vidi kot posledico greha. (Byrne in Houlden 2014, 817) Kljub Jobovemu trudu, poštenosti in pravičnosti v njegovo življenje pride trpljenje. Bogu izkriči vso svojo bolečino z jezo, z besom in z očitki: »Naj zgine dan, ko sem se rodil, in noč, ko so rekli: Deček je bil spočet! Tisti dan naj se spremeni v temo, naj se zanj ne meni Bog od zgoraj, naj ne sije nanj svetloba! Naj se ga polastita tema in smrtna senca, naj visi nad njim oblak: naj ga preganjajo kakor tisti, ki imajo dan žalovanja!« (Job 3,3–4) Potopljen je v brezno žalosti in osamljenosti: »Zdaj se moja duša v meni žalosti, zajeli so me dnevi ponižanja.« (Job 30,16) Na koncu se vda in Bog se mu v njegovi ponižnosti prikaže: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato odstopam in se kesam v prahu in pepelu.« (Job 42,5–6) Bog stopi predenj v vsem svojem veličastju in mu dvakratno povrne, kar je imel pred tem trpljenjem. Bolezen presega človeka in ga dela še posebno ranljivega, rodijo se eksistencialna vprašanja o sebi, o drugih in o Bogu.

V novi zavezi beremo o številnih Jezusovih čudežih in ozdravljenjih. Ključni element v zgodnjem krščanstvu je bilo prav ozdravljenje – tako od telesne kakor tudi od duševne bolezni – v moči vere. V evangelijih zasledimo kar dvainsedemdeset vzklikov in prošenj za ozdravljenje. »Izganjanje nečistih duhov« pomeni pomemben delež Jezusovega zdravilnega delovanja. Evangeljski odlomek o Bartimaju in o njegovem ozdravljenju (Mr 10,46–52) nam kaže globino odnosa, ki zdravi. Ko bi bil Jezus zgolj zdravilec ali čudodelnik, bi vedel, kaj je želja slepega moža. A Jezus gre globlje in Bartimaja vpraša »Kaj hočeš, da ti storim?« (Mr 10,51) V tem odnosu se lahko tudi bolečina in na videz nesmiselno trpljenje zaradi bolezni preoblikujeta. Vse prej kakor medicinska pomoč so v odnosu potrebni pristno sočutje, ljubezen in podpora bližnjih, kakor sta slepega Bartimaja spodbujali zbrana množica in njegova vztrajnost, ko ni nehal klicati Jezusa in njegovega usmiljenja. Jezus vpraša Bartimaja, kaj je tisto, kar želi od njega, česa bi bil rad očiščen. Bolezen, zlasti kronična, ni božja kazen, ampak pot očiščevanja vsega, kar telo nosi. Ko v ta prostor med jaz in ti, ki je sveti in sakralni prostor, vstopi Bog, postane breme lahko.

Jezusovo ozdravljenje zajema celega človeka, pa tudi odnose v skupnosti. V zgodbi o Jairovi hčerki (Mr 5,21–43) Jezus najprej ozdravi očetov strah, mu pomaga, da ga prepozna, in ga spodbudi, naj ostane trden. Jezus s telesnim dotikom v deklico vnese svojo moč in ji dá dovoljenje za to, kar je, vero vase in pogum. Podobno spregovori tudi zgodba o mladeniču v Nainu (Lk 7,11–17), ki pripoveduje o materi, vdovi, ki izgubi svojega sina. Ko jo Jezus sreča na poti iz mesta, jo ustavi in ji dá sočutno tolažbo. Začuti jo v njeni izgubi, žalosti in jo usmeri v soočenje s to žalostjo. Podobno kakor Jairovo hčerko Jezus pokliče mladeniča v življenje, mu dá dovoljenje, da vstane in živi to, kar si želi in čuti. Telo dobi novo možnost, da izrazi in ubesedi vse, s čimer je zaznamovano. Rečemo lahko, da je Kristus vedno celostno pristopil k človeku in ga vedno nagovoril tudi k spreobrnjenju. Zdravje tako ni samo v odsotnosti bolezni, ampak tudi v odpravljanju predsodkov, napač-

nega načina življenja, pasivnosti, konfliktov in odvisnosti v medosebnih odnosih (Byrne in Houlden 2014, 818).

Posameznikova globina religioznosti in/ali duhovnosti ali pa pomanjkanje te globine ima pomembno vlogo pri tem, kako nekdo ocenjuje in doživlja stresne življenjske situacije, da mu zagotavljajo večji občutek kontrole nad situacijo in krepitev samozavesti. Molitev, duhovne vaje, vera v Boga, pogovori z duhovnim pomočnikom in duhovni, kognitivni, vedenjski in socialni vidik vere, pa tudi verska institucija so za človeka (lahko) vir (po)moči v stiski. (Hood, Hill in Spilka 2009, 437) Duhovnost je torej pomembna komponenta posameznikove in družinske zdravstvene oskrbe in blagostanja, zlasti v življenjskih krizah (Chapman in Grosseohme 2002, 118). Posamezniki, ki imajo zdravo duhovno identiteto, veliko hitreje ozdravijo in zmorejo vzpostaviti bolj zdrav življenjski slog. Zdrava duhovna identiteta vključuje občutek povezanosti z božjo ljubeznijo, občutek vrednosti, pomena in vrednosti življenja in sposobnosti izpolnitve svojega potenciala ali talentov. Številne raziskave kažejo pomembno povezanost duhovnosti in fizičnega blagostanja ter duševnega zdravja (npr. George, Ellison in Larson 2002; Torosian in Biddle 2005), pa tudi povezanost s pozitivnim spoprijemanjem s težjo, kronično boleznijo (npr. Cotton et al. 2005; Phelps et al. 2009).

4. Sklep

Sistemski pristop k bolezni zajema in upošteva kompleksne, vzajemne interakcije med boleznijo, bolnim družinskim članom in družinskim sistemom. Sistemski pristop s komponento duhovnosti pa ovrednoti posameznikovo moč, pomaga družini pri opravljanju njenih nalog in osvetli razumevanje delovanja v širšem kontekstu. Ozdravljenje od ranjenosti ne vključuje samo strukture, fleksibilnosti in odzivnosti posameznika in sistema, ampak tudi zahteva soočanje s čustvenimi potrebami. Obračanje k duhovnosti je še posebno pomembno za posameznike, ki doživljajo svojo duhovnost kot vir moči v težkih preizkušnjah. Prav Jezus Kristus razume bolečino slehernega, saj je tudi sam trpel to bolečino. Na križu je trpel na najbolj krut in nepravičen način, klical iz zapuščenosti in iz bolečine (Mt 27,46) in nazadnje s svojo ljubeznijo premagal temo sveta in svet za vselej spremenil (Grün 2008, 27). Prav po Jezusovem zgledu lahko tudi v vsaki bolezni odkrijemo notranji prostor, v katerem prebiva Bog. Človekov odziv na bolezen v individualnem in v širšem socialnem kontekstu vedno znova kaže na to, da sami ne moremo jamčiti za svoje življenje. Milostni božji poseg preoblikuje bolečino, trpljenje in čutenja, ki jih prebujajo soočanje z boleznijo, in omogoča polnejše življenje.

Reference

- Byrne, Peter, in Leslie Houlden.** 2014. *Companion Encyclopedia of Theology*. London: Routledge.
- Carr, Alan.** 2006. *Family Therapy: Concepts, Process and Practice*. 2. izd. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Chapman, Terri R., in Daniel H. Grosseohme.** 2002. Adolescent Patient and Nurse Referrals for Pastoral Care: A Comparison of Psychiatric vs. Medical-Surgical Populations. *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing* 15, št. 3:118–123.
- Cotton, Sian, Elizabeth Larkin, Andrea Hoopes, Barbara A. Cromer in Susan L. Rosenthal.** 2005. The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health* 36, št. 6:529.
- Engel, George L.** 1980. The clinical application of the biopsychosocial model. *American Psychiatric Association* 137, št. 5:535–544.
- George, Linda K., Christopher G. Ellison in David B. Larson.** 2002. Explaining the Relationships Between Religious Involvement and Health. *Psychological Inquiry* 13, št. 3:190–200.
- Goldenberg, Herbert, in Irene Goldenberg.** 2008. *Family Therapy: An Overview*. 7. izd. Belmont, CA: Thomson Brooks/Cole.
- Gostečnik, Christian.** 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta in Frančiškanski družinski inštitut.
- Grün, Anselm.** 2008. *S čim sem si to zaslužil? Nedojemljiva Božja pravičnost*. Maribor: Slomškova založba.
- Hepworth, Jeri, Susan McDaniel in William Doherty.** 1995. Families and AIDS: the medical family therapy approach. V: Susan McDaniel, ur. *Counseling Families with Chronic Illness*. Alexandria: American Counseling Association.
- Hood, Ralph W., Peter C. Hill in Bernard Spilka.** 2009. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 4. izd. New York: The Guilford Press.
- McDaniel, Susan, Thomas Campbell, Jeri Hepworth in Alan Lorenz.** 2005. *Family oriented primary care*. 2. izd. New York: Springer Science and Business Media.
- McDaniel, Susan, Doherty William in Jeri Hepworth.** 2014. *Medical family therapy and integrated care*. 2. izd. Washington, DC: American Psychological Association.
- Parsons, Susan F.** 2002. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phelps, Kenneth W., Cathy D. Howell, Stephanie G. Hill, Tina S. Seemann, Angela L. Lamson, Jennifer L. Hodgson in Doug A. Smith.** 2009. A collaborative care model for patients with Type-2 diabetes. *Families, Systems, & Health* 27, št. 2:131–140.
- Ritvo, Eva. C., in Ira. D. Glick.** 2002. *Concise Guide to Marriage and Family Therapy*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Rolland, John S.** 1994. *Families, Illness, and Disability: An Integrative Treatment Model*. New York: BasicBooks.
- Štupnikar, Jože.** 2004. Odnos do bolnikov in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:561–575.
- Torosian, Michael H., in Veruschka R. Biddle.** 2005. Spirituality and healing. *Seminars in Oncology* 32, št. 2:232–236.
- Tyndall, Lisa E., Jennifer L. Hodgson, Angela L. Lamson, Mark White in Sharon M. Knight.** 2012. Medical Family Therapy: A Theoretical and Empirical Review. *Contemporary Family Therapy* 34, št. 2:156–170.
- Van Dyke, David, Susan L. Jones in Richard E. Butman.** 2012. Family systems theory and therapy. V: Susan L. Jones in Richard E. Butman, ur. *Modern Psychotherapies: A Comprehensive Christian Appraisal*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- VandeCreek, Larry, in Laurel Burton.** 2001. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare. *Journal of Pastoral Care & Counseling* 55, št. 1:81–97.
- Wright, Lorraine M., Wendy L. Watson in Janice M. Bell.** 1996. *Beliefs: The Heart of Healing in Families and Illness*. New York: BasicBooks.



Martin M. Lintner

Razstrupiti eros
Katoliška spolna morala na življenjski način

Zasluga pričujočega dela je najprej ta, da predstavlja bogat in načeloma pozitiven svetopisemski vidik spolnosti. Nato se avtor sprehodi skozi zgodovino spolne morale. Proti koncu pa se ne prestraši tega, da bi se spoprijel z vročimi temami spolne morale. To naredi skrbno, kompetentno in konec koncev lojalno do cerkvenega učiteljstva, ki je v zadnjem času veliko razmišljalo o tem, kako naj bi cerkveni nauk pripomogel k temu, da bi odnosi mogli uspeti.

Razstrupljanje erosa torej pomeni, da ga osvobodimo sovraštva do spolnosti in do telesa, pa tudi od seksualizacije in banalizacije. To se torej ne zgodi niti s povečevanjem ali s sakralizacijo erosa, niti z njegovim zreduciranjem na spolni nagon, ampak v integraciji erosa v človekovo osebnost in v odnos.

Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015. 200 str. ISBN 978-961-278-191-0. 25 €.

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

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

Ocene

Clifford Mayes, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero. *Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016. xvii + 187 str. ISBN: 9781475813883.

Štirje univerzitetni profesorji s področja pedagogike in didaktike, ki sami izhajajo iz različnih kulturnih ozadij, so za zgled vzeli pluralno družbo v Združenih državah Amerike in v tej knjigi pokazali, kako bi lahko razumeli in delovali v šolskem sistemu kulturno prepletenih razredov. Poleg osebnih izkušenj vsakega od njih in poleg teoretičnega ozadja, ki ga imajo kot strokovnjaki na šolskem področju, postavijo že v izhodišče potrebo po duhovnosti, ki omogoča holistični pristop, da bi bila različnost kultur bogastvo za celoten razred in ne le težava, s katero se morajo spopadati učitelji. Strinjajo se, da je treba biti kritičen, in se ne odrekajo tako imenovani kritični pedagogiki, vendar hkrati zatrjujejo, da je učenec več kakor le politično bitje. Njegova kulturna identiteta je v prvi vrsti eksistencialno dejstvo, ki ga je treba sprejeti in negovati v celostni razsežnosti, to pa vključuje tako telesno, psihološko in kognitivno kakor tudi etnično in duhovno razsežnost (x). Učenec ni zgolj pasivni receptor podatkov, ki jih v šoli trpamo v njegovo glavo, ampak je kompleksno bitje in bolj ko bomo to njegovo kompleksnost prezirali, bolj se bo oddaljeval od učitelja. Učitelj prav zaradi te ozke kognitivne usmeritve ne bo mogel opravljati svoje osnovne naloge: poučevati. Če hočemo učenca integrirati v učni proces, moramo delovati v štirih koncentričnih krogih. Najprej

je treba potešiti temeljne psihološke potrebe, kakor so samoaktualizacija, samovrednotenje in motivacija. Drugi krog potreb je interpersonalni krog, v katerem je treba delovati glede odnosov z učiteljem in glede odnosov s sošolci. Tretji krog je ekstrapersonalni krog, ki vključuje učenčevo razumevanje vloge v družbi in v kulturi, katere član je. Zadnji, četrti krog potreb je transpersonalni krog, ki vključuje razsežnosti duhovnosti, kakor so smiselnost, zavzetost in perspektivnost.

V prvem poglavju predstavijo od jezika odvisne razlike med kulturami. Čeprav vzamejo za izhodišče pet skupnih karakteristik vseh kultur, se zavedajo, da se kulture organizirajo ob različnih vrednotah. Naštejejo pet skupnih osrednjih težišč, ki pa so hkrati področja, na katerih nastanejo kulturne razlike (3). Prva skupna os je, kako je razdeljena moč v skupnosti: lahko je bolj enakovredno razpršena ali pa v rokah peščice. Druga skupna os je razmerje do novega, ki vdira v kulturo: lahko so do tega odprti ali pa tuje zavračajo. Tretja skupna os se dotika poudarkov na kolektivu ali na posamezniku. Četrta skupna os je v odnosu do prevlade moških ali ženskih elementov. Zadnja, peta karakteristika je orientirana v prihodnost: so pričakovanja posamezne kulture dolgoročna ali kratkoročna. Že pogled na matere, kako predstavijo igračko svojemu otroku, so raziskave pokazale razlike v kulturah. Ameriške matere, na primer, uporabijo dvakrat več materialnih opisov predmetov kakor japonske, japonske pa uporabijo dvakrat več socialno obarvanih pojmov pri igranju s svojim otrokom. Pri

temeljnih značilnosti velikih kultur je treba upoštevati še subkulturne razlike in se zavedati, da posameznik kljub vsemu ohranja neko določeno samostojnost. Pri šolskem delu je treba vedno paziti, da ne prezremo kulturnih razlik in hkrati ne delamo klišejev, ki jih nehotite prenašamo na posamezne učence. Pri jeziku nista pomembna le razumevanje in drugačna interpretacija, ki ju kulturno ozadje pozna za isti pojem, ampak tudi spoštovanje do posameznikove identitete. Navedene so raziskave, kako je v razredih učencev, ki jim je bila angleščina drugi jezik, s tem ko so učitelji začeli spoštovati in uporabljati nekatere segmente iz njihovih maternih jezik, porasla uspešnost tudi pri sami angleščini in pri celotnem pouku. V knjigi dajejo avtorji tudi navodila učiteljem, kako naj ohranjajo dvojezičnost, s tem da ne hromijo kvalitetnega izražanja svojih učencev v predpisanem angleškem jeziku.

Drugo poglavje prinaša prikaz konkretnega pogleda v razmišljanje posameznih učencev pri pouku zgodovine s temo o predsedniku Lincolnu. Opisana sta notranji monolog in interpretacija posameznih učencev učiteljičinega začetka pouka in zapleta, ko predstavi učno snov. Najprej je predstavljena uspešna belopolta dijakinja in njen odnos do dogajanja v razredu. Nato je na vrsti belopolti dijak iz barakarskega naselja, ki ima za očeta pijanca in je redno izpostavljen zlorabam. Sledi priseljenc iz tihomorskih otokov. Prav tako je prikazano odzivanje dijakinje, ki je potomka ameriških domorodcev. Vključen je tudi afroameriški dijak, konča pa se z latino dijakinjo, ki ji veliko pomeni religioznost. Dogodek je isti, a ga vsak dijak oziroma dijakinja doživlja in razume po

svoje. Učiteljica seveda ravna za vse enako, vprašanje pa je, ali je res mogoče vključiti v snov vso razsežnost pluralnosti multikulturnega, ki je navzoča v razredu. Po vsakem takšnem prikazu sledi obsežen komentar, ki kaže na posebnosti posamezne kulture in na možnosti pedagoškega delovanja z ozirom ne le na razumevanje posamezne osebe, ampak tudi glede na poučevanje celotnega razreda. Še posebno pri zadnji dijakinji avtorji opozorijo, kako je v kulturni posebnosti pomembno upoštevati tudi versko ozadje (52).

Tretje poglavje se omeji na senzorno-motorično področje vzgoje in izobraževanja. Izhodišče, ki ga zajame v analizi prejšnjega poglavja, je, da samo belopoltim kognitivno orientiranim učencem ustreza sedenje, poslušanje in branje. Za večino drugih kulturnih tradicij sta v procesu učenja bistveni občutenje in gibanje. Avtorji izhajajo iz predpostavke, da večji poudarek na tem področju ne koristi samo učencev iz bolj senzorno-motoričnih kulturnih tradicij, ampak vsem, saj imajo mladostniki na splošno težavo s sprejemanjem telesa in s selekcijo čutnih informacij (55). Svoje predpostavke utemeljujejo tudi z nevrologijo, v kateri vedno bolj ugotavljamo, da je za dobro pomnjenje in za ustvarjalno uporabo znanja nujna večja aktivnost celotnih možganov. Prek zgledov ameriških domorodcev pokažejo na pomembnost neverbalnega učenja, na afroameriških učencih pa na nujnost vključevanja gibanja in čutne patetike. S posebno analizo se lotijo dojemanja časa v različnih kulturah. V razredu, kakor ga poznamo, vlada tako imenovani znanstveni oziroma merljivi čas, ki ga določa šolski zvonec ne glede na opravljeno nalogo. Takšen odnos do časa v

šoli bistveno oteži učenje za dokončanje zastavljenih nalog in v veliki meri onemogoči vzpostavljanje pristnih osebnih odnosov, ki se morajo redno prekiniti, ko odzveni. Prav takšno pojmovanje časa vpliva na razumevanje in na pripovedovanje zgodb, ki niso zgolj del zgodovinskega ali literarnega pouka, ampak tudi pot samozavedanja prek pripovedovanja. Za zgled je postavljen afroameriški način pripovedovanja o svojem življenju: kaže, kako bi lahko vsaj kdaj pa kdaj vključili tudi drugačen odnos do časa; to bi koristilo vsem. S tem bi v generaciji, ki je izgubljena v poplavi pripovedi, hkrati pa vedno pod časovnim pritiskom, omogočili razred kot nekakšen terapijski prostor za osebno rast in za orientacijo v času. To lahko dosežemo z obogatitvijo na senzorno-motoričnem področju poučevanja (75).

Četrto poglavje odpre razlike glede psihološko-socialnih razsežnosti kultur. Če hočemo razviti občutek za različnost bivanja, čutenja, izražanja in delovanja, moramo upoštevati tudi drugačno pojmovanje in že prej razvoj posamezne psihološke in socialne strukture v različnih kulturah, še posebno zato, ker se resnične spremembe človeške osebnosti ne dogajajo iz kognitivnih razlogov, ampak zaradi pretresov na psihološkem ali socialnem področju (80). Pri tem je treba vključiti tudi psihoanalitično razsežnost, saj bi drugače razumeli in delovali le površinsko, človek, zlasti če resno vzamemo kulturno raznolikost, pa je bistveno bolj skrivnosten in nedoumljiv. Pri tem opozorijo, kako so tudi čustva ne le osebno nezavedna, ampak tudi vtkana v kulturno nezavedno. Razred, v katerem se ta čustvena plat javno demonstrira, ne sme obravnavati zgolj posameznih »čustvenih izbruhov«, ampak

celega učenca, saj nas prav čustva najbolj globoko določajo. Učitelj mora s svojo zdravo avtoriteto pomagati ne le razumeti čustva, ampak tudi voditi k socialno sprejemljivi izraznosti v konkretnem okolju. Če tega procesa uspešno ne vodi v svojem razredu, lahko sledi upor ali izločitev iz razredne skupnosti (104). Uspešnost tega procesa učitelj lahko doseže s pravo avtoriteto, ki vključuje visoko zahtevnost do učencev, prepleteno s prav tako visoko občuteno skrbjo zanje (111).

Razlike med kulturami se kažejo tudi na kognitivnem področju. Peto poglavje se ozre na to, kako v posameznih kulturah zbirajo znanje, kako ravnaajo z njim, tako osebno kakor družbeno, in kakšno socialno vrednost ima to področje v skupnostih. Opozorijo na pomanjkljivost razvrščanja učencev po principu merjenja inteligenčnega kvocienta. Iz raznolikosti kultur se jim zdi veliko bolj sprejemljivo Gardnerjevo razumevanje inteligentnosti. Z geštaltistično psihologijo pokažejo na kulturne razlike dojemanja dejstev pri pouku, saj smo pri spoznavnem procesu lahko odvisni od polja dojemanja ali pa od ozadja neodvisni. Sodobna znanost izhaja iz neodvisnega, fragmentarnega učenja. Afriško-azijske kulture so veliko bolj celostno naravnane in upoštevajo ozadje nekega določenega spoznanja (132). Učitelj, ki se tega zaveda, bo ne le dopuščal drugačno preverjanje znanja, ampak bo že v procesu učenja iskal različne poti do znanja.

Zadnje, šesto poglavje se usmeri na etično-duhovno področje multikulturalnosti. Za podlago raziskave vzamejo dnevnik učiteljskega pripravnika na povprečni ameriški nižji srednji šoli; ta učitelj je sin priseljencev iz Mehike. V svo-

jem razredu se srečuje s težavami, ki so jih avtorji analizirali v prejšnjih poglavjih, in s težavami, ki jih ima kot pripadnik »tujce« kulture tudi v odnosu do drugih »belih« učiteljev in do celotnega šolskega ustroja. Dnevniškimi zapisom sledijo analize, ki kažejo predvsem na to, kako je lahko dober učitelj samo tisti, ki je v polnosti vpleten v dogajanje svojih učencev in zmora tudi zdravo distanciranje od njih, ne da se jim izmakne, ampak da jim pomaga. Tej razsežnosti, ki je povezana z etično zavzetostjo in z osebnim odnosom do učiteljskega poklica, avtorji dodelijo oznako duhovnosti. Pri tem vključujejo tudi religiozno razsežnost, saj ta razsežnost bistveno pripomore h kvalitetni zavzetosti za učence in zase. Šolski sistem, ki je –

kakor vsak sistem – lahko zelo nasilen, samo prek duhovnosti ni nekaj, kar slepo določa posameznika ali čemur se je treba upirati, temveč ga lahko posamezniki, najprej učitelj in nato tudi učenci, spreminjajo (159).

V sklepu ponovno izrazijo željo, da bi prekinili kulturno nasilje v šoli, saj je to pogosto vodilo v antivzgojo, ki zgolj ruši željo in pogum za vključitev in za osebni razvoj najboljšega v učencih. Kulturno raznolik razred naj ne bo le izhod v sili. Le pozitivno sprejeta kulturna pluralnost bo lahko telesno varno in čutno bogato okolje, v katerem se bodo otroci varno in uspešno bogatili in rastle (170).

Janez Vodičar

Gianni Barbiero. *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e dal terzo libro del Salterio*. Analecta Biblica Studia 6. Rim: Gregorian & Biblical Press, 2016. 576 str. ISBN: 978-88-7653-687-8.

Gianni Barbiero, upokojeni profesor svetopisemskih znanosti na Papeškem bibličnem Inštitutu, je pripravil študijo trinajstih psalmov (Ps 42; 43; 45; 46; 47; 49; 50; 51; 63; 72; 73; 87; 89). Analiza posameznega psalma je prikazana po korakih eksegeze. Prevodu sledi tekstna kritika, ki analizira probleme in skuša braniti branje masoretskega besedila in poiskati razloge za morebitna razhajanja s preostalimi variantami. Avtor se vselej dotakne tudi literarne zvrsti in primerja psalme s teksti in podobami

Bližnjega vzhoda, da bi jih tako umestil v morebitno kulturno okolje svojega časa. Paralelna primerjava svetopisemskih besedil še bolj kakor vzporednice s kulturo sosednjih narodov osvetljuje izraze in koncepte, ki se skrivajo za posameznimi besedami. Avtor je izjemno precizen, saj vsakokrat poskuša na dan pripeljati podrobnosti, ki jih drugi razlagalci niso opazili ali pa so jih premalo ovrednotili.

Do tega mesta so koraki eksegeze v glavnem skupni vsem metodam, v nadaljevanju pa opazimo razhajanja. Barbiero se pred eksegezo besedila opre na biblični strukturalizem, ki posveča posebno pozornost ponavljanju besed, inkluziji, stilistiki, ritmu, zvočnim fenomenom in smeri govora (kdo govori komu). Rezultat je struktura besedila, na podla-

gi katere avtor izpelje eksegezo. Struktura mu pomaga do povezav znotraj psalma samega, to olajša razumevanje besedila, obenem pa se izogne neskončnemu naštevanju možnosti razlag, saj ima vedno pred očmi celoto. Vselej doda tudi kratek teološki premislek, posebno pri kompliciranih prehodih, ko eksegeza ni samo rezultat analize besedila, ampak se mora nujno opreti na tradicijo izvajanja in razumevanja teksta.

Naslednji korak izbere za podlago kanonični pristop, ki ima pred očmi celoto Svetega pisma (*Verbum Domini*, § 34). Seveda so tu možni različni pristopi in nivoji umestitve v sobesedilo. Pri današnjem stanju eksegeze na področju psalmov se vsak psalm najprej umesti v zanj značilno zbirko (Davidov, Asafov, Korahov ipd.), nato pa v knjigo psalmov, kamor sodi (I. 1–41; II. 42–72; III. 73–89; IV. 90–106; V. 107–150). Po avtorjevem prepričanju sta II. in III. knjiga psalmov vzporedni, torej obravnavata isto problematiko. Na to kaže tudi naslov študije: Zakaj, o Bog, si nas zavrgeš? Tema zavrženja, ki razodeva tragedijo izraelskega ljudstva, njegovega izgnanstva in razrušenje templja, se kakor rdeča nit vleče skozi obe knjigi in se ponavlja prek tega in podobnih vprašanj (prim. Ps 42,10; 43,2; 44,25; 74,1; 79,5.10; 89,47). Velja omeniti, da bralca včasih malo zmede mešanje nivojev. Tako imamo, na primer, Ps 51 deloma analiziran v luči Ps 50; to je resda mo-

žno na nivoju konteksta, ne pa na nivoju eksegetske analize posameznega psalma.

Kanonična eksegeza uvršča Knjigo psalmov med modrostno literaturo in jo razume kot knjigo molitve, ki premišljuje in odgovarja na božje delovanje v zgodovini. V teh psalmih avtor analizira odgovore Izraela na vprašanje izgnanstva in ugotovi, da so dane različne rešitve, ni pa dokončnega odgovora na travmo razrušenja templja in na deportacijo iz obljubljene dežele. Obstaja zagotovilo, da Bog ljubi svoje ljudstvo, kakor ženin ljubi svojo nevesto (Ps 45). Odgovor bo dala šele IV. knjiga psalmov, ki bo pokazala, da je Bog še vedno zvest svojemu ljudstvu, ne glede na to, kaj se z njim dogaja (Ps 90).

Delo je rezultat avtorjeve dolgoletne predanosti psalmom. Analize so izpeljane s skorajda matematično natančnostjo, eksegeza je poglobljena s precejšnjo mero osebnih ugotovitev in podkrepljena z bogato strokovno literaturo. Teološka opažanja so resda kratka, saj zasedejo komajda kako stran, so pa toliko bolj vredna zaradi preciznih ugotovitev, ki lahko spodbudijo bralca k nadaljnemu raziskovanju. Vsakemu, ki se za psalme zanima s strokovne plati, bo delo zgled kombinacije klasičnega in kanoničnega pristopa in svežih ugotovitev na področju eksegeze psalmov.

Alan Tedeško

James K. A. Smith. *How (Not) to Be Secular: reading Charles Taylor*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2014. 152 str. ISBN: 978-0-8028-6761-2.

Knjiga Jamesa Smitha *How (Not) to Be Secular* v prvi vrsti pomeni vhodni portal v knjigo *A Secular Age*. To 896 strani dolgo delo filozofa Charlesa Taylorja pokaže na temeljne premike v družbeni in v posameznikovi predstavi, ki so prevedli v današnjo sekularno dobo. Glavno vprašanje, ki si ga Taylor postavi, je, zakaj je bilo leta 1500 posamezniku domala nemogoče reči, da ne veruje, leta 2000 pa je to tako preprosto.

Smith povzame strukturo svoje *How (Not) to Be Secular* po strukturi vélike matere, ki ji je Smithova knjiga kakor neke vrste asistent k »vélikemu vodniku« (viii); tako Smith knjigo *A Secular Age* tudi poimenuje.

Smith v uvodniku oriše sodobni sekularni čas s prisposodbo reliefnega zemljevida. Ta zemljevid obsega raznolik spekter – od plitvine nelagodne imanence do višave transcendence, na katero v mnogih primerih veže le spomin. Ta primerjava priča, da je teren sodobne družbene in posameznikove predstave o svetu in njegovega razumevanja zelo razgiban. V delu vlada ekskluzivni humanizem, v katerem je vsak posameznik zase temelj svojih dejanja. Lahko rečemo, da je na takšnem reliefu toliko ravni, kolikor je predstavnikov te dobe. Vsi predstavniki sedanje dobe živimo pod neke vrste pritiskom – vsak, ki veruje, je v senci dvoma, in vsak, ki zase pravi, da je nevernik, je zmeraj v skušnjavi, da bi veroval (3), ugotavlja Smith.

Smith predloži oris sodobnega sekularnega časa skozi pet poglavij, ki zaporedno sledijo poglavjem iz knjige *A Se-*

cular Age. Prvo poglavje postavi v pozni srednji vek, ko se začnejo temeljni premiki v predstavi posameznika in družbe, ki pozneje privedejo do reformacije. To je doba razčaranosti, začetke katere avtor postavi v pozni srednji vek. Za dobo razčaranosti je značilno, da človek čarobnosti pomenov v svetu ne zazna več, ampak vse pomene naturalizira. Pomeni, da poskuša vse razložiti prek naravnih zakonitosti. V drugem poglavju je opisan pozitivni obrat – izguba občutka za presežno, na katerem je utemeljen moralni red. Kljub izgubi tega temelja potreba po moralnem redu ostane. Tako novi moralni red ne potrebuje več višje utemeljitve, saj je ta utemeljitev razvidna znotraj imanence. Tretje poglavje prinese občutek, kako je živeti v svetu, v katerem vladajo nove možnosti za verovanje, ki nastopijo zaradi razčaranosti sveta. Začuti se nelagodje življenja v zgolj imanentnem okviru, ki je v nekem smislu zaprt za transcendenco. Tako se ustvari napetost med tistimi, ki zagovarjajo imanentni okvir in niso odprti za transcendenco, in tistimi, ki zagovarjajo to odprtost in možnost transcendence. Ta napetost sproži eksplozijo velikega števila novih prepričanj in pogledov, ki nastanejo znotraj okvira med predstavniki ene in druge strani. Četrto poglavje predloži analizi sodobnosti ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Eden od pogledov, ki so posledica eksplozije novih prepričanj, in pogledov, o katerih smo govorili zgoraj, je pogled o samouresničitvi vsakega človeka: razvije se v romantiki. Ta pogled sproži premik v posameznikovi predstavi in govorimo lahko o začetku dobe avtentičnosti. V njej je značilno, da ima vsak posameznik posebno pravico, izraziti se na najbolj tipičen način. Torej mora najti

način in pot, kako sebe najbolje uresničiti. Doba avtentičnosti ima velik vpliv na mesto duhovnosti in religije v posameznikovi predstavi. Pod duhovnostjo v tem smislu razumemo vse, kar daje občutek rasti. Temelj za to je posameznikova predstava: kaj me dviga in me dela bolj mene. Zadnje, peto poglavje, se osredotoča na izziv pojmovanja sekularnega kot izključujoče nevtralnosti v smislu izključevanja religioznega iz javnega življenja. Nevtralnost v tem pogledu vzpostavi odsotnost religije iz javnega. Smith na tem mestu predstavi sekularnost kot prostor nevtralnosti, ki ne pomeni izključevanja religioznega, ampak enakopravnost vseh pogledov, naj bodo religiozni ali drugi svetovnonazorški pogledi.

Smith prek Taylorjeve misli pokaže korake, ki so privedli do pogleda na svet, značilnega za sodobno zahodno družbo. Sorazmerno na kratko utemelji temeljne točke premika predstavnosti znotraj posameznika in družbe od poznega srednjega veka dalje. Ti premiki predstavnosti niso enopomenski in preprosti. Premiki v zavesti posameznika so potekali počasi. Možnosti za drugačen razvoj zavesti je bilo v tem razvoju zelo veliko. Že drugačen odziv avtoritet bi lahko popolnoma obrnil tek dogodkov in miselnih tokov. To bi zagotovo imelo za posledico drugačno stanje v sodobni družbi. Pred 15. stoletjem si je bilo nemogoče predstavljati, da bi se nekdo opredelil za nevernega. Človekova zavest, njegovo dojetje sveta, pojmovanje dobrega in iz vsega tega vzpostavljena družbena struktura in predstava človeku tega niso dovoljevali. Skoraj petsto let je bilo potrebnih, da se je zgodil premik v zavesti posameznika.

Smith odlično povzame Taylorjevo pripovedno tehniko nizanja premikov znotraj človekove predstave skozi zgodovino. V sodobnem času slišimo zgodbe, zakaj se je razvilo novo pojmovanje in je religija dobila novo mesto v sodobnem svetu. Veliko teh zgodb temelji na neke vrsti izginjanju religije oziroma verovanja zaradi večjega znanstvenega napredka. Za zagovornike teh zgodb velja vera kot tolažba in uteha za tiste, ki ne razumejo. Če se želimo soočiti s takšnimi zgodbami, je treba predložiti novo zgodbo, ki bo bolj prepričljivo pokazala dejanske premike v zavesti posameznika in družbe. Cilj zgodbe ni v kronološki predstavitvi, kdaj se je zgodil posamezni premik v zavesti. Cilj, ki ga Taylor zasleduje in mu Smith odlično sledi, je v tem, da analitično pokaže, kako so se zgodili ključni premiki v zavesti posameznika in družbe (18).

Bralcu je v pomoč slovar temeljnih pojmov, ki so ključni za pravilno razumevanje poteka misli. Smith se zaveda, da je Taylorjev poskus prikazovanja pripovedi svojevrsten in zelo inovativen. Hitro se lahko zgodi, da bralec nekaterih pojmov iz konteksta ne razume ali jih napačno razume. Zato Smith pojme, ki so ključni za razumevanje prikazanega razvoja, na koncu knjige na kratko in zelo razumljivo razloži.

Knjiga *How (Not) to Be Secular* bralcu na dojemljiv način predloži temeljne premike v zavesti posameznika in družbe, ki so privedli do sodobne sekularne dobe. To je nekakšen portal za razumevanje naše sodobnosti in našega pojmovanja sveta ter odnosa do presežnega.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Miran Špelič
Uredniški svet / Editorial 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 Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Miran Špelič, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS MIAR MLA - Modern Language Association Database Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Bogoslovni vestnik je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347