

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 247—257

UDK: 27-14-23:343.615

Besedilo prejeto: 03/2014; sprejeto: 06/2014

Stanko Gerjolj

»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz

Povzetek: »Nasilni Bog« nedvomno pomeni izziv za pedagoško delo. Ker so primeri nasilja v religioznih besedilih, v Evropi predvsem v Svetem pismu, sestavni del humanistike in družboslovja, pa tudi osebnega življenja in najširšega družbenega dogajanja, s prakso podprta sodobna znanstvena in strokovna literatura odkriva vse več potreb po poglobljenem interdisciplinarnem raziskovanju tovrstnih vprašanj; pri tem kot konstitutivni dejavnik splošne pedagogike vse bolj prepoznavno vlogo igra religijska pedagogika. Ob ustrezni hermenevtiki dobra religijska pedagogika lahko po eni strani zastavi vprašanja nasilja v Svetem pismu tako, da ni le razlog za zgražanja in protiversko vzgojo, marveč pomeni tudi pozitivne izzive tako za osebno rast kakor za oblikovanje strategij nenasilnega razreševanja medosebnih in družbeno spornih položajev. Predvsem pa kritična, a ne protireligijska refleksija z nasiljem prežetih bibličnih besedil prinaša velik prispevek k preseganju potreb po ustvarjanju nasilnih ideologij, ki so zlasti takrat, ko se preoblikujejo v politični totalitarizem, neprimerno nevarnejše od »nasilnega Boga«.

Ključne besede: nasilje, Bog, Sveto pismo, ideologija, totalitarizem, (religijska) pedagogika

Abstract: **»Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse**

»Violent God« doubtlessly represents a certain challenge for pedagogical work. As examples of violence in religious texts, in Europe primarily in the Bible, form a constitutive part of humanities and social sciences, as well as of personal life and broader social fabric, modern scientific and professional literature and practice have been finding an increased need for more thorough interdisciplinary investigation in such issues, where religious pedagogy plays an increasingly recognizable role as a constitutive factor of general pedagogy. Given appropriate hermeneutics, good religious pedagogy can on one hand pose questions regarding violence in the Bible in such a way that it is not reason for scandal and anti-religious education but comprises positive challenges for personal growth as well as for the formation of strategies for nonviolent resolution of interpersonal and societal disagreements. Moreover, a critical but not antireligious reflection of biblical texts that contain violence offers a significant contribution toward overcoming the need for the creation of violent ideologies that are, particularly when they transform into political totalitarianism, incomparably more dangerous than »violent God«.

Key words: violence, God, the Bible, ideology, totalitarianism, (religious) pedagogy.

Nasilne ideologije se neredko idejno napajajo v religijskih besedilih. To velja tudi za komunizem in nacizem kot ideologiji, ki sta vsaka na svoj način utemeljevali totalitarizem. Najbrž so primeri nasilnih ideologij izzivali dodatno potrebo po poglobljenem raziskovanju prepletanja med opisi nasilja v Svetem pismu in nastopi ideološkega nasilja tako v različnih zgodovinskih obdobjih kakor v današnjem času. Čeprav biblična znanstvena literatura pozna precej študij na temo nasilja, je vendarle pri potrebah sodobnega časa pomembno iskanje stika s konkretnim človekom v konkretnih okoliščinah, to pa omogoča le interdisciplinarni pristop, ki dovoljuje tudi alegorične razlage; z vidika zgodovine interpretacij niso nič novega (Jenkins 2001, 193). Pri tem pa se seveda predpostavlja, da se znanstveniki in strokovnjaki različnih disciplin med seboj spoštujejo in upoštevajo (Juhant 2013). V skupnem iskanju poti, ki vodijo v smeri preseganja potreb po nasilju, sta bolj kakor »nova znanost« potrebna »nova volja« in medsebojno zaupanje (Weaver 2013, 104–5). Na teh podlagah si lahko obetamo, da »nasilni Bog« ne bo ovira niti za splošno niti za versko vzgojo, marveč bo vabilo za vzgojo, ki spreminja človeka in ga spodbuja k osebni rasti.

1. Religiozna zaznava nasilnih političnih ideologij

Nasilne ideologije tako ali drugače vedno težijo po totalni moči, to pa pomeni, da se prej ko slej začnejo spogledovati s totalitarizmom. Večinoma vsebujejo veliko religioznih karakteristik, in to ne glede na to, ali temeljijo na religioznem ali ateističnem pogledu na svet in na življenje. Razlika je le v tem: tvorci na neki določeni religiji temelječih ideologij navadno razlagajo Boga tako, da ga lahko zlorabljajo in z njim opravičujejo nasilje, tvorci ateističnih nasilnih ideologij pa iz zavesti ljudi odstranjujejo Boga in na njegovo mesto postavijo politične idole, na katere obesijo največkrat enako religijsko strukturo, kakor je udomačena v njihovem okolju.

Ko si nasilne ideologije, ki se navezujejo na konkretne religije, »izposodijo« Boga in z njim utemeljujejo politično nasilje, največkrat izberejo tiste dimenzije religioznosti, ki jih je možno vpeti v doseg političnih ciljev.¹ Ob tem velja poudariti, da tvorci tovrstnih nasilnih političnih ideologij religiozno razsežnost življenja največkrat zlorabljajo kot pomoč tako za bolj prepričljivo identifikacijo »sovražnika« kakor za stopnjevanje motivacije za izvajanje nasilja. Neredko se ti primeri navezujejo na nerazrešene zgodovinske napetosti, hkrati pa so prepleteni tudi z vprašanji mednacionalnih sporov.² Pri tem so jim brez dvoma v pomoč zgledi nekaterih militantnih in militarističnih prvin in struktur, ki jih je moč zaznati tudi v raznih

¹ V nekoliko drugačen kontekst sodi islam, ki bi zahteval samostojno razpravo. V tem prispevku ostajamo v kontekstu judovsko-krščanskega izročila in edukativnih izzivov, ki se porajajo na polju ideološkega nasilja, vpetega v slovenski in v evropski življenjski prostor.

² Kot zgled lahko navedemo dinamiko nasilja na Irskem, precej prvin nasilja, prepredenega z religijskimi razsežnostmi, pa seveda zasledimo tudi v procesu nasilnega razreševanja napetosti po razpadu komunizma, tako na Balkanu kakor v prostoru nekdanjega vzhodnega političnega bloka.

religijskih skupnostih in skupinah. Je pa bolj ali manj jasno, da je to politična zloraba religije, pri kateri religiozna razsežnost ne igra pomembne vloge (Finke in Harris 2012, 53). Kljub primerom sodelovanja pri spodbujanju nasilja se je krščanstvo skozi bogato zgodovino in izročilo naučilo tudi sprotne refleksije in tako – tudi na ekumenski ravni – goji permanentno evalvacijo. Ta evalvacija seveda ne zaznava le mirovnih potez nenasilja, marveč prepoznava tudi potrebo po nenehnem (permanentnem) nadaljnem učenju (Weaver 2005, 57).

Bolj nasilne in zapletene so ideologije, ki koreninijo v nasilju do religije, hkrati pa ustvarjajo svojo lastno religijo. Značilna zgleda tovrstnih nasilnih ideologij sta ideologija nacizma in ideologija komunizma, ki sta se obe transformirali v najbolj grobi obliki političnih totalitarizmov. Ob tem je zanimivo, da v času nastajanja nobena od navedenih ideologij ni postavljala v ospredje antiteističnih in protireligioznih usmeritev. Stalin kot najbolj grob aplikant komunistične ideologije se je spogledoval celo s teologijo, Hitler pa naj bi idejo o arijski rasi kot »izvoljenemu ljudstvu« črpal iz Svetega pisma, ko je po poročanju nekaterih raziskovalcev ozadij nacistične ideologije in njegovega osebnostnega profila pomen te biblične ideje preprosto prenesel na nemški narod oziroma arijsko raso. Sebe je seveda prepoznal kot vodja, ki bo popeljal svoj narod oziroma »raso« do »obljubljene dežele«: v svojih načrtih jo imenuje »življenjski prostor«, obsega pa bolj ali manj celotno Evropo (Kerschaw 1998, 299; Kletzin 2000, 40). Ko je v svojo vizionarsko ideologijo vključil na rasizmu utemeljeni nacionalni socializem, je svoji stranki NSDAP (*Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei*) hitro začel dodajati naravo nekakšne nadkonfesionalne skupnosti, ki v preseganju konfesionalnih razlik in v neomajni pripadnosti stranki in njenemu vodju lahko izpolnijo božjo voljo s tem, ko se kot aktivni kristjani borijo proti judovskemu zlu. Hitler je videl Jude namreč po eni strani kot nekakšne »nadjudi«, ki pa so zapadli v zlo in vodijo človeštvo v apokaliptični propad, zato je boj proti njim pravzaprav »božje delo« (Friedländer 2007, 115).

Vzporedno s pridobivanjem moči je Hitler ustanavljal tudi svoje mladinske organizacije tako za fante kakor za dekleta. Politično je igrala pomembnejšo vlogo Hitlerjeva mladina (*Hitlerjugend*), ki se je ukvarjala z vzgojo fantov. Če sta obe organizaciji na začetku omogočali dvojno članstvo, sta vzporedno z rastjo Hitlerjeve moči obe gibanji postajali vse bolj totalitarni. Članstvo je bilo za neko določeno starost avtomatično, hkrati pa je bilo prepovedano vključevanje v katerekoli druge dejavnosti, bodisi v Cerkvi bodisi v družbi. Tako je nacionalnosocialistična ideologija postajala vse bolj proticerkvena in protikrščanska, religiozni naboj takratne družbe pa je vključevala v oblikovanje svoje lastne »arijske religije«, ki je bila seveda v službi krepitve kolektivne arijske identitete (Bärsch 2005, 75). To je prevzelo vlogo nacistične ideološke vzgoje, ki se je v več primerih celo preimenovala v vzgojo za »nacionalnosocialistični svetovni nazor«, duhovnikom pa je bil prepovedan vstop v šole (Rüther b.l.). Seveda so se paralelno s pretvarjanjem verskega pouka v nacistično propagando ukinjale tudi zasebne šole (Rüther b.l.), s tem pa si je Hitler na podlagi vseobsegajočega in totalitarnega ideološkega ustroja podrgel celotni vzgojni in izobraževalni sistem.

Podobno kakor za nacizem velja za komunistično ideologijo, da je posvečala veliko pozornost ideološki prevzgoji mladih generacij (Schubert-Weller 1993, 54). Tudi komunistična ideologija je prepletena z mnogimi religioznimi elementi, pa tudi »rojevala« se je – vsaj v svoji aplikativni razsežnosti – blizu teologije. Za obe ideologiji velja še to, da sta religioznemu hrepenenju po odrešenju odvzeli razsežnost transcendentnosti in s tem dosegli, da je odrešenje postalo njihov politični projekt (Gentile 2000, 18). Znakov neposrednega nasprotovanja (ruski pravoslavni) Cerkvi tudi v začetnih poskusih komunistične ideologije ni zaslediti, čeprav se zelo hitro začne kristalizirati njen nasilni karakter (Marsh 2014, 54–5). Tako se komunistično gibanje po eni strani vse bolj odločno identificira kot protiverska in predvsem proticerkvena ideologija, po drugi strani pa v svoj ustroj vključuje in zlorablja več prvin religije okolja. V borbi za monopolno pozicijo na področju »odrešenske politike« je razumljivo, da za komunizem vsako drugačno mnenje pomeni »heretično religijo«, njeni predstavniki pa »objektivne sovražnike«. Totalitaristične poteze komunistične ideologije se kažejo že v njeni »odrešenski« strategiji, ki izpostavlja zavzetje centrov politične moči, ko bodo nosilci komunistične politike lahko odigrali »odrešilne (soteriološke) sakralne vloge«, ki jih bodo podpirale tako različne oblike ritualov kakor moralno nedotakljiv kult osebnosti (Riegel 2005, 16–7).

Najbolj priročno ozadje za uresničevanje komunistične ideologije je bila seveda krščanska vera kot religija okolja, saj so morali obrede, ki so jih bili ljudje navajeni iz cerkvenega bogoslužja, le profanizirati in jih prepojit z drugačno vsebino. Prvine komunističnih ideoloških iniciacij so zelo dobro izrabile značilnosti krajevnih Cerkva (23), temelji pa so seveda vseskozi ostali enotni za celotni komunistični blok, ki se je navezoval na rusko komunistično izročilo. Najprej so komunisti cerkvene zakramente krščanske iniciacije v profani obliki ponovili v kontekstu komunističnih iniciativnih stopenj,³ pozneje pa so začeli ovirati in končno v mnogih primerih nasilno prepovedovati in preprečevati zakramentalno vzgojo v Cerkvi. Komunizem je zlasti na vzgojnem področju prevzel večino socioloških značilnosti Cerkve in jih prilagodil svojim potrebam in ideologiji.

V totalitarizmu, v katerem je vzgojni sistem po pravilu podsistem političnega ustroja in tudi njegovo ogledalo, njegovi nosilci diferencirajo vso življenjsko realnost na »našo« in na »tujo« oziroma sovražno, ljudi pa na »naše« in na »sovražnike«.⁴ O tem, kdo je »naš« in kdo »sovražnik«, odloča partija, ki si poleg centrov moči lasti tudi vlogo »nezmotljivega učiteljstva« (26). Ta izsiljena polarizacija družbe in življenja v njej je bila značilna tako za dogajanje v javnosti kakor za pedagoško delo. Iz analize družboslovnih učbenikov, ki so se v Sloveniji upora-

³ Po »socialističnih krstih« je bila, na primer, v komunizmu zelo znana takratna Vzhodna Nemčija. Preostale iniciativne korake, ki so spominjali na cerkvene zakramente (npr. prvo sveto obhajilo – sprejem v cibibane in sveta birma – sprejem v mladinsko organizacijo), pa so uporabljali v komunističnih državah Vzhodne Evrope (Gerjolj 1997, 145).

⁴ Čim izrazitejše so ideološke polarizacije in čim močnejši so politični pritiski, tem večja je v takšnih primerih tudi motiviranost za oblikovanje odporiških skupin, ki v svoje strategije vključujejo tudi nasilje in se vsaj v začetni fazi zelo pogosto formirajo na podlagi verske pripadnosti (Finke in Harris 2012, 67).

bljali v osemdesetih letih prejšnjega stoletja na stopnjah obveznega in srednješolskega izobraževanja, je mogoče ugotoviti, da je bila polarizacija družbe načrtovan projekt komunističnega vzgojnega in izobraževalnega koncepta,⁵ čeprav si je ta koncept načelno in formalno vedno prizadeval za homogenizacijo in strpnost v pedagoškem delu. Drugače pa je razdvojenost med »besedo in dejanjem«, med navidezno in dejansko resničnostjo, med teorijo in prakso na vseh življenjskih in delovanskih področjih v obdobju komunizma ena od njegovih temeljnih značilnosti, ki po eni strani ponazarja njegovo notranjo konfliktnost in krhkost, po drugi strani pa je nekakšen »igralni prostor« za vsakokratne razlage in teoretične utemeljitve krutosti in nasilja pri uničevanju »sovražnikov« (43). To pomeni, da totalitarizem gradi ideologijo, s katero svoje nasilje in brutalnosti tudi teoretično opravičuje in uveljavlja (Stres 1996, 105), neredko celo s sklicevanjem na Sveto pismo.

2. Nasilje v Svetem pismu in religijska pedagogika

Kljub božjemu navdihu in presežnim razsežnostim svetopisemskih besedil je znano, da so se ta besedila oblikovala v konkretnih zgodovinskih okoliščinah in kontekstih, čeprav seveda o njih ne govorijo neposredno, predvsem pa zunanji opisi nekaterih dogajanj niso v središču temeljnega sporočila. Zaradi nevarnosti napačnega, predvsem preveč dobresednega razumevanja je v preteklosti marsikdaj vodstvo Cerkve odsvetovalo prebirati Staro zavezo, pri bogoslužju pa se še vedno dogaja, da se deli z nasilno vsebino preprosto izpustijo (Jenkins 2011, 201–8). Dejansko so nekateri deli tako prežeti z nasiljem, da bralci in bralke beril pri bogoslužju ob sklepu le s težavo izrečejo »To je božja beseda«. Na račun »nasilnega Boga« se zlasti v površnih in neznanstvenih medijih najde vse več izkrivljenih razlag, ki se postavljajo v službo populističnega zgražanja in zavračanja krščanstva. Ob dejstvu, da Evropa živi (tudi iz biblično-krščanskih korenin, se kaže vse večja potreba po bolj poglobljeni refleksiji religijskih besedil in vsebin, na podlagi tega pa bo sodobni človek ne le manj izpostavljen zlorabam, marveč tudi bolj odprt za črpanje duhovne in duševne hrane, ki jo daje na voljo to religiozno izročilo (Carroll 2001, 114). Če se je v preteklosti dogajalo izrivanje religijskih in religioznih razsežnosti s pedagoških, pa tudi z drugih družboslovnih in humanističnih področij, hkrati pa še izključevanje pedagoških vprašanj iz teoloških in iz bibličnih disciplin, se zadnja desetletja trend spreminja in vse bolj v središče znanstvenega raziskovanja in pedagoško izobraževalnega dela postavlja interdisciplinarne pristope s težnjo po holistično-hermenevtičnih refleksijah (Nipkow 1998, 96).⁶ Ob »ponovnem odkritju religije« (Nipkow 1998, 105) dobiva religijska pedagogika na polju

⁵ Kvantitativna analiza omenjenih družboslovnih učbenikov pokaže, da je bila v vsebina, ki je podpirala ideološko diferenciacijo in s tem ustvarjala »sovražnike«, pomemben del učnega gradiva, saj je z ideološkimi sporočili prežetih kar 43,35 % enot družboslovnih učbenikov, na zadnji stopnji obveznega izobraževanja pa je takšnih vsebin celo nad 50 % (Gerjolj 1997, 34–5).

⁶ To zaznavajo tudi nekatera poročila študij PISA in postavljajo pred nove izzive tako teološke in seveda biblične discipline kakor edukativne znanosti (Dangl 2013, 12).

splošne vzgoje in izobraževanja vse večjo veljavo predvsem pri spodbujanju religioznega odraščanja v tem smislu, da daje priložnosti za teološko »pojasnjevalno refleksijo«, ki bo omogočala osebne odločitve na področju religioznega življenja (Englert 2008, 773–4). Prav v povezavi z vzgojo za zmožnost presojanja in odločanja je poklicana religijska pedagogika, da ponudi svoj prispevek k splošni pedagogiki. To seveda ne pomeni, da bi morala potekati religijska vzgoja le na kognitivni ravni. Dobrodošla je doživljajska in izkustvena raven vzgoje in izobraževanja, vendar z možnostjo osebnega presojanja (Krennerich 2013, 296) in brez misijonarske indoktrinacije in prisile (Dietze 2009, 243). Pluralizem različnih mnenj tako dobiva v vzgoji in v izobraževanju vse več veljave. Zato je še toliko pomembnejše, da na podlagi kritične refleksije predelamo stereotipne oblike nasilja, ki s svojimi nastopi neredko ustvarjajo nove spore in bodisi z avtomatizmi ponavljanja bodisi z agresivnim in neargumentiranim zavračanjem sprožajo vedno novo sovraštvo. Nereflektirane podobe svetopisemskega, predvsem starozaveznega Boga omogočajo namreč oboje: tako ponavljanje njegovih nasilnih dejanj kakor zgražanje in nasilno zavračanje vsega in vseh, ki se po njem usmerjajo (Jenkins 2011, 181). V tem kontekstu sodi religijska pedagogika vsekakor med temeljne prvine splošne pedagogike.

3. »Nasilni Bog« razbremeni človeka

V bibličnem izročilu prvo neposredno nasilno dejanje opravi Bog, ko naredi Adamu in Evi obleko iz živalskih kož.⁷ V skladu z logiko narave smemo predpostavljati, da je bilo za to potrebno »dejanje nasilja« nad živalskim svetom. Res pa je, da je Bog storil to dejanje nasilja iz ljubezni do človeka in v želji, da ga zaščiti.

Od tod dalje se nasilje v Svetem pismu dogaja na treh ravneh. Na prvi ravni človek ravna nasilno, ko izvaja različne oblike klavnih in žgalnih daritev, to pa utemeljuje z odnosom do Boga. Včasih se za takšno dejanje odloči sam,⁸ drugič mu naroči Bog ali ga k temu vsaj spodbudi. Na drugi ravni človek – po božjem naročilu ali vsaj navdihu – izvaja nasilje nad človekom, ko se vojskuje in ubija, nikakor ne le v samoobrambi. Na tretji stopnji pa v Svetem pismu neredko Bog kar sam ravna nasilno tako nad naravo kakor nad človekom, a vedno zaradi človeka. Na vseh treh ravneh izvaja Bog – posredno ali neposredno – nasilje vse do Nove zaveze, ko daruje svojega Sina. K temu velja dodati, da v tej daritvi sodeluje Jezus prostovoljno in aktivno in prav ta njegova strategija ga povzdigne v zmagovalca nad nasiljem (Weaver 2005, 49, 54). Od tod dalje starozavezne oblike nasilja v božjem imenu niso več potrebne.

Strategija religijske pedagogike, ki zagovarja kristocentrični pristop in pri tem opušča starozavezna besedila kot nekaj za sedanjost nepomembnega, v nekem smislu nekoliko pomiri vzgajanca, dejansko pa ne zadosti sodobnim pedagoškim izzivom.

⁷ »Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel.« (1 Mz 3,21)

⁸ Abel se je, na primer, sam odločil in daroval Bogu »od prvencev svoje živine« (1 Mz 4,4).

Prav v tem kontekstu je k razvoju krščanske pedagogike veliko prispeval René Girard, ki je s svojim pristopim sprožil obilo dodatnih različic na temo (pedagoškega) soočanja z vprašanji nasilja (Baumann 2013, 29). Nedvomno kvalitetno pedagoško delo podpira holistične pristope, ki upoštevajo Aristotelovo načelo, da je »celota več kot vsota njenih delov« (Neuhold 2013, 36), vendar to ne dovoljuje zanemarjanja posameznih delov, zagovarja pa njihovo postavljanje v kontekst celote. A nasilje tudi v kontekstu s celoto ostane pedagoško neopravičljivo (Baumann 2013, 47). Če kod, potem prav pri pedagoškem delu velja pravilo, da cilj ne posvečuje sredstev.

Delno vprašanje nasilja osvetli dejstvo, da se Bog vedno postavi na stran šibkejšega (McLaren 2010, 75). Nasilje, ki ga z božjo podporo izvede šibkejši človek, še vedno ostaja vprašljivo sredstvo za doseg še tako plemenitih in osvobajajočih ciljev, prepoznamo pa v tej dramatikii nasilja Boga, ki je na naši strani, ko smo v stiski in je dovolj »močan«, da lahko nekaj spremeni in se splača vanj zaupati. Zlasti nasilje, ki ga opisuje Druga Mojzesova knjiga, je v službi sporočila, da je Bog vedno na strani zatiranega človeka in da človek in narod ali druga skupnost v komunikaciji z njim v še tako brezizhodnem položaju lahko najde vir upanja in moči za spremembe v osebem življenju ali širšem družbenem kontekstu (Oberforcher 1988, 156). Nasilje tedaj preneha biti vabilo za ponavljanje, spremeni se v sliko upanja in vere. Seveda tudi v teh primerih še vedno govorimo o podobah Boga in ne neposredno o Bogu (Baumann 2006, 17).

Na področju upanja in vere nas »nasilni Bog« še močneje nagovori na tretji stopnji bibličnega izvajanja nasilja. V skrajnih stiskah, ki jih opisujejo žalostinke, človek nima moči niti za izvajanje nasilja. Tako Boga ne prosi za podporo, marveč ga prosi, naj on sam izpelje nasilje in tako reši človeka, narod ali skupnost. Bog ga seveda usliši in se spremeni v pravega nasilneža. Ta šokantna poteza Boga je za človeka odrešilna. Bog mu namreč po tej poti prepričljivo sporoča, naj takrat, ko ga v stiski navda želja po maščevanju in nasilju, to prepusti njemu, bo že on uredil. V tem namreč, da lahko človek v stiski delegira Boga za izvajalca nasilja, se človek tej potrebi odpove. Ta »hermenevtika delegiranja« (Dangl 2013, 22) človeka razbremeni, saj postane nasilje »božja zadeva« in naj se človek vanjo ne vtika. Vsako izvajanje nasilja tedaj postane »greh blasfemije«, ko se človek postavlja v vlogo Boga.⁹ Paradoks te pedagoške hermenevtike je torej v tem, da prav nasilni Bog človeka spremeni v miroljubnega in nenasilnega vernika. V trenutku, ko Bog prevzame vlogo nasilnega uničevalca, molivca sprosti in ga osvobodi destruktivnih teženj, ohrani pa ga v hrepenenju po pravičnosti, po miru in po spremembah v življenju (Zenger 1994, 162). Psalmi vseh vrst, ki v pesniški obliki strnjeno pripovedujejo o človekovih življenjskih in religioznih izkušnjah, so torej molitev, ki človeka vabi k permanentni refleksiji in ga tako religiozno in osebno vzgaja in oblikuje – ne v smislu misijonarske indoktrinacije, marveč prav v smeri krepitve možnosti celostnega pogleda na življenje in usposabljanja za oblikovanje odločitev o temeljnih življenjskih in verskih vprašanjih.

⁹ Zelo dober zgled je Psalm 18, v katerem v prvem delu človek izvaja nasilje, potem pa to delo prevzame Bog sam; človek se spremeni v nenavadno pohlevnega vernika (Dangl 2013, 23–6).

4. Biblično nasilje kot intrapersonalna komunikacija

Biblično nasilje v pedagoškem kontekstu lahko reflektiramo tudi na ravni intrapersonalne komunikacije, v kateri v skladu z nekaterimi smermi globinske psihologije posamezni liki nagovarjajo različne plasti naše osebnosti (Römer 2013, 118). Seveda marsikatero svetopisemsko pripoved lahko pedagoško interpretiramo tudi tako, da jo povežemo z dinamikami kolektivnih zavesti, pa tudi kolektivnega nezavednega. Na takšen način lahko na primer celotno Drugo Mojzesovo knjigo, polno nasilja in brutalnega ubijanja, prepoznamo tudi kot dinamiko katarzičnega očiščevanja posameznika, naroda ali skupnosti, ki hrepeni po samostojnosti in svobodi.

V zloglasni »bitki z Amalečani« (2 Mz 17,8–13), v kateri je govor o prvem vojaškem spopadu, ki ga na Mojzesovo pobudo izvedejo Izraelci, z uporabo psihopedagoške refleksije prepoznamo celotno dinamiko empatične intrapersonalne in religiozne komunikacije, potrebno za premagovanje vseh tistih »sovražnikov« oziroma negativnih in razdiralnih vsebin, ki ogrožajo moralno in etično življenje posameznika in skupnosti. Seveda je to najbrž opis kake konkretne bitke, ki jih med takratnimi plemeni ni manjkalo. Njen opis je – tudi z vidika kontekstualizacije – zanimiv z vidika odrešenjske zgodovine izvoljenega ljudstva (Friedman 2001, 227). Pedagoško pa spregovori šele, ko opisano »nasilje« ponotranjimo in tako predelamo, da nas začne spreminjati.

Amalek tako po svojem zgodovinskem in rodovniškem oziroma plemenskem izročilu kakor po fenomenološki razlagi imena prinaša nekoliko bolj trgovski in marketinški pogled na življenje in v tem smislu pomeni predvsem »duhovnega sovražnika« (Jenkins 2011, 143). Njegov praded Ezav¹⁰ je že v otroštvu prodajal prvorojenstvo in tako etična načela in vrednote podrejal zadovoljevanju trenutnih materialnih potreb (1 Mz 25,29–34). Zato ni čudno, da so po mnenju nekaterih razlagalcev postali Amalečani sinonim za »bando brez zakonov« (Janzen 1997, 122), ki ogroža že dokaj urejeno in strukturirano Mojzesovo skupnost. V tem kontekstu bitka z Amalečani postane edukativno zgovorna, saj se za njo skriva boj med duhovnostjo oziroma religioznostjo in materialnostjo oziroma koristoljubnostjo, med etično načelnostjo in materialističnim pragmatizmom. To je svojevrstna bitka med dobrim in zlom, ki se na poseben način dogaja v vsakem posamezniku in v vsaki skupnosti.

Čeprav je zmaga »božje delo« (Janzen 1997, 122), Sveto pismo zanimivo izpostavlja, kako je konec bitke odvisen od Mojzesove drže rok. Dokler je zmožen držati roke kvišku – to simbolizira molitveno in hkrati zmagovalno držo –, Izraelci zmagujejo; ko pa mu roke upadejo, začnejo izgubljati bitko. K sreči ima ob sebi brata Arona in Hura, ki ga podpirata v molitveni drži, da to privede Izraelce do končne zmage.

Transformacija bitke Izraelcev z Amalečani v sodobno edukativno problematiko nam sporoča, da je za uspešno premagovanje razdiralnih in negativ-

¹⁰ Amalek je sin Ezavovega prvorojenca Elifaza (1 Mz 36,10–12).

nih oziroma grešnih vsebin, ki ogrožajo življenje, potrebna molitev – individualna in občestvena. Ta molitev je pravzaprav odločilna. Življenje je marsikdaj nepredvidljivo in še tako trdna osebna vera, upanje in zaupanje lahko začnejo slabeti in se izgubljeni v težkih preizkušnjah. Tako nam Sveto pismo občutno in hkrati slikovito in prepričljivo sporoča, da je občestvena molitev, v kateri drug drugega podpiramo v veri, upanju in ljubezni, močnejša. Šele z molitvijo smo zmožni premagati izzive in nevarnosti, ki se nam kakor »Amalečani« postavljajo na življenjski poti.

Za Mojzesa je ponovni obračun z »Ezavom« pomembna zmaga, zato jo označi z oltarjem. Ta oltar ga opogumlja, da bo tudi v prihodnosti »Jakob«, ki kakor Izrael zastopa z Bogom povezano življenje, močnejši in uspešnejši od »Ezava« (2 Mz 17,14–16).

Aron in Hur Mojzesa nista le podpirala, marveč sta v njegovi odsotnosti tudi sama podlegla »Amaleku« in kak vzgojni načrt tudi pokvarila. »Zlato tele« kot sinonim za »bando brez zakonov« je tudi njuno delo (2 Mz 32,1–6).

Ob vrnitvi z gore, na kateri je prejel deset božjih zapovedi (dekalog), Mojzes razbije zapovedi in zlato tele sežge, prah pa strese v vodo, ki jo morajo potem piti »Izraelovi sinovi«. ¹¹ V skladu z zakonitostmi izkustvenega učenja morajo »juho«, ki so jo skuhal s svojimi zablodami, tudi popiti. Tako so na svojih lastnih telesih izkusili, kam vodita neodgovorno življenje in ravnanje s pridobljenimi in prigrananimi darovi in dobrinami. S tem, ko Mojzes prah zlatega teleta strese v vodo, ki jo je v času največje žeje z božjo pomočjo priklical iz skale (Friedman 2001, 283), ljudstvu nazorno pokaže, kako na moralnem in na religioznem ter na etičnem in na duhovnem področju zlorabljajo božjo dobroto, pa tudi svojo lastno zgodovino in hrepenenja svojih prednikov po svobodi in samostojnosti, ki ju simbolizira obljubljeni dežela.

Po teh izkušnjah zahteva Mojzes od vsakega posameznika temeljno in radikalno odločitev, ki bo izkazovala stopnjo njegove osebnotne rasti (Cohen 1998, 13). Profil osebnotne zrelosti se bo pokazal v pripravljenosti na izstop iz grešnega okolja, v sposobnosti obujanja vrednot, ki vodijo v obljubljeni deželi, in ne nazadnje v pripravljenosti na radikalno notranje čiščenje. »Obljubljena dežela« in z njo povezane življenjske odločitve namreč ne tripijo polovičarstva, zato Mojzes od članov skupnosti zahteva »ubijajočo katarzo«. ¹²

Ubijanje »brata, soseda in prijatelja« spominja na prepoznavanje svoje »druge«, grešne strani in »drugega obraza« v sebi. V teh krutih zahtevah na

¹¹ »Ko se je približal taboru in zagledal tele in kólo, se je v Mojzesu vnela jeza: vrgel je plošči iz rok in ju razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga naredili, in ga sežgal v ognju. Potem ga je zmel v prah, ga stresel v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom.« (2 Mz 32,19–20)

¹² »In Mojzes se je postavil k vratom v tabor in rekel: ›Kdor je za Gospoda, k meni!‹ Vsi Levijevi sinovi so se zbrali pri njem. Rekel jim je: ›Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Pripnite si vsak svoj meč k boku, pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat, in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in soseda!‹ « /.../ Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: ›Zagrešili ste velik greh, a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda dosežem spravo za vaš greh.‹ « (2 Mz 32,25–29)

ravni intrapersonalne komunikacije zaznamo etični in moralni kontekst, ki nas motivira za »uboj starega človeka« in za radikalno in popolno odpoved grešnemu ravnanju. Tako se usposobimo za nov začetek in v nas lahko zaživi »novi človek«. »Bratje, sosedge in prijatelji« so tu v službi oblikovanja integrirane osebnosti. Vse te like moramo najprej v sebi identificirati in priznati ter nato sprejeti in integrirati, da jih potem lahko »ubijamo« in se tako osvobodimo bremen senčne in grešne preteklosti. Prav na podlagi takšne participacije in predelovanja senčnih in grešnih plati življenja je – na primer – Jakob v »boju z Bogom« dobil novo ime Izrael (Gerjolj 2009, 159–66), Abraham pa ugotovil, da mu ni treba »darovati« svojega sina, marveč je dovolj, če mu dovoli odrasti (Gerjolj 2009, 77–101).

V sklepu ugotavljamo, da nasilne ideologije sprejemajo le tiste razsežnosti religije in le tiste dele in poudarke svetopisemskih (religijskih) besedil, ki jim neposredno koristijo in dokler so za utrjevanje njihovih totalitarnih stališč uporabni. Ob medijski podpori pogosto uporabljajo poenostavljene in populistične razlage, ki jim zagotavljajo dovolj manipulativnega prostora za utrjevanje in utemeljevanje njihovih nasilnih dejanj. Najbrž so tudi tovrstni pojavi spodbudili teološke in edukativne znanstvene discipline k iskanju skupnih interdisciplinarnih rešitev, tako da v vzgojnih sistemih in v družbah z demokratičnim izročilom ponovno dobiva vse več prostora religijska pedagogika. Ta pedagogika seveda zlasti v javnih vzgojnih in izobraževalnih ustanovah ne vidi svoje vloge v misijonski dejavnosti, ampak dobiva vedno več priložnosti na področju religijskih in religioznih vprašanj, s katerimi se srečuje, ne indoktrinarno, temveč z vidika pedagoške refleksije, ki spodbuja osebno odločanje in osebno rast. Na mnogih zgledih, ne nazadnje v povezavi z nasiljem kot enim ključnih vprašanj sodobne družbe, ideologije s tem izgubljajo prostor za svoje manipulacije, zato ni čudno, da tako energično nasprotujejo upoštevanju religiozne razsežnosti življenja na področju vzgoje in izobraževanja. Čeprav sta alegorični razlagi z nasiljem prežetih bibličnih besedil – v prvem primeru s »hermenevtiko delegiranja« in v drugem primeru s »hermenevtiko integracije« – le dve metodi odpiranja in reflektiranja žgočih vprašanj, dajeta celotnemu pedagoškemu področju novo, bolj perspektivno barvo.

Reference

- Bärsch, Claus-Ekkehard.** 2005. Der Nationalsozialismus als »politische Religion« und die »Volksgemeinschaft«. V: Gerhard Besier in Hermann Lübke, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 49–78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. Gewalt im Alten Testament: Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen. V: Irmtraud Fischer, ur. *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, 29–52. Freiburg i. Br.: Herder.
- Baumann, Gerlinde.** 2006. *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt: WBG.
- Carroll, Jill B.** 2001. *The Savage Side: Reclaiming Violent Models of God*. Labham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Cohen, Norman J.** 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us through the Stages of Life*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Dangl, Oskar.** 2013. Gewaltvolle Gottesbilder als pädagogische Herausforderung: Zur Bildungsbedeutung religiösen Lernens. V: Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur. *Gestaltpädagogik heute und morgen: Eine Bewegung mit Zukunft*, 9–33. Ljubljana: Salve.
- Dietze, Lutz.** 2009. Bildungsrecht. V: Markus Dederich in Wolfgang Jantzen, ur. *Behinderung und Anerkennung: Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik*. Zv. 2, 243–247. Stuttgart: Kohlhammer.
- Englert, Rudolf.** 2008. Einführung. V: Gerhard Mertens, ur. *Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band I. Grundlagen. Allgemeine Erziehungswissenschaft*, 773–775. Paderborn: F. Schöningh.
- Finke, Roger, in Jaime D. Harris.** 2012. Wars and Rumors of Wars: Explaining Religiously Motivated Violence. V: Jonathan Fox, ur. *Religion, Politics, Society, and the State*, 53–71. Boulder: Paradigm Publishers.
- Friedländer, Saul.** 2007. *Das Dritte Reich und die Juden*. München: Beck.
- Friedman, Richard Elliott.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Gentile, Emilio.** 2000. The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. V: *Totalitarian Movements and Political Religions*, št. 1:18–55.
- Gerjolj, Stanko.** 1997. *Ideologie und Bildung*. Giessen: Justus-Liebig-Universität.
- . 2009. *Živetj, delati, ljubiti: Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba,
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press
- Jenkins, Philip.** 2011. *Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna suicid in genocid. *Bogoslovni vestnik* 73:335–347.
- Kershaw, Ian.** 1998. *Hitler: 1889–1936*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt DVA
- Kletzin, Birgit.** 2000. *Europa aus Rasse und Raum*. Münster: Lit Verlag.
- Krennerich, Michael.** 2013. *Soziale Menschenrechte: Zwischen Recht und Politik*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Marsh, Christopher.** 2014. From Atheism to Establishment?: The Evolution of Church-State Relations in Russia. V: Mehran Tamadonfar in Ted G. Jelen, ur. *Religion and Regimes: Support, Separation, and Opposition*, 51–71. Lanham: Lexington Books.
- McLaren, Brian D.** 2010. *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Nipkow, Karl Ernst.** 1998. *Bildung in einer pluralen Welt*. Zv. 2, *Religionspädagogik im Pluralismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Oberforcher, Robert.** 1988. Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott? Fundamentalistische Relikte im Umgang mit gewalttätigen Zügen im biblischen Gottesbild. V: Joseph Niewiadomski, ur. *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 133–158. Thaur: Österreichischer Kulturverlag.
- Riegel, Klaus-Georg.** 2005. Der Marxismus-Leninismus als »politische Religion«. Gerhard Besier in Hermann Lübke, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 15–48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. New York: Paulist Press.
- Rüther, Martin.** B.I. Jugend! 1918 – 1945. Schule im Nationalsozialismus; »Entchristlichung der Schuljugend«; Kirchenkampf in den Schulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5108&m=965&open=5108> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- . B.I. Jugend! 1918–1945. Schule im Nationalsozialismus: Völkische »Denk-Sprüche« und »deutsches Gebet« – Abschaffung der Bekenntnisschulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5109&m=965&open=5109> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- Schubert-Weller, Christoph.** 1993. *Hitlerjugend: Vom »Jungsturm Adolf Hitler« zur Staatsjugend des Dritten Reiches*. München: Juventa-Verlag.
- Stres, Anton.** 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Weaver, Denny J.** 2005. Jesus' death and the non-violent victory of God. V: Simon Barrow in Jonathan Bartley, ur. *Consuming Passion: Why the killing of Jesus really matters*. London: Darton, Longman and Todd, 47–60.
- Weaver, Denny J.** 2013. *The Nonviolent God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zenger, Erich.** 1994. *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Freiburg i. Br.: Herder.