

Razprave na temo

Religije in ideologije, mir ali nasilje: poti k lokalni/globalni pravičnosti¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 175—189

UDK: 21/29:343.615

Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 06/2014

Janez Juhant

Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost

Povzetek: Avtor izhaja iz človeka kot sodelujočega bitja, ki ga nasilje pohabi v njegovi človeškosti. Nasilje je resda sestavni del urejevanja družbe in tudi nasprotni pol oblasti, oboje pa si med seboj nasprotuje in se celo izključuje. Moderna je s sredstvi in ideologijami okrepila nasilnost, povzročila številne žrtve in za svoje opravičilo obremenila z »nasilnostjo« celo religije. Slovenska tranzicijska resničnost je presek teh razmerij, zato je zelo aktualna nujnost pravičnih procesov, ki so plod človeško osveščenih državljanov in urejene demokratične države, a to se zdi še vedno zahteven izziv za Slovenijo in za Slovence, obremenjene s totalitarno polpreteklostjo in z njenimi travmami.

Abstract: **Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality**

The author considers man as a cooperative being whose humanity is handicapped by violence. Violence is nevertheless a constitutive part of the formation of society and the opposite pole of authority; the two are mutually opposed and even exclusive. The modern era has by means of ideologies strengthened aggression, caused numerous victims and even charged religions with »aggression«, for its own self-justification. Slovenian transitional reality is an intersection of these relationships, which makes highly relevant the necessity of conciliatory processes that are the fruit of humanely conscious citizens and orderly democratic state, which still appear to be a highly tall order for Slovenia and Slovenians, who are burdened by the recent totalitarian past and its traumas.

Key words: man, dialog, modern era, Slovenia, religion, authority, ideologies, violence, revolution, reconciliation

1. Uvod: Človek – razpeto bitje

Človek je zapleteno sestavljeno bitje. To potrjuje naša vsakdanja človeška izkušnja in ugotavljajo tudi pristojni strokovnjaki. Ljudje nismo enovita bitja, am-

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269). Tematski sklop je uredil vodja projekta akad. prof. dr. Janez Juhant.

pak se v nas prepletajo raznoliki tokovi, ki jih strokovnjaki opredeljujejo kot polarnost človeka med končnostjo in neskončnostjo, med individualnostjo in socialnostjo, med jazom in svetom, med telesnim in duhovnim, med zunanjim in notranjim. Kljub temu človek lahko napetosti povezuje in v njih sebe ohranja in vzdržuje kot celostno bitje (Trstenjak 1976). Človek ima torej sposobnost, da se obrne k sebi in v obratu v svoje jedro poveže sebe in vse, kar ga obdaja. To je človekova odnosnost, v kateri se človek razodeva kot bitje, ki gre iz sebe k drugemu in se prek drugega vrne praviloma bogatejši k sebi. Prek drugega človek obrača k sebi tudi ves preostali svet in tako nad njim gospoduje in si ga prisvaja. Takšna razpetost pa vsebuje tudi nenehno nevarnost, da človek odide v skrajnosti, se pravi, se oddalji od sebe ali pa tudi od drugega. Oboje je povezano s sočutjem in s spravo na eni in z nasiljem nad seboj ali nad drugim na drugi strani. Odločilni dejavnik pri tem so (ne)posrečeni medosebni odnosi. Te odnose zaradi človekove simbolne ukoreninjenosti lahko zagotavljajo ali preprečujejo uspešni družbeni okviri v družini in v širši družbi.

V človeku se torej prepletajo in povezujejo različni tokovi; kot oseba jih on sam nadzoruje in usmerja. Pogoj za uresničevanje te sposobnosti so drugi, še posebno v prvih letih človekovega življenja. Ko človek odrašča, se vživlja v simbolni svet oziroma kulturni okvir, ki mu ga zagotavlja okolica, v kateri odrašča. Odločilnega pomena so torej odnosi, v katerih človek postavlja okvire razumevanja samega sebe in preostalega sveta. To vključuje vzpostavljanje medčloveških odnosov in urejevanje simbolnega sveta, znotraj katerega poteka ta proces. Orodje za to je govorica. Odločilna v teh procesih je človekova zgodnja doba, ker je človeško bitje takrat najbolj odprto za sprejemanje simbolnega sveta odraslih, saj se predvsem čustveno in ne le verbalno vrašča v simbolni svet (Cassirer 1944) in si gradi okvire svobodnega uresničevanja, temeljne prvine samopodobe, obenem pa odpira pota izmenjave, medsebojnega sodelovanja in vzajemnosti. Motnje v tej dobi odraščanja kot pomanjkanje medosebne izmenjave preprečujejo tako razvoj sveta jaza kakor tudi njegove intrapsihične in intersubjektivne razsežnosti. Zato trpijo medosebni odnosi in odnos z Bogom (Gostečnik idr. 2013); oboje je namreč med seboj tesno povezano. Vsaka osebna ali tudi družbena nasilnost v tem obdobju človekovega življenja, ko si človek gradi svoj simbolni svet, ima usodne posledice za njegovo nadaljnje življenje. Enostranska simbolna vraščenost vpliva na spravnost in sočutnost oziroma nasilnost osebe v odnosu do drugih. Zato je vsako nasilje tako problematično, posebno v zgodnjih letih, ker človek s tem vzpostavlja negativno simbolno sliko sveta. Človek kot simbolno bitje lahko gradi pristno sliko sveta le na zdravem medosebnem odnosu, ki omogoča njegovo presežnost in tudi odprtost za neskončno. Če se ta simbolni okvir zapre z nasilnimi izkušnjami, je ponovna razklenitev človeka zahtevno osebno delo, zelo izzivalno delo, ki zahteva osebno zavzetost in medosebno vključevanje. Zato se medosebna sposobnost vedno razvija ob zgodnjih dobrih med-osebnih odnosih in se težko popravi v poznejših okrepljenih odnosih, povezanih tudi z zahtevnimi strokovnimi (terapevtskimi) vlaganji. Posrečeno ravnovesje med bližino partnerjev in njihovo ustrezno medsebojno odprtostjo, ki temelji na svobodi, omogoča zdravo oblikovanje sim-

bolnega sveta, saj zagotavlja osebno nedotakljivost in zavarovanost, obenem pa omogoča primerno odprtost za drugega in za Boga. Na drugi strani je v teh razmerjih pomembna človekova izkušnja medsebojne odvisnosti in nedokončnosti na tem svetu in z njo povezana potreba po zavarovanosti, ki prihaja od drugega. V prvotnem smislu je torej odločilna izkušnja človekove potrebnosti drugega človeka, to pa je najboljši pogoj, da človek premaga zgolj tekmovalni in tako nasilni odnos do drugega. Potrebna je ustrezna izkušnja potrjenosti pri drugem in s tem možnost dialoškega komuniciranja. To omogoča in odpira tudi ustrezen odnos do presežnosti oziroma Boga. Ta človekova temeljna usmeritev se torej izraža kot potreba po nenehnem dialoškem odnosu z drugim in narekuje, da človek odpira in izmenjuje – ne pa popolnoma preda – svoj jaz drugemu (Drugemu) in da priznava svojo nepopolnost, ko dobi potrditev v drugem. To je podlaga za zdrave medsebojne odnose in za ustrezno čustveno uravnovešenost. Odločilna ovira v teh procesih pa je človekova temeljna nepripravljenost, priznati svojo odvisnost in povampirjenje svojega položaja v svetu v smislu, da nikomer nisem dolžan svoje biti oziroma bivanja. Zato odločitev »Nikomur ne bom služil«, ki doseže najvišjo točko človekovega napuha v umoru drugega, da bi tako obranil svoj absolutni položaj na tem svetu (Girard 2006) in podjarmil druge ali celo izbrani kolektiv za uresničenje svojih totalitarnih ciljev. Nasprotno je človeška pot služenja in božji služabnik je zgled tega popolnega služenja, predanosti in tako poti človeškega uresničevanja človeka: »Gospod BOG mi je odprl uho in jaz se nisem upiral, nisem se umaknil nazaj.« (Iz 50,5) Na drugi strani pa je avtoritaren in prisilen pritisk na drugega, posebno v zgodnji mladosti, razlog, da se otrok maščuje in na enak način vrača z nasiljem nad drugim, ker pozna le nasilno izkušnjo in nima izkušnje vzajemnega sodelovanja. Vzajemni odnosi se še posebno zaostrijo v izvajanju oblasti nad drugim, to pa odpira problem nasilnosti in oblasti oziroma avtoritete.

2. Nasilje in oblast

Nasilje se v latinščini izvorno povezuje s pojmi: *imperium*, *potestas*, *potentia*, *vis*, *violentia*; slovensko: vladarstvo/oblast, moč, sila/prisila, nasilje. Ustrezni izrazi v modernih jezikih, na primer *Gewalt* (nemško) in *violence* (francosko in angleško), večinoma označujejo fizično nasilje, ki ga kdo izvaja nad drugim. To je torej pojem, ki označuje fizični in analogno tudi psihični pritisk osebk na drugi osebek, čeprav omenjeni latinski pojmi ne izražajo nasilja ali njihovi odenki niso nujno vezani na nasilje, kažejo pa okvire, znotraj katerih se nasilje lahko uresničuje. Izvor nasilja je v odnosu drugih ali celo ožje ali širše družbe do svobode posameznika oziroma posameznikov – v mejnih primerih tudi narobe, ko namreč posameznik izvaja nasilje nad skupino. Nemška beseda oblast (*Gewalt*) je prvotno pomenila sposobnost razpolaganja in je vplivala oziroma dajala pomen tudi preoblikovanju rimskega pravnega reda nemškemu v smislu oblasti nad drugim. Zato je bila beseda oblast (lat. *potestas*) v srednjem veku v pomenski povezavi z oblastjo in je izražala napetost med oblastnostjo in sposobnostjo urejevanja oziroma ime-

ti pristojnost (Röttgers 1974, 562). V tem smislu pojem vključuje silo, ki jo lahko kdo izvaja nad drugim(-i) zaradi svoje oblasti oziroma pristojnosti nad njim(-i).

Že pri Grkih in Rimljanih se pojem oblasti (gr. *dynamis*, lat. *potentia*) povezuje s človeško naravo, ki potrebuje za svoje življenje družbeni okvir. Zato se življenje posameznikov smiselno vključuje v (širši) družbeni red, ki naj bi se z oblastjo ureničeval kot vzpostavljanje urejenih medsebojnih odnosov, in to po načelu pravične družbe, pri tem pa gre vsakomur to, kar mu pripada. Pri Aristotelu (2010, 152 [1259b4sl.]) je tako moč/avtoriteta potrebna za gospodovanje, vendar drugače kakor pri ženskah, pri otrocih in pri sužnjih, ki naj se v vsakem primeru podrejajo, je pri moških to izmenjaje: vladani in vladajoči izmenjaje podrejajo svojo svobodo drug drugim. V krščanstvu se oblikuje stališče, da je oblast od Boga, se pravi vladanje je v božji pristojnosti, in zato so vladajoči pri izvajanju sile nad drugimi odgovorni globljemu redu, ki temelji na umu in na odgovornosti Bogu (Akvinski 1990, 49; 71sl.). »Vsak naj se podreja oblastem, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga.« (Rim 13,1) Obenem se oblikuje tudi cerkvena oblast, ki naj služi ljudem. V srednjem veku Vilij iz Auvergne razlikuje *potentia activa*, ki je namenjena dejavnosti, in *potentia* kot oblast (Röttgers 1974), ki pa je to lahko zaradi pokornosti drugih, pripravljenih zaradi skupne blaginje sprejeti oblast, če se jim kot takšna razodeva kot (neka določena) sila nad njimi. Veliko je v srednjem veku govora tudi o delitvi oblasti med svetno in cerkveno oblast, a to oblast omejuje in pripomore k miru v družbi. Prav v zvezi s tem se postavlja vprašanje o vse-mogočnosti Boga kot samostojnega gospodarja vsega, ki tako omejuje svetno in cerkveno oblast.

V novem veku se poudarjena človekova svoboda odpira in urejuje po družbeni pogodbi, kakor je zapisal J. J. Rousseau (1712–1778) v svojem najznamenitejšem delu *Družbena pogodba* (2001 [1762]). Svobodni človek potrebuje ustrezno ureditev svoje svobode. Zato se po Rousseauju (prostovoljno) izroči državi, ki ureja njegovo svobodo. Urejevanje pomeni avtoriteto nad posameznikom in tako je oblast tudi prisila, ki je podrejena človekovi umski presoji. Kakor pravi Arendtova (2013, 44), »je oblast vsekakor bistvo državne skupnosti in organiziranih skupin, nasilje pa ne«. Posamezniki prepustijo svoj del svobode državi, da ureja zadeve in poskrbi, da ljudje med seboj lahko shajajo. Bjoern Thomassen (2013) zato meni, da je nasilje sestavni del politike, ki vodi tudi do kriminala; v to smer se je izrodila predvsem politika moderne, še zlasti v totalitarnih oblikah vladavin. Medtem ko je bilo to razmerje v klasičnih družbah še zgledno kontrolirano in torej nekako urejeno, je z moderno nastopil problem, saj se je izgubilo ravnovesje in politika se je razbohotila v nasilje in celo v zločin. Zgodovina revolucij in prevratov ter vojn v zadnjih stoletjih to le potrjuje. Podobno kakor Thomassen tudi pomembna teoretika nasilja, Hannah Arendt (1906–1975; 2003) in Zygmund Bauman (roj. 1925; 2006) povezujeta ta silni izbruh nasilja v moderni s tem, da je moderna doba pridobila ustrezna tehnična sredstva, s katerimi se »učinkovito« uveljavlja množično nasilje nad posamezniki oziroma množicami. Arendtova je celo prepričana, da napredka znanosti ne moremo vrednotiti kot napredka človeštva, ampak v veliki meri kot njegovo uničenje, torej kot delno že uresničeno možnost oziroma neneh-

no uničevalno nasilje nad človekom.

Arendtova (2013) v svojem delu *O nasilju* opozarja na pomen razlikovanja vseh pojmov, povezanih z nasiljem: oblast (*power*), moč (*strength*), sila (*force*), avtoriteta (*authority*) in nasilje (*violence*). Ugotavlja, da ljudje pogosto pomešamo te pojme. Predlaga terminski red, kakor sledi: »Oblast ustreza ne samo človeški sposobnosti delovanja, ampak delovanja skupaj in v posvetovanju z drugimi.« (38) Zato je pojem oblasti blizu zadnjemu pojmu *avtoritete*. »Moč nedvoumno označuje nekaj v ednini, neko individualno bitnost, je lastnost predmeta ali osebe in njegova/njena značilnost, ki se lahko meri v odnosu z drugimi predmeti ali osebami, vendar pa je po svojem bistvu neodvisna.« (38) Moč je vedno uničljiva, se pravi: tisti, ki ima moč nad drugimi, jo tudi prek drugih, ko mu jo odrečejo, lahko izgubi. Moč je v tem smislu odnosni pojem: nekdo ima moč nad drugimi oziroma drugi ima(-jo) moč nad njim. Dalje Arendtova predlaga, da se pojem *sile* uporablja »za določene kvante energije« (39), bodisi da govorimo o silah v naravi bodisi o silah v drugih (družbenih) razmerah. Čeprav pojem pogosto enačimo z nasiljem, je pa praviloma etično nevtralen, medtem ko ima nasilje instrumentalno vlogo (40): uporabi lahko kot prisila nad drugimi, medtem kot je pojem *sile* bolj nevtralen. Oblast je »omejena« ali »institucionalizirana sila« (33), ki se posebej in uporabi kot moč nad drugimi. Zato je po njej *avtoriteta* najmanj jasno opredeljiva. Obstaja osebna avtoriteta, pa tudi avtoriteta ustanov (države, Cerkve). Avtoriteto prepoznamo po tem, da jo tisti, ki jim je namenjena, kot takšno priznavajo (39). Avtoriteta je v tem smislu – če tako rečemo – nevtralna moč, skriti hranilnik moči (*strength*), ki jo oblast nenehno ima. Seveda pa ima oblast poleg avtoritet tudi pri-silo, s katero lahko izvaja nasilje nad podrejenimi. V skrajnem primeru se oblast in nasilje kot nasprotji celo izključujeta. Če ima oblast avtoriteto, ne potrebuje nasilja, če pa se nasilje (nasproti oblasti) razbohoti (npr. Ukrajina 2014), lahko oblast popolnoma odpove oziroma se ukine ali pa jo ukine nasilje (revolucija), ki potem vzpostavi novo oblast. Danes je avtoriteta problem, zato tudi moč brezvladja (anarhije) večja in kot posledica tega se tudi odnos med oblastjo in nasiljem krhka. Arendtova izpostavi pomen nasprotja oblast – nasilje, ki je (dialektično) odvisno od človekove umske sposobnosti. »Nasilje se pojavi tam, kjer je oblast v nevarnosti, če pa se ga prepusti njegovemu lastnemu teku, se izteče v izgubo oblasti.« (47) Nasilje ni stvar nagonov niti živalskosti, »ni ne bestialno ne iracionalno« (52), ampak je sestavni del človekove umske ureditve sveta. Nasilja zato ni moč pripisovati neobvladljivim silam, ampak je v rokah ljudi, ki nasilje izvajajo oziroma ki pritiskajo na druge ljudi s silo.

3. Religije in ideologije

Max Scheler (1874–1928) je v delu *O večnem v človeku* (1921) s fenomenološkim pristopom obogatil razpravo o vrednotah v družbi. Med najvišje vrednote šteje religiozne oziroma vrednote svetega, ki jih je, žal, Evropa odrinila, to pa razume kot »bankrot krščanstva« in propad morale (132). Prevladuje le tehnič-

na organizacija »z lastno logiko svojih kupčij, svojega blaga, svojih strojev, svojih metod in tehnik, zdaj tudi industrijske vojne, torej tudi njenih morilskih strojev« (146). Scheler nadaljuje, da je ta stvarna civilizacija ostala popolnoma brez »vsakega višjega enotnega prek skupaj priznane duhovno moralne avtoritete« (prav tam). Opustila je »najvišjo zapoved ljubezni do Boga« (146). Ugotavlja, da je ta duhovni del ostal le pri posamezniku, ne deluje pa več v skupnosti, zato skupnost nima več duhovnih prvin, iz katerih bi živela. Po njegovem pa prav (krščanska) religija zagotavlja podlago za življenje skupnosti, ko izpostavlja načela spoštovanja osebe, upoštevanja izvirnega greha, subsidiarnosti in solidarnosti v »pravi krščanski Evropi« (156–173). Schelerjevo stališče ni osamljeno, saj ga z njim delijo še drugi avtorji, med njimi na primer Jacques Monod (1990) in René Girard (2006). Pomembno za našo razpravo o razliki med »nasiljem religij« in nasiljem ideologij je prav opozorilo teh avtorjev glede duhovne odprtosti religij, ki načelno ne dovoljujejo nasilja nad človekom, čeprav se je to kdaj dogajalo tudi v imenu napačne razlage ali izkoriščanja religije v družbenopolitične namene. Drugače pa je to pri ideologijah.

Marksistični revolucionarji so videli rešitve v izključitvi religije iz človekove zavesti in v popolni nadvladi politične ideologije nad človekom. Religija je po njihovem namreč vzrok človekove odtujitve. Ko bo religija izgubila svojo vlogo kot idol vladajočih razredov, bo stanje v družbi urejeno. »Ta država, ta družba producirata religijo, *sprevrnjeno zavest sveta*, zato ker sta *sprevrnjen svet*. (Marx in Engels 1969,191) Skratka, prizadevanje revolucionarjev je v odpravi teh družbenih razmer, to pa naj bi bilo dosegljivo le z nasiljem. Neurejene družbene razmere namreč omogočajo odtujitev in preprečujejo uresničitev prave podobe človeka. Potrebujemo pa neposrednega, naravnega človeka. Dosežemo ga z ateizmom, z zanikanjem in z odpravo vere. Marx zato pravi: »Toda ateizem, komunizem nista beg, abstrakcija, izgubljanje od človeka ustvarjenega predmetnega sveta, njegovih v predmetnost izrojenih bitnih moči, nista k nenaravni, nerazviti enostranskosti vračajoča se revščina. Nasprotno, sta šele dejansko nastajanje, dejansko za človeka nastalo uresničenje njegovega bistva in njegovega bistva kot bistva.« (391) Ateizem je torej kakor uresničenje pravega bistva človeka, osvobojenega spon suženjske resničnosti vladajočih razmer, to pa je mogoče doseči z nasilno revolucijo (330 sl.). A prav iz takšne nasilne preobrazbe družbene zavesti so prek revolucionarnih idejnih zasnov izšli totalitarni sistemi, ki so človeka še bolj usužnjevali, torej delali z njim prav tisto – le še bolj korenito –, od česar so ga po napovedih v svojem revolucionarnem projektu nameravali osvoboditi.

4. Nasilje in spremembe v (moderni) družbi

Družbenopolitične razsežnosti nasilja postavljajo tudi vprašanje vloge religij v procesih moderne, ko so ideološki sistemi poskušali nadomestiti klasične (monoteistične) religije; od tod poenostavljeno sklepanje: Ker so (totalitarni) sistemi moderne delovali nasilno, so tudi monoteistične religije nasilne, saj naj bi

jim bila skupna pokorščina in s tem ustrahovanje množic. Cavanaugh (2009) označuje to poenostavljanje (sodobni) mit o nasilnosti religije.

Po Hannah Arendt (2003) je glavni dejavnik vsakega totalitarnega sistema predvsem represivni aparat. Ta aparat ima sredstva, ki omogočajo izvajanje prisile. Tega načelno niso sposobne religije, čeprav vzgajajo vernike v pokorščini, saj za to nimajo ne ustrezne usposobljenosti in ne priprav in okvirov, ki bi omogočali prisilno ravnanje. Tako so v čarovniških procesih igrali religiozni predstavniki sodno oziroma »duhovno-presojevalno« vlogo, izvajanje/eksekucijo pa so izročali svetni oblasti. Čarovniški procesi odpirajo pomembno razsežnost odnosa religija in nasilje, čeprav je prav tako pomembno, da so se najbolj razširili prav v času sprememb idejne in kulturne ter civilizacijske narave, se pravi: na pragu novega veka. Tako razume tudi Girard (2006) mimetično krizo, torej družbeno izredno stanje zaradi pomanjkanja dobrin oziroma neurejenosti družbenega stanja. Podobno velja za očitek tako imenovanih »religioznih vojn«. Razloge za nasilje je treba iskati bolj v neurejenih socialnih razsežnostih oziroma pomanjkljivostih kakor v religioznih oziroma idejnih razlikah. Družbo je razmah tekmovalnih razmerij porinil v tako izzivalne krize; namesto da bi pa ljudje prevzeli svojo odgovornost, so podtaknili nerešeni problem »nasilnosti« religij, ne pa svoji lastni dejanski nezmožnosti oziroma nezmožnosti svojih ustanov, da bi krizo reševali nenasilno (Cavanaugh 2009). V tem smislu tudi vojna v BiH ni bila »religiozna« vojna ali »vojna« religij, ampak socialna vojna. K temu je pripomoglo prestrukturiranje elit po padcu komunističnih sistemov. Stare elite niso bile pripravljene izpustiti iz rok svojih položajev in jih prepustiti novim. Oblast »starih« pa je bila tesno povezana z ustaljenimi privilegiji posameznih nacionalnih elit. Iz teh razlogov še danes nastajajo medsebojni spori (Appleby 2000).

Oboje – čarovniški procesi ob koncu srednjega veka in vojne po padcu komunizma – zgovorno potrjujejo, da je »nasilnost religij« socialna kategorija, ki ima svoje korenine v zagotavljanju oblasti in v obstanku elit. Ker je bilo v judovstvu vodstvo države tesno povezano z religiozno razsežnostjo, je razumljiva tudi zelo tesna prepletenost teh razsežnosti v judovstvu, čeprav težko govorimo o teokratski državi, saj je bil v imenu religije vladar ponavadi za svoje ravnanje deležen kritike božjih poslancev, prerokov. Najodmevnejši zgled je prerok Jeremija, ki je zato moral celo nekako »izginiti« iz družbene obzornice. Podobno prepletenost lahko vidimo tudi v zgledih islama in nacionalnega krščanstva, pri tem pa je bolj v krščanstvu kakor v islamu vidna razmejitev med oblastjo in vero.

Tudi »nasilje religioznih skupin« je torej problem družbenopolitičnih razsežnosti. Preskusni kamen za razodete, monoteistične religije pa je problem pokorščine. Katoliška Cerkev je znotraj tega razvila posebno močne okvire, ki jih je razklenil šele drugi vatikanski cerkveni zbor, vendar kljub temu še vzdržuje pomembne vzvode, ki navajajo vernike k pokorščini. To je problem razumevanja hierarhične strukture in sinodalnosti Cerkve in kako naj natančni predpisi glede moralnih vprašanj in obredja določajo ali celo obvladujejo življenje vernih katoličanov. Sociološko je torej odločilen splošni duh pokorščine, ki ob pokorščino Bogu postavlja pokorščino cerkveni avtoriteti. Po Rahnerju mora »teologija kljub cerkvenosti ime-

ti do Cerkve prav tako vlogo kritičnosti, vlogo tistega, ki ustvarja stvariteljski nemir, ki nespravljeno najprej predstavi, da ga potem spravi« (Rahner 1968, 114).

Pokorščina Cerkvi in oblastem je zgodovinski izziv za Slovence, ki je dobil dodatne pospeške z revolucijo in na stežaj odprl vrata problemom, o katerih govori Bauman (2006) v svoji knjigi *Moderna in holokavst*.

5. Pokorščina, nasilje in tehnika

Keneth Gergen (1996) v delu z značilnim naslovom *Prenasičeno sebstvo* ugotavlja, da so tehnične pridobitve moderne od nizke do visoke tehnike modernemu človeku dajale videz, da lahko obvladuje vse. Iz tega je nastala moderna, tehničirana in imperialna država (Bauman (2006). Ta država je z birokratizacijo in z zaverovanostjo vase skušala ustvariti videz popolnega reda in obvladljivosti. Posledica tega je tiranstvo nad narodi, nad skupinami in nad posamezniki, ki je doseglo vrhunec v totalitarizmih 20. stoletja: tako po Zygmuntu Baumanu kakor po Hannah Arendt so vzporedna posledica teh pridobitev moderne. Arendtova povezuje vzpon modernega imperializma z razvojem meščanstva (Arendt 2003, 177) in liberalističnega podjarmljenja, ki »namreč posameznika nujno prepušča njegovi nemoči in oropanosti naravnih in človeških sposobnosti. Ponižuje ga na nivo zobca na zobniku stroja za akumulacijo moči ...« (Arendt, 2003, 204) Arendtova v poglavju Totalitarizem na oblasti (477 sl.) prepričljivo razčlenjuje, v čem je iskati moderni totalitarizem in kje so njegove zgodovinske in socialnopolitične razsežnosti.

Tudi po Baumanu je sistem dosegel najbolj prefinjeno obliko z birokracijo moderne dobe (Bauman 2006, 48–49). V skladu s tem so tudi razvidne postaje tega procesa: »fordovska tovarna«, »panopticon« (popoln pregled oz. nadzor), »Vélíki brat«, »koncentracijsko taborišče«, »gulag«. Vendar družba po Baumanu ni spoznala resničnih ozadij tega procesa. Ljudje so se resda navduševali nad orwellovskimi podobami totalitarne družbe, niso pa v teh podobah dojeli svoje lastne ujetosti. Moderna ni zgolj zunanji sistem, je potrjevanje človekove prapotrebe po redu in po obvladljivosti narave in družbe. Birokrati in intelektualci so se predali službi teh dogajanj. Moderni totalitarizmi so le skrajno stanje teh procesov. Vse pa se nevtralizira, avtomatizira in a-moralizira – ni naključje, da je marksizem govoril o koncu morale, prava, religije in države. Vse to sta komunizem in nacizem nadomestila s partijsko oziroma policijsko kontrolo (Arendt, 2003. 494). Izključiti je bilo treba človeka. Sistem deluje sam po sebi, nevtralnó in »neobčutljivo«. Bauman uporabi v *Moderni in holokavstu* Milgramove psihološke raziskave, s katerimi je avtor potrdil, da je izključitev osebnih odnosov odločilna za to, da ljudje v pokorščini delujejo sistemsko, brez slabe vesti in brez morale, skratka: hladnokrvno in birokratsko. Tako so delovali totalitarni sistemi moderne. Odločitve o življenju in smrti posameznikov in narodov so izvedli birokrati za svojimi pisalnimi mizami, ne da bi se jih dotaknile njihove življenjske usode (glej poglavje Etika poslušnosti, v: Bauman 2006, 233 sl.).

Seveda moderna s temi sredstvi ni mogla rešiti problema posameznika in družbe, ampak je le zašla v vedno večje zagate. Po eni strani je to privedlo do razpada klasičnih trdih oziroma totalnih sistemov moderne, po drugi se je vedno bolj krepila nova sistemska zamejenost. Po besedah Ulricha Becka individualizacija ustvarja možnosti za novo standardizacijo, ki jo narekuje proizvodnja oziroma posredno mediji (Beck 2001, 191). Kdor »je gospodar simbolov« (Beck 2003, 100), se odloča tudi o globalnih razmerah. Kakor pravi Eric Hobsbawm (2002), se žrtvovanje ne dogaja samo ekonomistično, ampak v veliko globljem smislu. Žrtvovanja ljudi so moderni genocidi, ki so izraz poigravanja s človekom; številni grozljivi primeri od druge svetovne vojne do danes, kakor so Auschwitz, Buchenwald, Gulag, Goli, Teharje, Kočevski rog, Katinski gozd, Srebrenica, Irak, Darfour itd., žal to samo potrjujejo. A ta nasilja nimajo religioznih, ampak socialno- oziroma nacionalnopolitična ozadja.

Bauman je prepričan, da imata moderna in postmoderna isto podlago. Moderna ustvarja nenehna nasprotja, in to s tekmovanjem in z nujnim izrivanjem. Ko moderna snuje strukture, te strukture žrejo posameznika in mu onemogočajo življenje. Moderna po Baumanu ne bo izginila, zato je postmoderna kot težnja posameznika in izraz malih zgodb izšla iz tega procesa, oziroma kakor pravi Bauman, sta moderna in postmoderna dve plati ene in iste zgodbe. Kakor je moderna skušala racionalizirati človekove občutke in človeka spraviti v proceduralni okvir (pod državno kontrolo – tipičen primer tega so komunistična in vse druge totalitarne države, ki so ukazovale, kako naj ljudje mislijo in čutijo) in ga tako popolnoma kanalizirati, tako je postmoderna upor zoper to in iskanje človekove svobode, osebne potrditve in vzpostavitve vrednote človeka in uveljavljanje empatije.

Da se je postmoderna sploh rodila, je po Baumanu kriv propad države, ki je morala spustiti iz rok kontrolo družbe, katero je tedaj prevzel gospodarski globalni tok. Ta tok zdaj usmerja človeško čutenje in občutke tako, da se ljudje puščajo voditi reklamnim sistemom, in gospodarski interesi lahko obvladujejo ljudi. Tržni sistem in njegovi procesi danes vedno bolj silijo celo države, da dopuščajo prevlado te logike, po kateri se državljani preoblikujejo v vedno bolj pasivne in nekritične odjemalce trga. Baumanov sklep v njegovi postmoderni etiki je zgovoren: »Moderna ne more preživeti prihoda enakosti. Endemično in organsko je modernost zajedavska oblika socialne ureditve, ki bo ustavila svojo zajedavsko dejavnost šele, ko bo gostujočemu organizmu posesala njegov življenjski sok.« (Bauman 1993, 215) Globalni kapitalizem je posesal nacionalne življenjske sisteme in preprečil vsako samostojnost. Zato se samostojnost lahko razvija le od spodaj, iz alternativ in oporečništva, ki pa uporablja vedno bolj nasilne oblike, da bi lahko kljubovalo pritiskom globalizacijskih tokov. Očitno pa tudi ta razvoj potrjuje socialno razsežnost nasilja, ki po Herbertu Marcuseju izvira iz čustvene nepotešenosti človeka ali skupin: človek in skupine se potem maščujejo in to je povezano z (nasilno) pokorščino. Problem pokorščine je prav tako pomembna razsežnost institucionalne ureditve religij. Spricho družbene negotovosti se je povečala tudi težnja, da se religijam kot šibkim naprti vse družbeno zlo in so tako okrivljene za nasilje, ki se je povečalo; mimetično stanje zahteva grešnega kozla (Girard 2010).

6. Posledice travm v zavesti skupin in posameznikov v Sloveniji

Iskati resnico o Sloveniji pomeni: govoriti o ideoloških usedlinah, ki razjedajo našo narodno bit. Ostanki totalitarizma, avtoritarizma še vedno spodbujajo razpoložljivost za sprejemanje avtoritete in za prepuščanje vodljivosti nadrejenih. Zdi se, da je malo pripravljenosti, motiviranosti, volje in sposobnosti za dolgoročno, to je etično so-delovanje; s tem bi se odrekli zgrešenim oziroma nečloveškim navadam polpreteklosti. Opravka imamo z bolj ali manj pohabljenostjo slovenskega človeka, obremenjenega z matricami laži, kraje, različnih vrst nasilja nad drugimi in manipuliranja z drugimi ter idolatrije oziroma malikovanja oseb, stvari in drugih »svetinj« totalitarne polpreteklosti. Vse to razodeva neprečiščeno osebno in družbeno bit. Če je po Girardu v prvotni mitskih umorih žrtev postala sveta, je revolucionarno komunistično nasilje izumilo novo formulo in postavilo na oltar (domovine) rablje ter tako celo mitsko ureditev oropalo vsakega sijaja (avreole) svetosti. Pri tem ji je prišla na pomoč še sodobna sekularizacijska matrica, češ da naj ne bi bil duhovni svet nič več pomemben, se pravi, nič ni več sveto. K temu so pripomogli v komunističnih državah (tudi v Sloveniji) tudi tako imenovani »sociologi religije«, ki so izrabljali moč totalitarne oblasti, javnih medijev in drugih prisilnih sredstev, saj so bili postavljeni, da odpravljajo religijo, a, žal, to počno še danes z zatiranjem vsega, kar zadeva religiozne vsebine, ljudi in stvari. Zgovoren zgled je Roterjeva (2013) knjiga *Padle maske*, ki sankcionira in še vedno vzdržuje javno mnenje v utrjevanju totalitarne oblasti nekdanjih komunistov. Podobne namene je imelo preprečevanje Marka Kerševana v ustreznih komisijah, da bi TEOF preprečili izobraževanje za verski pouk in etiko. Enako velja tudi za manipulacije javnega mnenja Nika Toša o Cerkvi s podžiganjem sovraštva do katoličanov in podobno. Odsev tega je tudi skovanka »sveto« Tineta Hribarja, da bi »sveto« kot splošno sprejeti abstraktni pojem nadomestil katoliškega Boga. Tudi dogajanje v okviru Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar večkrat izraža svoj poudarek v nasprotovanju katoliški Cerkvi in zavzemanje za protestantsko, društvo pa vodijo v glavnem nekdanji člani partije.

Očiščenje (lustracija) te družbe zato ni preprosta naloga. Kakor je dejal Roman Leljak v oddaji Pogovor o na Radiu Ognjišče v sredo, 29. 1. 2014, je lustracija v govorjenju o prikritih zadevah v odstiranju posledic ali ran totalitarne preteklosti, ki jih je režim zadal posameznikom in celotnemu narodu. To so ubesedenje travm, človeško sočutje z žrtvami in javna označitev problemov, s katerimi smo obremenjeni zaradi polpreteklosti. Zato sta tudi javnost in politika odgovorni, da spodbujata ta pogovor in omogočata besedno, pravno in medijsko-pedagoško očiščenje preteklih travm ter z ubesedenjem bremen preteklosti osvobodita žrtvovane njihove stigme. Šele njihov nastop (gr. *phainesthai*) v javnosti lahko omogoči, da se soočimo z resnico in odpremo poti do sprave. To je povezano s tveganjem, saj s postavljamo po robu prevladujočemu polpreteklemu toku družbe. Zdenko Roter v svoji knjigi hvali in kuje v zvezde ljudi, ki so sodelovali z njim oziroma z Udbo in pozneje z njeno postkomunistično navezo, druge pa, ki smo tako ali drugače na-

sprotovali njegovim političnem delom in njegovi podpori nadaljevanja oblasti nekdanjih sil, pa označuje za »trdorokce«, za »nekulturne« (Ocvirk), »sovražne« (Franci Vrhunc), »grobe« in podobno (Roter 2013, 363, 390–1). O svoji vpletenosti in grobosti, ko je kot vodilni član Udbe imel povsod dejavno vlogo, na primer o zažigu škofa Vovka v Novem mestu, pa ne govori, med vrsticami pove le, da je bil režim zločest. Matrica zarote molka in vzdrževanja »razrednega sovražnika«, se pravi: demoniziranje nasprotnikov, se tako ohranja in vzdržuje ter obvladuje prostor slovenske javnosti. Obenem s tem žrtve ostajajo žrtve in ne dobijo civilizacijskega zadoščenja, država pa ne izpolnjuje svojih temeljnih obvez, ki jih ima do njih. Zato človeško sočutje z žrtvami in vživljanje v njihove usode prekrivajo navlake medijskega in političnega poveličevanja zločincev, zagovarjanje njihovih nečloveških in zločinskih metod ter s tem vzdrževanja totalitarnih mehanizmov, ki usmerjajo prevladujoče, še vedno ideološke in družbenopolitične usmeritve in konkretne izvedbe. Zgledi tega so *Enciklopedija Slovenije*, izvedba spomenika teharskih žrtev in novi načrt vsenarnodnega spomenika na Kongresnem trgu ter podobni »projekti«, ki namesto ustrezne rehabilitacije žrtev in vzpostavljanja demokratičnih standardov služijo nadaljnjemu cementiranju polpreteklosti oziroma njenih ostankov, metod in taktik. Vse to kaže bolj na prikrivanje kakor pa na odkrivanje. Presenetljivo, da je (krščanska) *Socialna akademija* dne 27. 1. 2014 organizirala okroglo mizo na temo predstavitve osnutka spomenika, s katerim so žrtve in njihovi svojci postavljeni pred izvršeno dejstvo: spomenik naj bi imel že lokacijo. Podobno kakor pri spomeniku teharskim žrtvam so svojci znova žrtve vsiljevanja tuje volje, enako kakor so to bili njihovi pobiti predniki. Namesto kritične razprave o narodni spravi in sprejetja ustreznih civilizacijskih ukrepov: označba grobišč, sprejetje izjave o narodni spravi in ustreznih evropskih izjav,² so, nasprotno, državljani še vedno postavljeni pred »izvršena dejstva«, ne da bi država z ustreznimi dejanji opravila z revolucijo in omogočila politični spravi proces. Ta proces vključuje sprejetje omenjenih evropskih dokumentov, zadoščenje žrtvam in njihovim svojcem, ureditev grobov, postavitev obeležij in resno zavzemanje za podobno.

Slovenija je presek tranzicije, še vedno sistematične ateizacije, napredujoče sekularizacije, žal še vedno močne vpetosti v omrežja in mehanizme totalitarnega mišljenja, manj pa individualizacije in postmodernosti. Zato težave in ovire individualnega in družbenodemokratičnega odločanja in standardov ob poplavi sprevrženih vzorcev nekdanjega sistema in njegovih pasti. Postsocialistična Slovenija je po Sloveniji samoupravnega socializma v veliki meri ostala komunistična laž na kvadrat. To se potrjuje na mnogih zgledih, denimo na seji Komisije za peticije ter za človekove pravice in enake možnosti Državnega zbora Republike Slovenije ob razpravi o umorih gospodov Stjepana Crnogorca (†1972) in Nikice Martinovića (†1975), ko komisiji ni uspelo sprejeti ustreznih civilizacijskih meril za rehabilitacijo omenjenih žrtev (Politikis 2014; Leljak 2014). Tej sistemski zamejenosti se pridru-

² Resolucija parlamenta EZ z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu v točki 3 »poudarja pomen ohranjanja spomina na preteklost, saj brez resnice in spomina ni sprave; (in) ponovno potrjuje svoje enotno stališče proti vsem oblikam totalitarne vladavine ne glede na ideološko ozadje«. Slovenija se je z izjavo seznanila, ni je pa sprejela in določila načinov njenega implementiranja, zato ostajamo ujetniki polpreteklosti.

žuje še antropološka zakonitost, po kateri smo ljudje po naravi inertni, se pravi: vztrajamo v dosedanem stanju in se nismo pripravljeni spremeniti. Osebna in družbena trdoživost in vztrajanje v laži in v stanju nasilnosti nas odevajo v mite (pol) preteklosti (Girard 2006) za sistemsko ohranjaje usedlin nekdanjega sistema. Spremembe so torej zahteven antropološki, sistemsko-državniški in širši kulturno-civilizacijski problem, mogoče jih je videti le v celoti družbenega dogajanja (Strahovnik 2013, 397). Ti procesi svojevrstno zaznamujejo in meljejo tudi katoličane in intelektualce; prav oni naj bi se, osveščeni v veri in duhu, zavzeli za žrtve in spodbudili ustrezne človeške postopke, ki bi vodili k normalnosti te države.

7. Sočutje in vera

Vse svoje življenje preganjam strahove, ki mi jih je revolucija nagnala v dušo, saj odkar pomnim, doživljam družbeno zaznamovanost. Spremlja me pri študiju teh ideoloških usedlin in v iskanju duhovnih izročil, ki bi nas mogle odrešiti od stranpoti liberalizma in marksizma. Tako tudi čutim z žrtvovanimi in se ne morem sprijazniti z nasilnimi oblastmi, ki so jih napravile za žrtve in ki se vzdržujejo še danes ter podaljšujejo trpljenje nedolžnih. Zato so nesprijemljiva simbolna dejanja, kakor je odlikovanje vodilnih delavcev Udbe oziroma represivnega aparata partije, denimo Tomaža Ertla in Zdenka Roterja, kakor je storil predsednik demokratične države Milan Kučan. To pomeni posmeh žrtvam in nagrajevanje rabljev in tako potrjevanje metod nekdanjega sistema.

Zato je nujna antropološka presoja totalitarnih usedlin in kriminalnih ravnanj in spraševanje vesti o stanju duha, ki smo ga zaradi teh reči podedovali. Vprašanje je zelo tesno povezano z vlogo ustanov države in tudi katoliške Cerkve in katoličanov v teh procesih, saj je bila Cerkev najbolj očiten predmet omenjenih obdelav (Griesser - Pečar 2005, 148). Cerkev je bila namreč najbolj na zatožni klopi, njeni ljudje pa deležni najhujšega pritiska in nasilja in v nevarnosti, da podležejo temu nasilnemu orodju. Naloga katoliškega izobraženca, posebno duhovnika, je bila toliko bolj pomembna, da bi v tranzicijskih razmerah spodbujal in gojil sočutno zavest in pokazal pripravljenost, do krvi se upreti zlu. (»Niste se še do krvi uprli v boju zoper greh,« pravi Heb 12,4.) Zgled tega prizadevanja, živeti za resnico in se zavzemati za družbene žrtve, so pri nas številni ljudje, med njimi Janez Evangelist Krek, Lambert Ehrlich, Filip Terčelj, pa tudi Aleš Ušeničnik, Andrej Gosar in drugi pričevalci ter že omenjeni avtorji, ki so za ceno življenja ostali pričevalci celovite antropološke (človeške) resnice. René Girard (2006) opozarja, da je bila pri marksistih obtožba nasilnosti vernih (Cerkve) sredstvo, s katerim so opravičevali in prikivali svoje krvoprelitje nad žrtvami. Orlando Figes imenuje to »tragedija ljudstva«: ta tragedija je tudi posledica poprejšnjega nedelovanja odgovornih, ki je ustvarilo okoliščine za revolucijo. Tudi v Sloveniji smo v tranziciji pred hudimi izzivi, ki jih moramo opraviti kot civilizacijska družba in znotraj nje tudi kristjani. Govorimo torej o vprašanih osebne in narodnostne in – ne pozabimo – tudi krščanske zavesti in identitete. To je posebej zavezujoče za katoliško Cerkev in za Teolo-

ško fakulteto kot prioriteta raziskovalnega in pedagoškega delovanja. Pomembna je tudi vloga (krščanskega) intelektualca v pogumnem iskanju in pričevanju za resnico. Religija ponuja podlage za samoočiščenje (*metanoia*, Ocvirk 2011) v teh procesih. Teološka fakulteta se bo torej še bolj posvetila raziskovanju usod žrtev ter zbiranju in urejevanju njihovih zgodb in pomagala odpirati najglobljo človeško rano, ki jo povzroča nasilje. Pot odrešenja vodi najprej prek soočenja. Dalje gre prek iskanja in gojitve duhovnih in kulturnih izročil naše preteklosti in prek antropološki virov, ki jih ima človek kot dobro in sočutno bitje; vse to so viri za reševanje travm in za tlakovanje poti človeškega razvoja. Spodbuda so nam tudi lahko dobre prakse po svetu in doma.

8. Dobre prakse

J užnoafriške komisije so bile v veliki meri delo Nelsona Mandela in njegove državniške politike in osebne spravne izkušnje, ki jo je prečistil v sedemindvajsetletnem zaporu. Pripomoglo je tudi načelo *U'buntu*: »Ljudje s(m)o ljudje po drugih ljudeh: *ubuntu ngumuntu ngabanye bantu*.« (Appleby 2000, 199) To je načelo pripadnosti človeštvu in zato načelo človeškosti, ki po besedah Johna Williama Thompsona Stanlaka Samkangea vsebuje tri prvine: »1. Biti človeški pomeni priznati človeškost s tem, da priznamo človeškost drugih na temelju, da vzpostavimo spoštljiv človeški odnos do njih. 2. Drugo vodilo pomeni, da če in kadar je kdo sočen z odločilno izbiro med bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeškega bitja, potem naj se odloča za ohranitev človeškega življenja. 3. Tretja 'maksima' je globoko vpeta v tradicionalno afriško politično filozofijo in pravi, da kralj dolguje svoj status, vključno z vsemi pooblastili, povezanimi s svojim statusom, volji ljudi pod njim.« (Samkange 1980) V tem smislu je ne samo osebnost Nelsona Mandela, ampak tudi to tradicionalno religiozno in krščansko izročilo omogočilo politično kulturo za spravne procese, ki so jih s politično voljo spodbujale spravne komisije in vse preostalo prizadevanje, predvsem volja in odločnost samega Mandela, Desmondu Tutuju in drugih. Podobno so imele tudi komisije na Severnem Irskem močno duhovno oporo (Appleby 2000). Appleby na omenjenem mestu poudarja pripravljenost za empatijo do žrtev, »odločenost za nenasilno urejevanje, priznanje, potrpljenje, vdanost in žrtvovanje ega« (202). Družbena duhovna klima odločilno vpliva na te procese, obenem pa so ti procesi znak človeške in duhovne zrelosti.

V Sloveniji je velika potreba, a premajhna pripravljenost za soglasje glede naših temeljnih izhodišč oziroma usmeritev v prihodnost. Najprej je to nujnost Cerkve. Ni pomembno le postavljanje na oltar mučencev pričevalcev, tudi ne samo resnica ali deklarativno priznavanje, da smo kristjani in pripadniki Cerkve. Bolj pomembni so dogovori, kaj kristjani zastopamo, kako se programske usposobimo za to pot in se medsebojno podpiramo in dopolnjujemo glede duhovnih, idejnih, kulturnih ter socialnogospodarskih in političnih usmeritev. Teologi imamo še večjo odgovornost, da damo osebno krščansko in tudi filozofsko oziroma teološko strokovno

podlago za usmeritev katoliškega narodnega življenja na podlagi krščanskega označila o spravi kot temelju naše vere. To je odgovor na vprašanje, na kakšnih idejnih temeljih bomo gradili skupno prihodnost in ali bomo kot narod tako skupaj zmogli preseči bremena, ki nas stiskajo. Čas stiske je vedno tudi izziv. Pot iz nasilja je le pot sprave, kakor potrjuje zgodba, ki jo pripoveduje Judinja Hanna Mandel (2008). Mandlova je ob odhodu iz taborišča, kjer je morala pustiti sestre in brate ter starša, gojila v srcu maščevanje predvsem zaradi izgube svoje sestre. To maščevanje se je izražalo v nameri, da bo prvega nemškega otroka, ki ga bo videla, umorila kot kazen za izgubo sestre. Približala se je ženi, ki je imela v naročju deklico s podobnimi kitami, kakor jih je nosila njena sestra. Ko je hotela opraviti dejanje, je par metrov od žene obstala in se zamislila, kaj je hotela storiti. Svojim otrokom v začetku ni mogla pripovedovati o trpljenju, ki ga je prestala v taborišču. Šele po dolgotrajnem urejevanju svoje preteklosti ji je uspelo ubesediti travme, spregovoriti o svojih bolečih spominih in jih pripovedovati svojim in drugim ljudem. Začela je tudi hoditi pripovedovat o svojih grozotah po nemških šolah. Govoriti, pripovedovati svojo zgodbo, graditi mozaik celostne resnice in ustvarjati svet človeške empatije s trpečimi, z zapostavljenimi in z odrinjenimi, to pomeni: postajati resnični človek. Naloga oblasti pa je, da spodbuja te spravne procese, uredi spravne deje in deje poprave krivic v demokratičnih procesih odprte družbe, ki je zmožna preseči totalitarne usedline in tako krepiti dialog in spravo.

Reference

- Akvinski, Toma.** 1990. *De Regno*. V: Tomo Vereš in Matej Jeličič, ur. *Država*, 47–125. Zagreb: Globus.
- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Claritas.
- . 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Aristotel.** 2010. *Politika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: GV Založba.
- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Claritas.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Družba tveganja na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- . 2003. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Cassirer, Ernest.** 1944. *An Essay on Man*. Yale: University Press.
- . 1956. *Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg: Meiner.
- Cavanaugh, William T.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: University Press.
- Evropski parlament.** 2009. Resolucija o evropski zavesti in totalitarizmu. 2. 4. 2009 <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//SL> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: Kud Logos.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate in Tanja Repič Slavič.** 2013. Ustvarjeni po božji podobi. *Bogoslovni vestnik* 73:639–651.
- Gergen, Kenneth J.** 1996. *Das übersättigte Selbst*, Heidelberg: Carl-Auer.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- Hobsbawm Eric.** 2012. *Čas imperija*. Ljubljana: Sophia.
- Leljak, Roman.** 2014. *UDBA 1*. Radenci: Društvo za raziskovanje polpretekle zgodovine.
- Mandel, Hanna.** 2008. *Beim Gehen entsteht der Weg: Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz*. Hamburg: Argument Verlag.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels.** 1969. *Izbrana dela*. Zv. 1. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Monod, Jacques.** 1990. Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller in

Carl-Friedrich Geyer. *Philosophische Arbeitsbücher*. Zv. 7, *Diskurs Mensch*, 272–282. Paderborn, Schöningh: UTB.

Ocvirk, Drago. 2011. Evangeljski metanoite za spravo v sekularni družbi. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec. *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog; Spravni procesi v Sloveniji*, 43–53. Ljubljana: TEOF in Družina.

Pipes, Richard. 2011. *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Ljubljana: Študentska založba.

Rahner, Karl. 1968. *Gnade und Freiheit: Kleine theologische Beiträge*. Freiburg: Herder.

Politikis. B. I. <http://www.politikis.si/?p=112689> (pridobljeno 12. 6. 2014).

Roter, Zdenko. 2013. *Padle maske*. Ljubljana: Sever & Sever production.

Röttgers, Karl. 1974. Gewalt. V: Joachim Ritter in Karlfried Gründer, ur. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Zv. 3, 562–570. Basel: Schwabe&CO AG.

Rousseau, Jean Jacques. 2001 [1762]. *Družbena pogodba ... ali načela političnega prava*. Ljubljana TD/Krtina.

Samkange, Stanlake John, in Tommie Marie Samkange. 1980. *Hunhuism or ubuntuism: A Zimbabwe indigenous political philosophy*. Salisbury [Harare]: Graham Publishing.

Scheler, Max. 1921. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Der Neue Geist.

Socialna akademija. 2014. Posvet o vlogi umetnosti v spravnem procesu v Kazini, 27. 1. <http://socialna-akademija.si/posvet-o-vlogi-umetnosti-v-spravnem-procesu> (pridobljeno 12. 6. 2014).

Strahovnik, Vojko. 2013. O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 73:389–398.

Thomassen, Bjoern. 2013. Political Crimes in the Transition to Modernity: Anthropological Perspectives. *Anthropological Notebooks* 19, št. 2:39–56.

Trstenjak Anton. 1976. *Problemi psihologije*. Ljubljana: Slovenska matica.