

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 3, 357—366

UDK: 27-23:179.7

Besedilo prejeto: 02/2013; sprejeto: 08/2013

Stanko Gerjolj

Biblično-pedagoški pogled na vprašanja suicidnosti

Povzetek: Sveto pismo že v Stari zavezi navaja samomore, ki so včasih posredno, nekajkrat pa tudi neposredno prepleteni z dimenzijami genocida. Omenja tudi mučeništva, ki jih biblična in krščanska tradicija ne vidita kot »samomore«, čeprav si mučenec sam izbere smrt.

Pomembni karakteristiki sodobnega časa »zahodne« civilizacije sta bivanjska praznina in ne-varni odnosi v družini in v širšem družbenem kontekstu, ki marsikoga potisnejo v brezupen položaj, v katerem vidi samomor kot edino »rešitev«. V tem kontekstu prepoznamo Mojzesa kot opogumljajočo biblično in pedagoško osebnost, saj prihaja iz težkih družinskih in družbenih okoliščin, a v komunikaciji z Bogom in v iskanju smisla v življenju za druge vse do konca živi izpolnjeno življenje in s pogledom v obljubljeni deželo kot integrirana osebnost umre naravne smrti. Tako Mojzesova zgodba postavlja – zlasti odgovorne v družbi – pred izziv, da spodbujajo trajne vrednote in omogočajo oblikovanje odnosov tako, da bodo ljudje kljub zapletenim okoliščinam hrepneli po življenju in v sebi vse do naravnega konca zemeljskega bivanja »čutili« njegov smisel.

Ključne besede: samomor, Sveto pismo, Mojzes, bivanjski vakuum, odnosi, vzgoja, vrednote, smisel

Abstract: **A Biblical Pedagogic View of Suicidal Behavior**

Already in the Old Testament, the Bible cites examples of suicides, which are sometimes indirectly and sometimes also directly interwoven with genocidal dimensions. The Bible also contains examples of martyrdom, which are not seen as "suicides" by the Biblical and Christian tradition, although the martyr himself freely chooses death.

Two important characteristics of modern "Western" civilization are an existential vacuum and insecure relationships within families as well as within the broader social context, which push many a person into a hopeless situation where he sees suicide as the only "solution". In this context Moses can be seen as an encouraging biblical and pedagogic figure since he comes from difficult familial and social circumstances, and yet, through his communication with God and by finding the meaning of his life in living for others, he lives a fulfilled life to the end and, as an integrated person, dies a natural death while looking upon the Promised Land. The story of Moses thus challenges the leaders in society to encourage lasting values and to foster the formation of relationships, such

that people would, in spite of complicated circumstances, yearn for life and “feel” its meaning until the natural end of earthly existence.

Key words: suicide, Bible, Moses, existential vacuum, relationships, education, values, meaning

Količnik samomorilnosti uvršča Slovenijo med prve tri evropske države, pred njo sta le Madžarska in Latvija (Kalin 2012). Ob tem velja pripomniti, da je suicidnost evropski problem in sploh težava tako imenovanih tehnološko visoko razvitih družb, ki rezultate znanstvenega napredka uporabljajo ne le v službi življenja, marveč tudi za njegovo ogrožanje in (samo)uničevanje. Poleg uporabe znanja v službi nasilja se to kaže v načinu, kako sodobni človek razrešuje vprašanja začetka in konca zemeljskega življenja. Če primerjamo število rojstev s številom abortusov, težko rečemo, da odrasli posredujejo mladim resnično spoštovanje in veselje do življenja (Škedelj idr. 2011, 207). V nekaterih okoljih se odkrivajo podobni trendi tudi pri dilemah evtanazije. V ta kontekst sodita še vprašanji samomora in genocida.

1. Genocidnost in suicidnost v »slepih ulicah«

Sveto pismo izraza samomor neposredno ne omenja, pripoveduje pa o dejanjih posameznikov in skupin, dejanjih, ki vsebujejo dimenzije tako suicidnosti kakor genocidnosti.

Najbolj znan je samomor Juda Iškarijota, ki je izdal Jezusa in se nato obesil (Mt 27,5).¹ Tudi Peter je zatajil Jezusa, a iz strahu in ne tako naklepno kakor Juda. Ko v strahu odkrije svojo šibkost, se pokesa in postane ključni lik v Jezusovi odrešitveni zgodovini. Juda pa je v svojih naklepih preveč zaverovan vase, da bi prosil odpuščanja. Čeprav je tudi njegovo izdajstvo del božjega načrta (Matjaž 2004, 105), to ne zmanjša teže njegovega dejanja. Takoj po izdaji se oddalji od apostolov in zapre vase, svojo stisko pa želi rešiti sam tako, da skuša vrniti denar »smrti« zastopnikom zakona, ki mu ne morejo dati odveze (Arko 2013, 121). Ker se zakrknje pred usmiljenim Bogom, tudi sebe ne more več sprejeti in prenašati. Ujet v greh in v občutke svojega lastnega sramu, se ustraši samega sebe. Ker ni več zmožen niti antropološke niti religiozne komunikacije, v tem obupu vidi le še samomor, s tem pravzaprav izda še sebe.

Neko obliko (samo)uničujočih teženj zasledimo že v bibličnem poročilu o vesoljnem potopu. Iz te krize se reši Noe s svojo družino. Rešijo se torej ljudje, ki so odprti za komunikacijo z Bogom. Poleg njih Noe povabi v barko rešitve bitja, ki so zmožna naravnih odnosov, zato jih pokliče po parih – moškega in ženske (1 Mz 7,1–5).

¹ Nekateri avtorji menijo, da se je evangelist Matej pri opisu Judovega samomora opiral na spodaj omenjenega Ahitofela, ki se je prav tako obesil (Arko 2013, 123), in dopuščajo celo možnost, da je to fiktivni lik, a glede na dejstvo, da ga omenjajo vsi evangelisti in ga pozna krščanska tradicija od začetka, to ni verjetno (Brown 1998, 1394–1395).

Drugi primer ujetosti v uničevanje življenja najdemo v poročilu o Sodomi in Gomori. Tudi iz te uničujoče krize se z božjo in Abrahamovo pomočjo reši le Lot s svojo družino. Abrahamovo pogajanje z Bogom dokazuje, da »civilizacije smrti« ni mogoče spremeniti, če ljudje niso pripravljeni aktivno sodelovati. Rešijo se lahko le posamezniki in majhne skupnosti, ki so zmožni zapustiti kulturo smrti in se dvigniti na raven življenja – v naravno okolje gorovja, kamor se napoti Lotova družina. Do rešilnega okolja pa ne pride njegova žena, ker se je »ozrla nazaj in postala solnat steber« (1 Mz 19,26). Očitno je vsako koketiranje z zgrešeno preteklostjo nevarno in privede do nenaravne in prehitre smrti.

S sodobnega zornega kota je zanimiv Samsonov samomor, ki ima – če izvzamemo biblično-teološki kontekst – nekaj vzporednic z islamskimi samomorilskimi dejanji z genocidnimi primesmi (Sod 16,23–31). »S Samsonovim samomorom se konča obdobje sodnikov in junakov izvoljenega ljudstva« (Sod 17 [opomba]), s tem pa Sveto pismo naznanja, da genocidna in suicidna dejanja in maščevanja iz še tako »plemenitih« nagibov tudi v božjih očeh nimajo perspektive..

Savlov poskus samomora² je zanimiv po tem, da sproži verižno reakcijo, saj ob njem stori to dejanje še njegov oproda, ki je prej zavrnil Savlovo prošnjo, naj ga ubije (1 Sam 31,4–6). V nekoliko drugačnih, a primerljivih okoliščinah naredi samomor z zažigom Izraelov kralj Zimri, ki najprej z vojaškim udarom pride na oblast, nato pa izpelje genocid nad svojimi političnimi konkurenti (1 Kr 16,5–20). Omeniti velja, da so tudi oni zašli v »slepo ulico« in delali, »kar je hudo v Gospodovih očeh« (1 Kr 15,34). Nič drugačen ni bil Zimri; ko je zaradi ponovnega vojaškega udara prišel v stisko, si je vzel življenje. V podobnih razmerah se obesi tudi Davidov izdajalski svetovalec Ahitofel (2 Sam 17,23). Sveto pismo tako slikovito opisuje, kako oddaljevanje od Boga razkrajja sistem etičnih in moralnih vrednot in oblikuje »kulturo smrti«, v kateri izgubijo ali si vzamejo življenje tako tisti, ki sprožijo procese razvrednotenja življenja, kakor oni, ki te napake kompulzivno ponavljajo.

Druga knjiga Makabejcev pripoveduje o dveh samomorih, ki pa nosita drugačno sporočilo. Pri obeh govorimo o načrtnem ustvarjanju okoliščin in pritiskov, ki so dva dobrohotna in nedolžna človeka privedli v brezizhodni položaj, v katerem sta videla smrt kot edino »rešitev«. Pri prvem, to je pri Ptolomeju z vzdevkom Makron, kljub dobrohotnemu prizadevanju za pravičnost zasledimo nekaj pomanjkanja plemenitosti pri namenih, saj si je s strupom vzel življenje zaradi izgube ugledne službe (2 Mkb 10,13); pri Razisu pa je to bolj mučeniška smrt in ne samomor (2 Mkb 14,37–46). Razis je bil izrazito dober in pošten človek, eden od jeruzalemskih starešin, zaradi svoje plemenitosti imenovan celo »oče Judov« (2 Mkb 14,37); postal je sredstvo za doseganje političnih ciljev, tukaj za izražanje sovraštva do Judov. Prednost pred krivično ugrabitvijo je dal »častni smrti« (2 Mkb 14,42), zato se je zadnji trenutek pognal v smrt, ki jo je v komunikaciji z Bogom dosegel šele v tretjem koraku: najprej se je zabodel, nato se je vrgel z obzidja, potem pa

² V Drugi Samuelovi knjigi zasledimo, da je bil Savlov samomor neuspešen in ga je na njegovo prošnjo usmrtil šele neki Amalečan, ki je po naključju prišel mimo (2 Sam 1,6–10). Glede na znamenja, da je bil Savel že pred poskusom samomora močno ranjen, nekateri avtorji njegovo dejanje povezujejo bolj z evtanazijo kakor s klasičnim samomorom (Rosner 1997, 275).

še stekel do odsekane skale, kjer si je »iztrgal drobovje in ga z obema rokama vrgel med množico«, pri tem pa »zaklical Gospodarju življenja in duha, naj mu oboje vrne« (2 Mkb 14,46).

Ob tem imamo v Stari zavezi še več primerov, ko si biblični človek v stiski zaželi smrti. Dober zgled je Job, ki ponazarja dramatično dinamiko osebnostne rasti človeka, ko na svoji poti doživlja boleče spremembe in izgube (Corey 1995, 44). V izjemno kritičnih razmerah ga obdrži pri življenju samo poglobljena komunikacija z Bogom, ki mu pomaga, da se dvigne nad izgube in bolečine: spremenile so ga in ga privedle do zrele in integrirane starosti (Whitehead in Whitehead 1990, 65). Tudi Raguclova hči Sara iz Tobitove knjige načrtuje samomor in se želi obesiti, a na koncu zaradi ljubezni do očeta spremeni odločitev (Tob 3,10) in se v molitvi zateče po pomoč k Bogu (Tob 3,11–13).

Sveto pismo vidi samomor predvsem kot posledico oddaljevanja od Boga, posledico grešnosti in »krivih potov« pri ljudeh, ki niso pripravljeni ali zmožni priznati svojih zgrešenih korakov, se jih pokesati in se transformirati. Grešnik, ki se pokesa in spreobrne, je deležen božjega usmiljenja in največkrat tudi človeškega razumevanja. Kdor pa vidi le sebe in se zapre v svojo lastno zakrknjenost, ne najde izhoda iz stiske in mu ne preostane drugega, kakor da si vzame življenje.

2. Zakaj Mojzes ne sme v obljubljeni dežel?

Bog utemeljuje prepoved Mojzesovega vstopa v obljubljeni deželo z »nevero« in z »nezvestobo«, ki ju je zaznal pri nekaterih ključnih korakih njegovega poslanstva (4 Mz 20,10–13; 5 Mz 32,48–52). V kontekstu Mojzesove biografije je obljubljeni dežela sinonim za smisel življenja, ki ga lahko dosežemo šele po smrti, ko bomo gledali Boga »iz obličja v obličje« (1 Kor 13,12). Predstavlja se nam kot zadnji cilj, ki ga lahko gledamo le v »hrbet«, hkrati pa beži pred nami in je veliko bolj pot kakor cilj.³

Doseči smisel življenja najbrž pomeni, doseči prav vse, za kar je vredno živeti. Ko človek doseže ta zadnji smisel zemeljskega življenja, mu po naravni logiki zmanjka argumentov za življenje, in če ga ta občutek zares doleti, je smrt logični korak. Tako se nam – hvala Bogu – smisel življenja ves čas izmika in ga lahko nenehno iščemo. Pravzaprav to ni toliko izmikanje v negativnem pomenu besede. Prej je to privlačno božje »koketiranje« s človekom, gledanje z ogledalom, ki zbuja hrepenenje po gledanju iz obličja v obličje. Zadnji smisel življenja namreč ni človekova pravica, marveč je božji dar, ki ga v zdravi igri življenja ves čas lovimo, na koncu pa se nam sam približa (Koenig 1992, 115–116). Slutimo ga točno toliko, da mu moramo slediti – vse do smrti, ko vidimo obljubljeni deželo, vanjo pa vstopimo šele skozi vrata smrti.

³ »Ko pojde moje veličastvo mimo, te bom postavil v razpoko v skali in te pokril z roko, dokler ne bom mimo. Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče.« (2 Mz 33,22–23)

Podobno kakor Boga ne moremo gledati »iz obličja v obličje«, saj to, da ga iščemo – če delamo iskreno in predano – vključuje dvom, tudi smisla življenja ne moremo najti oziroma doseči. Vedno smo v »razpoki sedanjosti«; ob pogledu v preteklost prepoznamo smiselnost, lepoto in polnost dosedanjega življenja in iz nje ga črpamo bivanjsko moč, ob pogledu v prihodnost pa zremo smislu v »hrbet« in mu vztrajno sledimo, čeprav ga moremo le »po koščkih« ujeti in uresničevati.

Ko se iz svojih »razpok« oziramo v preteklost, v refleksiji morda podoživljamo, kako je bil eden naših prvih ciljev oziroma kar »smislov življenja«, dokončati razred ali osnovno šolo ..., prejeti zakrament svete birme ..., potem dokončati gimnazijo ali kako drugo srednjo šolo ..., se vpisati na zeleno fakulteto ... jo uspešno dokončati ... priti do službe ... se poročiti in si ustvariti družino ali pa postati duhovnik ali redovnica itd. Vse to so »obljubljene dežele«, ki smo jih mnogi že dosegli in v katere smo že vstopili. A preden smo bili z obema nogama v njih, smo »v hrbet« že gledali naslednjo, še lepšo in pomembnejšo. Kakor Mojzes smo vanjo pošiljali »izvidnike«, ki so nam prinašali sporočila tako o »velikih grozdih« kakor o »nevarnih velikanih« (2 Mz 13,1–33).

Te izvidniške novice so psihološko in pedagoško naraven pogled v prihodnost, ki je pogosto nekoliko lepši od realnosti. Pričakovanja so lahko večja od doseženih ciljev, to pa je dobro, saj nas velika pričakovanja motivirajo. Hkrati je zlasti pred pomembnejšimi preizkušnjami pogled v prihodnost navadno zaznamovan tudi s prevelikimi strahovi. Če se vživimo bodisi v tremo pred kakim izpitom ali morebiti v strah pred maturo, so bili v naši domišljiji »velikani« večji kakor v realnosti. Že med potekom izpita ali mature smo z olajšanjem ugotavljali, da smo imeli pred preizkušnjo brez potrebe občutke »majhnih kobilic«. Pozneje smo si pripovedovali, da sploh ni bilo tako težko, kakor smo si predstavljali. Toda če prej ne bi videli »velikanov« in nas ne bi bilo strah, bi se najbrž manj pripravljali in preizkušnjo tudi slabše opravili.

Z vzgojno-izobraževalnega vidika potemtakem pogled v prihodnost vsebuje oba simbola: nadpovprečno velike in lepe sadeže, ki nas motivirajo, pa tudi nekoliko pretirane »velikane«, ki nas silijo v previdnost in v intenzivnejšo pripravo na vstop v naslednjo, »delno« obljubljeno deželo. Obe emocionalni razsežnosti sta pomembni in potrebni. Strah brez upanja in motivacije vodi v obup in servilnost, upanje brez strahu in previdnosti pa v škodljivo predrznost in arogantnost (Janzen 1997, 104).

Kako se nam obljubljena dežela odmika do smrti, moremo zaslutiti v pogovoru s kakim starejšim človekom, ko včasih predstavlja načrte za prihodnost, ki prese-gajo realne možnosti. Ob treznem premisleku tudi sam ve, da jih ne bo dosegel, a jih potrebuje in nosi v sebi, kajti iz njih črpa moč in motivacijo za manjše, povsem realne in vsakdanje načrte. Najbrž čuti, da bi se brez velikih načrtov zapustil in ne bi bil zmožen opravljati najnujnejših vsakdanjih reči. Ko se približuje slovo od zemeljskega življenja – človek lahko to slutiti in čuti –, so njegovi cilji vse bolj ujeti v trenutno doživljanje in polzavestno »sanjarjenje«, a to je še vedno komunikacija, ki preprečuje resignacijo nad življenjem in je prav v sklepnem delu zemeljskega

življenja znamenje integracije (Loder 1998, 321). Tako nas odmikanje obljubljenega dežela motivira, da se ne ukvarjamo s smrtjo, marveč z življenjem (Meier 1988, 119). V tem »sanjarjenju« je čas večplastna razsežnost in vključuje tudi emocionalno dimenzijo življenja, ki omogoča prav izmikanje zadnjega cilja. Zato je dobro, da ne poznamo datuma, kdaj se bo naše zrenje v obljubljenega dežela spremenilo v bivanje v njej, saj bi nas tovrstne informacije zgolj bremenile (125). Prepoved Mojzesu, da stopi v obljubljenega dežela, torej ni najprej kazen za dvom in nezvestobo, marveč je predvsem božji dar, ki osmišlja življenje vse do konca bivanja na zemlji.

Večplastno razsežnost časa zaznamo tudi v kompoziciji Pentatevha, ki je svojevrstna celota. Mojzesovo Peteroknjžje se namreč ne konča s poročilom o vstopu v obljubljenega dežela, marveč so tudi zadnja poglavja še vedno namenjena pripravi nanj. Tako celotna dramatika Mojzesovih knjig naznanja, kako ne pripoveduje le o preteklosti, marveč odpira temeljna življenjska vprašanja, vprašanja pogledov, ciljev in smisla vsakega posameznega rodu in vsakega človeka, hkrati pa tudi vseh preteklih, sedanjih in prihodnjih rodov in življenja kot takšnega. Prav v zadnjem poglavju se Bog v pogovoru z Mojzesom, ki mu napove, da se bo njegovo zemeljsko življenje končalo pred vstopom v obljubljenega dežela, še zadnjič sklicuje na očake Abrahama, Izaka in Jakoba in tako že njim dano obljubo z Mojzesom smiselno zaokroži (Friedman 2001, 677). Z Mojzesom jo namreč privede do vrat večnosti in tu, na gori »Nebo«, se – s pogledom v obljubljenega dežela – konča vsako zdravo in smiselno človekovo življenje na zemlji.

3. Vzgoja, smisel življenja in samomor

V skladu z Mojzesovo življenjsko zgodbo ugotavljamo, da človek živi, dokler lahko hrepeni po »obljubljeni deželi«. S hrepenenjem pa je bistveno združena zmožnost zastavljanja ciljev. Zlasti v poznem srednjem in v starejšem obdobju, ko so samomori najbolj pogosti,⁴ so cilji lahko povezani tudi z religiozno razsežnostjo življenja, ne nazadnje z molitvijo. Vrednost religije kot stabilizacijskega faktorja potrjujejo tako statistični podatki suicidnosti (Bertolote, Fleischmann 2002, 8) kakor psihologi in psihoterapevti (Meves 2008; Gams 2005, 44; Musek 2005, 50;). Mnogi raziskovalci ugotavljajo, da je vključenost v religiozno skupnost, predvsem v povezavi z depresivnostjo, celo obratno sorazmerna s številom samomorov (Židanik 2005, 47). Tudi dejstvo, da je med moškimi neprimerno več samomorov kakor med ženskami (Vertot 2010), potrjuje navedeno stališče, saj so ženske večinoma bolj dejavne v religioznih skupnostih, čeprav ima navedena razlika seveda še druge razloge. Pri religiozni vzgoji je pomembno, da je otrokom in mladim posredovana pozitivna podoba ljubečega Boga (Košir 1999, 4–5), to pa je možno le ob medsebojno razumevajočih ter spoštljivih in ljubečih starših (Gostečnik 2005, 158).

⁴ V Sloveniji je samomorilsko s trendom naraščanja najbolj ogrožena generacija po 65. letu življenja, nekoliko manj generaciji med 50. in 64. in še manj med 35. in 49. letom, obe sta v trendu upadanja (Kalin 2012).

V sodobni družbi sta bivanjska praznina in z njo povezana apatija glavni prvini, ki ogrožata življenje in potiskata ljudi v občutek brez-smisla (Blasco - Fontecilla idr. 2013, 23; Zalokar Divjak 2000, 121). Takšni občutki so največkrat posledica pomanjkanja skupnih vrednot, pri mladih generacijah pa pogosto igra pomembno vlogo še razvajenost. Temu se velikokrat pridružijo tudi ne-varni in razbiti družinski odnosi, ki tako mladim kakor odraslim pomenijo primarni življenjski prostor (Braconnier 2001, 280). V okolju namreč, kjer se izgubi vrednota iskrenih in pristnih ter trajnih in zvestih odnosov, hkrati pa se ustvarja »kultura« bolečega izigravanja, ki otroku temeljni življenjski prostor predstavi kot izrazito nevaren in nevreden zaupanja. V to »igro« so pogosto vključeni tudi otroci, ki so po eni strani preobremenjeni z bolečino staršev in oropani pristnih in iskrenih odnosov (Kompan Erzar 2003, 37, 50), po drugi strani pa razvajeni. Ko otroci in mladi prehitro in na lahek način zadovoljijo svoje potrebe, izgubijo motivacijo za delo in za življenje in se znajdejo v bivanjskem vakuumu, v katerem si začnejo streči po svojem lastnem življenju. Ko se otrokom ni treba potruditi za doseganje ciljev, izgubijo voljo in motivacijo in postanejo popolnoma neodporni (Žorž 2002, 84).

V tem kontekstu se kažejo izzivi za vzgojo na treh ravneh: na ravni oblikovanja skupnih vrednot, na ravni senzibiliziranja človeka za religiozno razsežnost življenja in na ravni prizadevanja za varne trajne odnose.

Družba potrebuje solidne skupne in trajne vrednote, ki ne temeljijo zgolj v meni, marveč me navdihujejo in motivirajo predvsem v drugem in Drugem (Juhant 2006, 33), to pa seveda napolnjuje s smislom in spreminja v smeri integrirane osebnosti bolj mene kakor drugega (Vodičar 2006, 297).⁵

Kljub liberalizaciji nastopajo v sodobni družbi signali poglobljene refleksije življenja, ki hrepeni po »zadnjem smislu«, in prav takšni celostni premisleki pogosto zaznavajo, kako se skupne vrednote z »moralnim imperativom« vsaj posredno navezujejo na religiozno razsežnost (Klun 2006, 92–93; Jamnik 2006, 81), in to predvsem v eksistencialnem smislu (Petkovšek 2007, 127–128). Pri vprašanih smisla sta eksistencialni pristop in biografsko učenje pomembnejša dejavnika od empiričnih dokazov in od »matematične« logike (Roebben 2011, 89).

Poleg uveljavljanja skupnih vrednot in religiozne dimenzije življenja se čuti potreba po varnih in zdravih odnosih oziroma družinah. Na vseh treh ravneh se prav Cerkev počuti poklicano h kreativnemu sodelovanju (Meves 2008, 179). V skladu z izročilom je Cerkev poklicana tudi h kurativnemu, v nekem smislu celo k terapevtskemu delovanju, ko po eni strani vidi najprej človeka v stiski, potem pa v procesu zdravljenja zna ustrezno spreminjati tudi okolje, ki tako posamezniku kakor skupnosti omogoča bolj človeka vredno življenje (Barragan 2006, 20). Ob tem velja poudariti, da Cerkev ni le socialna ustanova, marveč je skupnost »vere in upanja«, ki svoje delovanje permanentno postavlja v ogledalo zadnjega smisla transcendiranega življenja (Baloban 2007, 198). Le to namreč daje človeku v stiski tisto upanje, ki ga »svet« ne more dati (2 Tim 3,15).

⁵ Mojzes je črpal motivacijo za svoje poslanstvo izrazito v »drugih« in jo vedno znova utrjeval v komunikaciji z Bogom, ob tem pa najbolj spreminjal prav sebe; to ga je tudi privedlo do smiselnega konca zemeljskega življenja.

Biblične osebnosti niso delovale v nič lažjih okoliščinah od sodobnih in nam s svojimi dejanji sporočajo, da je »pedagogika upajočih odnosov« vedno možna. Ta pedagogika pa ni odvisna najprej od materialne blaginje, ampak živi od iskrenega iskanja resnice in Resnice ter iskrene in pristne, pa tudi čuteče in spoštljive komunikacije na vseh ravneh – tako v Cerkvi kakor v širši družbi.

Reference

- Arko, Andraž.** 2013. Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Baloban, Josip.** 2007. Christsein und Kirche im Dialog mit der Transformationsgesellschaft. V: Peter Hünemann, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, 191–202. Berlin: Lit.
- Bertolote, M. Jose, in Alexandra Fleischmann.** 2002. A global perspective in the epidemiology of suicide. *Suicidology* 7, št. 2:6–8. <http://iasp.info/pdf/papers/Bertolote.pdf> (pridobljeno 20. julija 2013).
- Blasco - Fontecilla, Hilario, Victoria de León - Martínez, David Delgado - Gomez, Lucas Giner, Sebastien Guillaume in Philippe Courtet.** 2013. Emptiness and suicidal behavior: an exploratory review. *Suicidology Online*, št. 4:21–32. <http://www.suicidology-online.com/pdf/SOL-2013-4-21-32.pdf> (pridobljeno 20. julija 2013).
- Bracconnier, Alain.** 2001. *Kako razumeti mladostnika*. Tržič: Učila.
- Brown E. Raymond.** 1998. *The Death of the Messiah*. New York: Doubleday.
- Corey, A. Michael.** 1995. *Job, Jonah and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham, New York in London: University Press of America.
- Friedman, R. Elliott.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Gams, Matjaž.** 2005. Znanost o verovanju. V: *Informacijska družba IS 2005: Zbornik 8. mednarodne multikonference*, 43–47. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.
- Jamnik, Anton.** 2006. A Person between Rawls' (liberalistic) procedural Justice and the Communitarian Good. V: Juhant in Žalec 2006, 65–82.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** *Person and Good: Man and His Ethics in the Postmodern World*. Berlin: Lit.
- Juhant, Janez.** 2006. Autonomous Person as the Basis of Ethics: Man between modern and post-modern morality. V: Juhant in Žalec 2006, 17–35.
- Kalin, Katja.** 2012. Svetovni dan preprečevanja samomora. Statistični urad Republike Slovenije. 7. september. http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=4953 (pridobljeno 20. julija 2013).
- Klun, Branko.** 2006. Der Anspruch des Anderen: Überlegungen zum »postmodernen« Guten. V: Juhant in Žalec 2006, 83–94.
- Koenig, G. Harold.** 1992. Religion and Prevention of Illness in Later Life. Pargament I. Kenneth, Maton I. Kenneth in Robert E. Hess, ur. *Religion and Prevention in Mental Health: Research, Vision, and Action*, 105–125. New York-London-Norwood: The Haworth Press.
- Kompan Erzar, L. Katarina.** 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Košir, Katja.** 1999. Zakaj na dveh bregovih? *Panika*, št. 3: 4–7. Ljubljana: Društvo študentov psihologije Slovenije.
- Loder, E. James.** 1998. *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2004. Eksegeza Nove zaveze – Markov evangelij. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Meier, Levi.** 1988. *Jewish Values in Psychotherapy: Essays on Vital Issues on the Search for Meaning*. Lanham: University Press of America.
- Meves, Christa.** 2008. *Zapeljani: Zlorabljeni. Izi-grani*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Musek, Janek.** 2005. Psihološki, nevroznanstveni in evolijski vidiki verskega doživljanja. V: *Informacijska družba IS 2005: Zbornik 8. mednarodne multikonference*, 48–51. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.

- Petkovšek, Robert.** 2007. Glaubenswissen. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics*, 121–133. Berlin: Lit.
- Roebben, Bert.** 2011. *Religionspädagogik der Hoffnung: Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne*. Berlin: Lit.
- Rosner, Fred.** 1997. *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*. Hoboken NJ: KTAV Publishing House.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2001. Slovenski standardni prevod izvornih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Škedelj, Meta, Eva Markovič in Neža Vatovec.** 2011. *Labirint kot metoda v službi edukacije za osebnostno rast*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Vertot, Nelka.** 2010. Svetovni dan preprečevanja samomora. Statistični urad Republike Slovenije. 8. september. http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=3380 (pridobljeno 20. julija 2013).
- Vodičar, Janez.** 2006. Selbsterziehung als Weg zur Person. V: Juhant in Žalec 2006, 293–308.
- Whitehead, E. Evelyn, in D. James Whitehead.** 1990. *Les étapes de l'âge adulte*. Pariz: Centurion.
- Zalokar Divjak, Zdenka.** 2000. *Vzgajati z ljubeznijo*. Krško: Gora.
- Židanik, Suzana.** 2005. *Religija in odnos do zdravja in zdravljenja*. Družinska medicina na stičišču kultur. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:EvKeAZCZ5uwJ:www.drmed.org/javne_datoteke/novice/datoteke/482-09-zidanikc45-56.DOC+&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a (pridobljeno 21. julija 2013).
- Žorž, Bogdan.** 2002. *Razvajenost: rak sodobne vzgoje*. Celje: Mohorjeva družba.