

Peter Kovačič Peršin

ETIČNA PREOBRAZBA KOT POGOJ SPRAVE

9. aprila 1945 je bil v Flossenbürgu usmrčen Dietrich Bonhoeffer, veliki evangeličanski teolog, ker je sodeloval v tajnem odporu proti nacističnemu režimu. Pred aretacijo je zapisal kratko razmišljanje *Kdo bo vzdržal*: »Velika maškarada Zla je zvrtnčila vse etične pojme. Zlo se pojavlja pod krinko dobrote, zgodovinske nujnosti, družbene pravičnosti. To preprosto zmede tistega, ki prihaja iz našega tradicionalnega pojmovnega sveta etike; za kristjana, ki živi po Bibliji, pa je prav to dokaz o neizmerni pokvarjenosti Zla ... Kdo bo torej vzdržal? Samo tisti, kateremu poslednje merilo ni njegov razum, njegova načela, njegova vest, njegova svoboda, njegova krepost, ampak je pripravljen vse to žrtvovati zaradi svoje poslušnosti Božjemu pozivu; samo odgovoren človek, ki se želi s svojim življenjem odzvati na Božji klic.«¹

Ta Bonhoefferjeva misel je danes prav tako aktualna, kakor je bila v času 2. svetovne vojne. V EU sicer ne doživljamo vojne. Moralna kriza pa je vsesplošna in razkraja naše celotno življenje: družbeno ureditev, socialo, gospodarstvo, kulturo, vzgojno-izobraževalne in verske ustanove. Domala vsi analitiki se strinjajo, da je današnja vsesplošna kriza v prvi vrsti etična kriza, kriza vrednot. Sodobni človek je izgubil moralni kompas. In prav o tem zvrtnčenju razumevanja, kaj je moralno, kateri so absolutni etični kriteriji, ki so veljavni v vsej zgodovini človeštva in zavezujejo vsakega človeka, je govoril Bonhoeffer. In to je tudi naše osrednje vprašanje v današnjih razmerah. Postavlja pa pred nas potrebo po novi utemeljitvi etike. Večina sodobnih mislecev je mnenja, da je v sekulariziranem svetu sklicevanje na

1 Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, Zagreb 1974, 12–13.

Boga in njegove zapovedi neučinkovito. Najti moramo torej take razloge za etično ravnanje, ki bodo vsakega človeka zavezovali k moralnemu ravnanju. Kako torej v ozračju sekularizirane miselnosti razumeti Bonhoefferjevo spoznanje, da je mogoče moralno ravnati samo v drži poslušnosti Bogu? Kako lahko razume to poslušnost sodoben kristjan, ki je v vsem človek današnjega sekulariziranega sveta in njegovih nazorov?

Tu nam ponuja temeljni odgovor na to vprašanje drugi veliki protestantski moralni teolog Paul Tillich, ki v svoji *Sistematični teologiji* ugotavlja, da človek brez morale sploh ni človek, da je »morala funkcija človeka kot človeka.«² Tillich ugotavlja, da človek prav po moralnem ravnanju postaja humano bitje in postaja oseba, kar pomeni bitje ne le z zavestjo o sebi, ampak tudi z zavestjo odgovornosti do sebe, do drugega in do življenja nasploh. Odgovornost pa je kategorija moralne zavesti. »Moralnost je isto kot konstituiranje sebe kot osebe,« ugotavlja Tillich. V tem smislu je razumeti zavest odgovornosti kot temelj osebe, se pravi tisto zavedanje in držo, ki človeka humanizira. Človek se torej vzpostavlja s človečnostjo. Kot socialna, kulturna in duhovna bitja se konstituiramo šele z moralnim ravnanjem. Človek brez morale pač ni razvil ene temeljnih razsežnosti svoje narave, namreč človečnosti. V tem smislu bi bil človeško bitje le v biološkem, ne pa tudi v socialnem, kulturnem in duhovnem smislu. »Moralnost je funkcija življenja, ki konstituira območje duha.« Tillich s to ugotovitvijo poudarja, da človek kot moralno bitje presega svojo biološko naravo in jo razširja na območje duha, ki biološkost presega, transcendira. Transcendenca človeka potemtakem ni nekaj odtrganega od narave, ampak naravo presega z etičnim ravnanjem. S tem človek počlovečuje, humanizira življenje. Etična uzavestitev in ravnanje sta torej pogoja za humanizacijo sveta.

2 Tillich: »Moralnost je isto kot konstituiranje sebe kot osebe ... Akt, v katerem človek udejanja svoje esencialno osredinjenje, je moralni akt. Moralnost je funkcija življenja, ki konstituira območje duha.« Glej: Cvetka Hedžet Tóth, *Med metafiziko in etiko*, ZIFF, Ljubljana 2002, str. 98–99.

Filozofska utemeljitev

Ko se je judovski mislec Emmanuel Lévinas, ki je edini svoje rodbine preživel holokavst, spraševal, kako to, da racionalistična filozofija, s katero se je ponašal prav nemški intelekt, ni znala uveljaviti najosnovnejše etične zahteve o nedotakljivosti človeškega življenja, je prišel do spoznanja: »Pred odkritjem biti kot temelja razumevanja in smisla bivajočnosti stoji odnos z bivajočim; ta se izraža v dejstvu, da etično stoji pred ontološkim.«³ To pomeni, da temeljno vprašanje filozofije ni ontološko, kjer je obtičal filozof biti Martin Heidegger, ampak vprašanje o človekovem etosu – o tem, kako naj bivamo in moramo bivati, da bi živeli človečno. Etos pa ni v prvi vrsti zadeva razuma, pač pa srca, se pravi moralnega čuta, in duhovnega spoznanja. Racionalistična filozofija je prezrla prav to razsežnost človekove zavesti in bivanja, ker je razmišljala o človeku in bivajočem kot o predmetih svojega razuma, torej kot o kategorijah, ki stojе zunaj življenjske konkretnosti. Po Lévinasu pa »izvira prvenstvo etike iz soodnosnosti človeka do človeka«.⁴ To pa se dogaja v konkretnosti medčloveških odnosov, v vsakdanjem življenju in v danostih vsakršne krhkosti človeškega bivanja, ker smo prikrajšana in umrljiva bitja. Ta dejstva narekujejo človeku skrb zase in v enaki meri za drugega, ker smo v vsem odvisni od soljudi. Skrb in odgovornost morata torej biti osnovna kriterija medčloveških odnosov. Človek je po svoji temeljni strukturi soodnosno bitje. Najprej v biološkem pogledu. Že rodimo se iz medčloveškega odnosa. Vzgajajo nas naši najbližji, socializiramo, izobražujemo in kultiviramo se v skupnosti ob pomoči drugih. Tudi v družbenem in ekonomskem smislu smo soodvisni od skupnosti. In živimo, oblikujemo se in uresničujemo se le v odnosu z drugimi, s svojimi bližnjimi. V tem smislu je človek bitje v nastajanju, še ne dovršeno v svojem socialnem, kulturnem in duhovnem smislu.

Samo v odnosu do sočloveka pa se oblikuje etična zavest in udejavanja moralna drža. Zato je za oblikovanje etično zrele osebe tako pomemben medčloveški odnos, najprej seveda ljubeča vzgoja v dru-

3 Emmanuel Lévinas, *Totalitet i beskonačno* (Totalité et infini), VM, Sarajevo 1976, str. 310.

4 Emmanuel Lévinas, om. d., 64.

žini. Ker besede mičejo, zgledi pa vlečejo, pravi pregovor. Otrok namreč razvije čut za odgovornost do drugega prav ob skrbnem in ljubečem odnosu staršev in vzgojiteljev. Če otroku umanjka starševska ljubezen, bo največkrat ostal čustveni invalid in socialno neprilagojen. In takemu človeku primanjkuje moralne zavesti in odgovornosti.

Bistvena razsežnost etičnega ravnanja je v tem, da človeku omogoča, da se dvigne nad svoj lastni interes, da premaga sebičnost in postaja odgovoren za drugega. Z odgovornostjo do drugega stopamo v območje etičnega zavedanja in ostvarjamo svet vrednot. Tako je odgovornost do drugega človekova temeljna moralna drža oziroma vrlina. Ko skrbimo za drugega, presegamo svojo nagonsko skrb za ohranitev lastnega biološkega življenja, kar je sicer nujnost naše biološke narave. Ko nismo več omejeni le na skrb za samega sebe, za svoje življenje, ko skrbimo za drugega, s tem presegamo samega sebe. Tako z moralnim življenjem stopamo v presežno bivanje, v duhovno območje transcendence v njenem izvirnem pomenu – samopreseganja. V tem sosmislu je razumeti Tillichovo spoznanje, da je »moralnost funkcija življenja, ki konstituira območje duha«.

Filozof soodnosnosti Martin Buber je v svojem temeljnem delu *Načelo dialoga* pojasnil dvojni odnos, ki ga imamo ljudje do sveta zunaj sebe. Takole ugotavlja: »Svet je človeku dvoj, zaradi dvojnosti njegove drža.«⁵ Prva drža je odnos jaz–ti, to je odnos do drugega človeka, s katerim vzpostavljamo medsebojnost. Drugi odnos je jaz – ono, to je odnos do stvari. V drža jaz–ti stopa človek v sobivanje s sočlovekom. V drža jaz–ono stopa v razmerje do stvari, ki so mu v uporabo. Odnos jaz–ti je osebni odnos; odnos jaz–ono je neosebni, je predmeten, imamo ga do predmetov, ki jih uporabljamo. Osebni odnos temelji na odgovornosti in skrbi za drugega. V tem odnosu sprejemam sočloveka kot svojega bližnjega, zato imam do njega ljubeč in skrben odnos. Če nisem sposoben sočloveka sprejemati kot sodruga, ga jemljem kot predmet uporabe in zadovoljevanja lastnih potreb. Kriza sodobnih družbenih odnosov izvira prav iz te drža, da človek ne pristopa več k sočloveku sobivajoče, ampak ga jemlje za predmet uporabe in ga s tem ponižuje v neosebo.

5 Martin Buber, *Načelo dialoga* [Das dialogisches Prinzip], Založba 2000, Ljubljana 1982, str. 7–8.

Ko se je Lévinas spraševal, zakaj je človek 20. stoletja tako globoko padel v nečlovečnost in zagrešil množične pomore, je ugotovil, da je to bilo mogoče samo zato, ker je izgubil izpred svojega vida obličje drugega, v katerem bi, če bi ga uzrl, prepoznal svoje lastno obličje, obličje človeka. S tem bi se mu prebudila odgovornost do sočloveka. Lévinas govori o obličju drugega kot o kriteriju lastnega ravnanja. – Vse totalitarne ideologije 20. stoletja so izbrisale iz svojega zornega vida obličje človeka; človek jim je bil le predmet uporabe, delovna sila ali še manj, le surovina za »izdelovanje« sveta po predstavi ideološkega projekta. Zato so režimi totalitarnih ideologij utemeljevali svojo družbeno teorijo na načelu, da je vojna temelj družbenega napredka, da družbeno stabilnost zagotavlja družbena prisila totalitarnih režimov, da so množični genocidi le racionalno opravičljiva dejanja za uresničevanje ideoloških vizij: bodisi svetovne vladavine rasno čiste nacije nadčloveka ali za vzpostavitev brezrazredne družbe razosebljenih osebkov ali sodobne globalne družbe, zanikajoče kulturno in civilizacijsko raznovrstnost človeštva, ki bo poenoteno s prisilo merkatokratske ideologije svetovnega kapitala. – Tako se praksa totalitarizmov žal nadaljuje v naš čas.

Totalitarne ideologije se vedno utemeljujejo na racionalnih kriterijih, saj so »proizvod« racionalistične civilizacije, ki je reducirala razumevanje človeka na en sam pol njegove (nad)biološke biti – na razum. Razum pa ne more biti najvišji ali poslednji kriterij bivanja, kakor ugotavlja na osnovi izkušenj stoletja vojn in genocidov tudi sodobna filozofija. Hans Küng v svojem spisu *Projekt svetovnega etosa* navaja: »Samoproblematiziranje moderne, ki sta jo Theodor W. Adorno in Max Horkheimer že neposredno po drugi svetovni vojni analizirala kot 'dialektiko razsvetljenstva' (Horkheimer, Adorno: *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947) je danes v veliki meri postalo splošno prepričanje, namreč, da je v naravi samega racionalnega razsvetljenstva, da se razum zlahka spremeni v nesamet. Ni vsak napredek znanosti že tudi napredek človeštva. Med počlovečenim svetom in svetom, ki ga je treba šele humanizirati, zija prepad. Omejena partikularna racionalnost naravoslovja in tehnike pač ni vsa nedeljena razumnost, ni vsa resnično pametna racionalnost. In korenita kritika razuma nujno napada ravno korenine tega razuma

in prav zlahka spodkoplje vsako razumsko utemeljitev resnice in pravičnosti. V tem je razlog, zakaj Adorno in Horkheimer vidita razsvetljenstvo v nezadržnem procesu samouničenja in zahtevata razsvetljenstvo, ki presega samega sebe.«⁶ Postmoderna, ki želi in mora preseči racionalistično paradigmo, postavlja razum v meje njegovega dometa in uveljavlja celostno razumevanje človeka in bivajočnosti. Zato pred spraševanje o biti postavlja spraševanje o možnosti, kako biti, da bo bivanje možno, smiselno in človeka osrečujoče in da bo obstoj sploh še mogoč. Ta vprašanja pa sprašujejo o etičnem. V tem smislu ugotavlja Lévinas, da »etično stoji pred ontološkim«. Spraševanje o etiki pa zadeva človekov odnos do drugega: do sočloveka in tudi do narave, kar danes postaja čedalje bolj pereč problem.

Prav tu se pokaže, kaj je osnovna značilnost morale. Etičnost se razkriva v medsebojnih odnosih, uresničuje se kot odgovornost in skrb za drugega ... Zato je odgovornost temeljna moralna vrлина. Psiholog Anton Trstenjak definira človeka kot bitje odgovornosti: »Človek je odgovorno bitje. V tem stavku je zaobsežena ena bistvenih človekovih lastnosti.«⁷ Odgovornost za drugega je jedro osebnega etosa in temelj etičnosti zato, ker le z brezpogojno odgovornostjo do drugega priznamo sočloveka v njegovi nedotakljivosti in ga ne jemljemo kot predmet polaščanja, pač pa kot meni nenadomestljivo sobivajoče bitje. S tem priznavamo človeka in življenje za absolutni vrednoti. Če človek in življenje, in s tem vsa narava, nista absolutni vrednoti, je možno človeka izkoriščati, mu kratiti pravice in pogoje za življenje, ki jih zakon sicer načeloma priznava, možno ga je tudi uničiti, mu odvzeti življenje, kar zakon sicer prepoveduje, a k izpolnjevanju zakonov se obvezujem le jaz sam. Nedotakljivost človeka in svetost življenja sta torej vrednoti, ki sta nad vsakim zakonom in sta predpostavka vsakega moralnega pravnega reda. Da pa se uveljavljata, morata biti zapisani najprej v človekovo zavest in srce. In ker je človek bitje v nastajanju, se pravi še ne dovršeno v primerjavi z živaljo, ki v času svojega obstoja ne razvije nobene bistvene, nove lastnosti – to je izključno lastnost človeškega bitja – kakor ugotavlja Trstenjak v svoji antropologiji, nam etična zavest in odgovornost nista dani že z

6 Hans Küng, *Svetovni etos*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 77–78.

7 Anton Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1968, str. 121.

rojstvom, kot so nam dani nagoni, pač pa ju je treba otroku privzgoiti od detinstva dalje in jo mora vsak posameznik razvijati, osmišljati in krepiti skozi vse svoje življenje.

Odgovornost in skrb za drugega ni le sredstvo našega počlovečevanja, pač pa omogoča tudi polnost življenja, nas duhovno bogati. Nasprotno pa nas zloraba sočloveka človeško prazni, da postajamo nečloveški, v skrajnem primeru zverinski do sočloveka. Podobno je tudi z našim odnosom do sveta narave. Ker me šele sobivanje z drugim vzpostavlja kot človeka in mi omogoča samopreseganje v območje duhovnega, velja, da je človek človeški šele tedaj, ko živi za drugega. Biti za drugega ni le dolžnost, ki izvira iz naše medsebojne soodvisnosti (od rojstva do smrti smo odvisni drug od drugega), pač pa tudi edina možnost, da se polno uresničimo in da presežemo zgolj biološko bivanje in vstopimo v območje duhovne zavesti, ki presega racionalno zavedanje.

Sobivanje je tako eno temeljnih načel humanega bivanja, tembolj danes spričo naraščajočega razvrednotenja medčloveških odnosov. Danes pa smo prisiljeni opustiti ne le predmetenje in s tem uporabo sočloveka, pač pa tudi neodgovorno uporabo narave. Sodobna globalna ekološka kriza nam nalaga, da se odvrnemo od izkoriščevalskega odnosa tudi do narave, da tudi tu sestopimo iz procesa vsesplošne dehumanizacije sveta ter uveljavimo načelo sobivanja.

Če hočemo v naši družbi ostvariti humano življenje in če hočemo sami pri sebi napredovati v človečnosti, je nujno, da vzpostavimo med seboj sožitje. To pomeni, da drug drugega sprejemamo odprto, brez zadržkov, v njegovi drugačnosti, v njegovi enkratnosti in da ga kot takega tudi zavarujemo, kar pomeni, da mu tudi omogočamo njegovo enkratnost in drugačnost od nas samih. To je po ugotovitvah večine sodobnih filozofov etike življenjska nuja, če hoče človeštvo v sedanjih razmerah preživeti. Zato ugotavlja Hans Küng, avtor ideje o svetovnem etosu, v svoji knjigi *Svetovni etos*, da »katastrofalen ekonomski, socialni, politični in ekološki razvoj ... kliče po svetovnem etosu kot nujno potrebnem za preživetje človeštva na tej zemlji.«⁸ Univerzalni etos pa je etos sobivanja, sožitja. Toliko bolj velja za nas kristjane, da ta etos uresničujemo v svojem življenju, ker nas k temu ne zavezuje samo človeško spoznanje, pač pa tudi beseda *Svetega pisma*.

8 Hans Küng, *Svetovni etos*, Založba 2000, Ljubljana 2008, str. 59.

Teološka utemeljitev

Danes smo kot narod spet usodno razklani. Ne zmoremo niti tistega osnovnega sodelovanja med pripadniki različnih političnih in nazorskih opredelitev, ki je potrebno za nemoteno funkcioniranje države. A če se želimo kot državna skupnost uspešno vključevati v mednarodno življenje, moramo vzpostaviti trdno in ustvarjalno medsebojno sožitje, torej več kot je le znosno življenje drug ob drugem. Sožitje zahteva brezpogojno sprejemanje drugega v njegovi drugačnosti. Sožitja pa v narodu, ki ga razdvajajo zgodovinski spori in zamere, ni mogoče vzpostaviti, dokler ni dosežena sprava med ljudmi. A vsi pozivi k narodni pomiritvi, zgleđa, pri nas izzivajo le še večji razkol. In tu mislim, da je prednostna naloga nas kristjanov, ne glede na različno cerkveno pripadnost, da si prizadevamo za narodno pomiritev, in je tudi naša krivda, da do sprave v našem narodu še ni prišlo. Sprava za kristjane namreč ne pomeni le medsebojne pomiritve sprtih strani ali posameznikov, pač pa je temeljno religiozno dejanje naše vere.

Apostol Pavel pravi v 2. pismu Korinčanom: »Vse pa je iz Boga, ki nas je spravil s seboj in ki nam je dal službo sprave; zakaj Bog je v Kristusu svet spravil s seboj s tem, da jim njih grehov ni prisojal in je razglasil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas. Zaradi Kristusa prosimo: spravite se z Bogom. Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali Božja pravičnost.« (2 Kor 5,18–19) In v nadaljevanju apostol Pavel jasno pove, kako naj postane kristjan znamenje Božje pravičnosti: »V ničemer ne dajajmo nobenega pohujšanja, da naša služba ne bi bila grajana, temveč se v vsem skazujmo kot Božji služabniki v veliki potrpežljivosti, v nadlogah, v potrebah, v stiskah, v ranah, v ječah, pri uporih, v naporih, v prečutih nočeh, v postih, s čistostjo, z znanjem, s prizanesljivostjo, s prijaznostjo, v Svetem Duhu, v nehlinjeni ljubezni, z oznanjevanjem resnice, z Božjo močjo; z orožjem pravičnosti v desni in levi; v časti in nečasti, na slabem in dobrem glasu; kakor zapeljivci in vendar resnični, kakor nepoznani in vendar spoznani, kakor umirajoči in glejte živimo, kakor stepeni in vendar ne usmrčeni, kakor žalostni, pa vedno veseli; kakor ubogi, pa mnoge bogatimo; kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse.« (2 Kor 6,3–8)

Dejanje sprave je torej po Pavlu temeljno dejanje naše krščanske vere, ker po naši medsebojni spravi stopa v svet Božja pravičnost. Stopa pa po medsebojnem odpuščanju in sožitju. Tako uči apostol Pavel, ko razlaga, da je Bog po Jezusu spraval svet s seboj s tem, da ni prisodil ljudem grehov, torej nam je grehe in naše nepopolnosti odpustil. To pa pomeni, da je brezpogojno pozabil na naše grehe. Zato je to tudi naša temeljna krščanska dolžnost drug do drugega, da si med seboj brezpogojno odpuščamo, kakor nas je Jezus učil v molitvi Očenaš: »in odpusti nam naše grehe, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom«. Globlji smisel te prošnje bi se glasil: In pomagaj nam, da bomo odpuščali svojim dolžnikom, kakor nam odpuščaš ti. Ker Bog odpušča brezpogojno, ker je Ljubezen. In za odpuščanje ne potrebuje, da nas kaznuje oziroma da mu mi dajemo zadoščenje, ker nobeno človeško dejanje zadoščevanja ne more samo po sebi obnoviti zaveze z edinim, ki je Svetost sama, ampak je to zadoščenje lahko dal le pravični Božji sin, kakor v duhu starozaveznega razumevanja zadoščevanja za grehe razlaga Pavel Jezusovo trpljenje in smrt: »Zato se je moral v vsem izenačiti z brati, da je postal usmiljen in zanesljiv veliki duhovnik, da bi v tem, kar se nanaša na Boga, dosegel spravo za grehe ljudstva.« (Heb 2,17) Smisel Jezusovega trpljenja pa je usmiljenje, ki predpostavlja vnaprejšnjo oprostitev brez zahteve za zadošitev za grehe. Kajti Božje odpuščanje je apriorno in brezpogojno.

Danski protestantski teolog Søren Kierkegaard v svojih *Krščanskih nagovorih* pravi: »Veličina Boga je v tem, da odpušča, da ima sočutje, je v tem, da je v tej veličini, ki mu je lastna, večji od srca, ki se obsoja ...«⁹ Kriterij naše drže je to Božje sočutje s človekom, ki daleč presega naše srce, ki tako rado obsoja sebe in druge in zahteva popravno krivic. Bog ne terja nobene fizične žrtve od nas ali zadoščanja, da nam odpusti, ampak le skesanost našega srca in odprtost za sočloveka. Edini pogoj za odpuščanje je v tem, da tudi mi enako ravnamo do svojih »dolžnikov« kot on do nas, da jim brezpogojno odpuščamo. V tem je torej naša služba sprave, da vzpostavljamo spravo z medsebojnim odpuščanjem, kakor naroča apostol. Tako je naše medsebojno odpuščanje in naša medsebojna bratska ljubezen dejanje in znamenje,

9 Søren Kierkegaard, *Christliche Reden*, IV. del, 6. poglavje.

izraz in udejanjanje Božje pravičnosti v našem konkretnem življenju in okolju. Ta vidik sprave še dodatno utemelji dejstvo, ki ga naglaša Jezusova molitev *Očenaš*, ki pogojuje Božje odpuščanje z našim medsebojnim odpuščanjem, ne zahteva pa nobenega zadoščenja ali popravke krivic.

Pavlova teološka misel o zadoščevanju za grehe in o Jezusu kot spravni žrtvi ustvarja na prvi pogled določeno protislovje z evangeljskim naukom. Razumeti je treba, da Pavel govori kot Jud in da nagovarja sorojake Jude, ki so po Mojzesovi postavi praznovali vsako leto dan sprave – jom hakkipurim. Na ta dan je veliki duhovnik opravil spravno daritev v duhu nomadskega religioznega obreda. Veliki duhovnik je najprej žrtvoval junca v spravo za svoje in svoje hiše grehe, nato pa je od dveh kozlov z žrebom izbral prvega, ki ga je daroval na oltarju v spravo Bogu, z njegovo krvjo pa je pokropil ljudstvo, kar je bilo simbolno dejanje očiščenja grehov. Prelitje krvi kot vira življenja je namreč imelo poseben religiozni pomen, predstavljalo je največjo možno žrtev za pomiritev božanstva. Na drugega kozla je veliki duhovnik položil roke in s tem simbolično nanj prenesel grehe ljudstva, nato pa ga je nagnal v puščavo za pomiritev Azazela, demona pustinje. Ta simbolni obred je sam po sebi kazal tudi na pojmovanje sprave, ki zahteva krvno in s tem fizično zadoščenje za greh, kar je odraz nomadske kulture, ki jo je plemenska kultura Hebrejcev nadaljevala.

Spravni obred naj bi z žrtvovanjem »svete« živali, s kesanjem ljudstva in posledično Božjim odpuščanjem, kar je simbolni obred ponazarjal, obnovil zavezo z Bogom z medsebojno pomiritvijo. Pavel primerja judovski spravni obred, žrtvovanje »nedolžne« živali s Kristusovim žrtvovanjem in smrtjo na križu kot dejanjem odrešitve grehov ljudi in s tem sprave z Bogom. Jezus naj bi kot veliki duhovnik nove zaveze žrtvoval samega sebe v spravni dar Bogu in mu s tem dal zadoščenje v imenu človeškega rodu. Pavlinsko razumevanje sprave ostaja v tem vidiku naslonjeno na Mojzesovo postavo: Bog naj bi terjal zadoščenje za greh, ker šele zadoščenje prinaša spravo. In ker Bog neskončno presega človeka, je lahko ustrezna odkupnina za grehe le žrtvovanje neskončnega bitja – Božjega sina. Bogu namreč ne more za grehe ljudi zadostiti noben človek, pač pa le Božji sin.

Pavlinška teologija sprave, ki se navezuje na starozavezno žrtvovanje spravnega daru, je odločilno vplivala na razumevanje sprave v krščanski teologiji vse do moderne dobe. Ker je pojem sprave eden ključnih pojmov krščanstva, je imelo to bistvene posledice za krščansko pastoralno oznanjevanje in prakso, ki se do danes ne more osvoboditi koncepta žrtvovanja in vseh prisil, ki iz tega sledijo.

Toda že Pavel napravi v svojem razglabljanju bistven premik v pojmovanju žrtvenega daru od fizične k duhovni žrtvi. Jezus se zavestno žrtvuje, ni nekakšen materialen objekt žrtvovanja. Njegova žrtev je neskončna in zato vredna Boga, ker je prostovoljna. Če Pavel poudarja, da je za grehe ljudi dal zadoščenje lahko le Božji sin, pa ne postavlja ločnice med odnosom Boga do človeka, saj poudarja, da Bog brezpogojno odpušča človeku po Kristusu in da mora verujoči zavzeti enak odnos do sočloveka. Zato smo za spravo med nami odgovorni mi, ne le sami pred sabo, temveč tudi pred Bogom, ker prav po našem medsebojnem odpuščanju in sprejemanju drug drugega prihaja v svet Božja pravičnost, kakor uči apostol Pavel. – Za to dejanje medsebojne sprave pa je potrebna moralna moč, naša etična preobrazba.

Že judovstvo je v času svojega religioznega zorenja napravilo obrat od stvarne žrtve, tj. »grešnega kozla«, k osebni etični preobrazbi človeka kot pogoj obnove zaveze z Bogom. Prerok Izaija je zahteval moralno preobrazbo kot pogoj za spravo z Bogom: »Čemu mi bodo vaše številne klavne daritve, govori Gospod. [...] Nehajte mi prinašati ničeve daritve, kadilo mi je gnusoba. [...] Tudi če množite svoje molitve, vas ne poslušam, vaše roke so polne krvi. Umijte se, očistite se! Odstranite svoja hudobna dejanja izpred mojih oči, nehajte delati hudo. Naučite se delati dobro, skrbite za pravico. Pomagajte zatiranemu, zagovarjajte siroto, branite vdovo.« (Iz 1,11–17) To stališče se je pri Judih utrdilo šele z rabinsko teologijo po padcu jeruzalemskega templja v času babilonskega suženjstva, namreč stališče, da je potrebna moralna preobrazba – spreobrnitev, da bi se spet obnovila zaveza z Bogom. Knjiga rabinskih teoloških razlag *Mišna* poudarja, da je sprava moralno dejanje posameznika, po katerem lahko človek pričakuje in doseže Božje odpuščanje le, če se je spraval s svojim bližnjim. Sprava dobi tako pomen osebnega etičnega dejanja.

Jezus izhaja iz rabinskega izročila, ko naroča: »Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej s svojim bratom spraviš, potem pa pridi in daruj svoj dar.« (Mt 5,24) In Pavel nadaljuje Jezusov nauk, ko poudarja, da ima kristjan dolžnost pravega dejanja do svojega bližnjega, do sočloveka, ker mu njegovo dejanje odpuščanja in sprejetja drugega odpira pot do sprave z Bogom in omogoča, da Božja pravičnost zasije med ljudmi. Prakrščanski pojem sprave, ki ga izraža grška beseda *hilaomai* (spravim koga s seboj, pomirim, pridobim si naklonjenost),¹⁰ uporablja pa ga izvorno besedilo Pavlovih pisem, označuje izrazito medosebni etični odnos. Poudarek je torej na moji odgovornosti: ne samo da odpustim krivico, ki mi je bila storjena, in ostajam zaprt vase, pač pa se moram spraviti z bližnjim, ki sem ga prizadejal ali je on mene. To pa pomeni, da moram z njim zaživeti v sožitju. – Ta etični vidik sprave je bistven za evangeljsko teologijo.

Spravo v evangeljskem pomenu bi morali razumeti in udejanjati prav današnji kristjani, še posebej med slovenskim narodom. Za spravo, ki pač zahteva moralno preobrazbo nas samih, smo odgovorni prav mi. Je temeljno dejanje in dolžnost naše vere, zato tudi izkazilo, potrdilo naše vernosti. Sprava je zastojno, brezpogojno dejanje odpuščanja, ki zahteva od kristjana osebno odpoved lastnemu ponosu in juridični pravici do poprave krivic ter zahteva brezpogojno sprejetje »nasprotnikov« v njihovi drugačnosti, četudi niso pripravljene ravnati enako. Le tako lahko stopi Božja pravičnost v človeški svet.

Sprava je danes v naši družbi življenjsko nujna. K njej je pozval prvi Edvard Kocbek v svojem intervjuju za tržaško revijo *Zaliv* leta 1975, ko je pretrgal desetletja dolgo javno zaroto molka o povojnih pobojih: »Gre torej za javno priznanje krivde, ki se tiče nas vseh. Tako dolgo se ne bomo znebili preganjavice in more, dokler javno ne priznamo svoje krivde, svoje velike krivde. Brez tega dejanja Slovenci ne bomo nikoli stopili v čisto in jasno ozračje prihodnosti.« Poziv k

10 V *Vulgati*, latinskem prevodu *Biblije*, pa je hebrejska beseda *kipper* oziroma grška *hilaskesthai* latinjena kot *expiatio* (sprava, pomiritev, poravnava), kar bolj kaže na rimski smisel za pravno urejanje medčloveških odnosov; prevajana pa je tudi kot *propitiatio* oziroma z glagolom *propitio* (doseči naklonjenost koga, pomiriti ga).

spravi se je rodil iz ranjene zavesti o naši narodni tragediji, razumljen pa je bil prav pri velikem delu kristjanov napačno – kot zahteva po popravi krivic in po nekakšnem obračunu, ki bi dal zadoščenje za storjene krivice. Toda sprava je moralno dejanje in zahteva brezpogojno odpuščanje, ne pa popravo krivic in zadoščenje s kaznovanjem nasprotnikov, kar bi pomenilo uveljavitev starozaveznega talionskega zakona: zob za zob. To je v nasprotju z evangelijskim naukom in naročilom Pavlove teologije, da se po naši medsebojni spravi izkazuje naša vera in prihaja v svet Božja pravičnost.

Slovenska katoliška teologija v svojem večinskem pastoralnem delu ni presegla srednjeveške sholastične teološke teze o krutem Bogu, ki zahteva žrtev,¹¹ ampak jo je v skladu s svojo ideologijo političnega katoliškega integriteta celo sprevrženo zaobrnila v njenem bistvu. Spravo kot zadoščevanje Bogu je aplicirala na zadostitev interesom Cerkev kot institucije, ker naj bi bila Cerkev Božje namestništvo na zemlji. V tem je bistvo shizme političnega katolicizma, ki še vedno obvladuje velik del slovenske katoliške hierarhije in vernikov.

V nasprotju s takimi nazori je že antropolog in teolog Anton Trstenjak, ko je govoril o človekovi razdvojenosti, ker je razpet med maščevanje in odpuščanje, prišel do občečloveškega spoznanja: »Končno ne smemo pozabiti, da je človek, ki res docela odpusti, tako da tudi »pozabi« na to, kar je bilo, obenem sam najsrečnejši človek. Kdor zna od srca odpustiti, ne osrečuje samo svojega bližnjega, ampak samega sebe. To duhovito izraža slovenska ljudska pesem, ko pravi: če ste kaj zamerili, pa kar sami odmerite; ne delajmo dolžnikov, potem ni treba terjatev. Kdor zna iz srca odpustiti, tako da tudi »pozabi«, in nikoli niti ne očita niti ne pričakuje »hvaležnosti«, zna potemtakem tudi učinkovito tolažiti, ne samo svojega bližnjega, ampak tudi sebe. Dejanje odpuščanja je nedvomno eno najbolj osrečujočih dejanj, kar jih človek zmore.«¹²

11 Karel Gržan, *Le kaj počne Bog v nebesih, ko je na zemlji toliko trpečih?*, Založba Sanje, Ljubljana 2013, str. 60–64.

12 Anton Trstenjak, *Biti človek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, str. 212–213.

church organisation, drove the most devout believers into exile or brought them back into the Catholic Church. However, it most assuredly failed to destroy its linguistic and literary tradition, including the translation of the Bible. It also failed to suppress its rebellious spirit, the self-confidence of Slovenian believers, which has survived to this very day as a role model of rebellion.

The second part of the article analyses Grmič's calm theology, his "contextual theology", a constituent part of which is certainly its unique concreteness – enriched by its constant dialogue, "refined by its humanism" –, with which he was able to lend his ear to the most topical happenings and situations. In other words, for Grmič, faith is freedom. And this is where the mutual exclusiveness of faith and non-faith loses its ground, because, according to Grmič, it is life itself in each and every one of us which enables the "touch point between time and timelessness, transience and absoluteness, and the point where the stream of life flows into the sea of hope." And within this context, even the most principled atheist is obliged to say with ease that the coexistence of different world-views first and foremost calls for humanism. And it is precisely humanism which receives a special place in Grmič's peaceful anthropology of theology, which is a responsible nurturing of the sense for historicity, and at the same time it stems from the autonomy of the earthly reality, always finding its bearing in ethical reflection.

Key words: Reformation, Slovenian Protestantism, anthropology of theology, contextual theology, Vekoslav Grmič.

UDC 17:323(497.4)

Peter Kovačič Peršin

Ethical transformation as the condition for reconciliation

We as a nation are today again fatally split. We are incapable of even that basic cooperation between adherents of different political and philosophical viewpoints which is necessary for the state to function smoothly. But if as a national community we want to fit successfully into international life, we must establish a firm and creative personal coexistence, i.e. something more than just a bearable life alongside each other. Co-existence demands unconditional acceptance of the other person in his otherness. But co-existence cannot be established in a nation divided by historical conflicts and resentments until reconciliation is achieved between people. The first to issue a call to reconciliation was Edvard Kocbek in his interview for the Trieste periodical *Zaliv* (Bay) in 1975, when he broke the decades-long public conspiracy of silence about the post-war massacres. This call to reconciliation was born out of a wounded consciousness of our na-

tional tragedy, but it was wrongly understood – especially among the majority of Christians – namely, as a demand to rectify the wrongs done and for a kind of settlement that would give satisfaction for the crimes committed. But reconciliation is a moral action and demands unconditional forgiveness, and not the putting right of wrongs and satisfaction by punishing enemies. Moreover: the New Testament concept of reconciliation is marked by a definitely interpersonal ethical relationship. The emphasis is on my responsibility: not only that I forgive the wrong done to me, and remain self-contained, but that I must be reconciled with my neighbour, whom I have affected or who has affected me. This means that I must begin to live with him in co-existence.

Even Judaism in the time of its religious flowering made an about-turn from physical sacrifice to a personal ethical transformation of the person as the condition of renewing the covenant with God. The prophet Isaiah demanded moral transformation as a condition for reconciliation with God. Jesus makes a link with the rabbinic tradition when he instructs: “If then you bring your gift to the altar and there remember that your brother has something against you, leave your gift there before the altar and go and be first reconciled with your brother, and then come and offer your gift.” And Paul continues Jesus’ teaching when he stresses that a Christian has the duty of reconciliatory action towards his neighbour, towards his fellow man, because his action of forgiving and accepting another opens up for him the way to reconciliation with God and makes it possible for God’s righteousness to shine among people. If Paul emphasizes that only God’s Son gave satisfaction to cover people’s sins, then he stresses that God forgives a person unconditionally through Christ and that the believer must take up the same attitude towards his fellow-man. In this light the endeavours of Slovene political Catholicism are seen as an attempt to validate the Old Testament talion law/lex talionis, which is the opposite of evangelical teaching and the command of Paul’s theology that our faith is shown through our interpersonal reconciliation and God’s righteousness comes into the world.

UDC 172.3:271/279:929Luther M.

Walter Sparr

Luther’s intolerance and the evangelical command regarding tolerance

Luther was far from the religious tolerance such as nowadays makes it possible in our society for believers of different religions to live together. Actually he demanded tolerance for his own conscience, but he ensured tolerance for others only within the boundaries of what he and his followers counted as evangelical. Luther’s intolerance had deeper causes than the aggressive anti-Islamism and anti-Judaism of his late years. He saw the Turkish threat as part of the apocalyp-