

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,117—129
 UDK: 27-423.78:27-23
 Besedilo prejeto: 3/2017; sprejeto: 5/2017

Jože Krašovec

Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja

Povzetek: Članek obravnava razsežnosti pravičnosti v njeni kompleksni prepletenosti naravnih, družbenih in osebnih dejavnikov in išče odgovor na vprašanje, kako je mogoče, da v Svetem pismu pojem pravičnosti omogoča razrešitev krize krivde z možnostjo odpuščanja in sprave. Ključ do odgovora je svetopisemska postavka o stvarjenju, ki je teleološko naravnano. Bistvo božjega namena s stvarstvom je paradokсно razmerje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Zato je osrednje sporočilo Svetega pisma, da imata odpuščanje in sprava najvišjo prioriteto v hierarhiji odnosa Boga do človeštva. Sodobne teorije o moralni upravičenosti kazni bolj ali manj obravnavajo temeljna vprašanja o razmerju med krivdo, kaznijo in odpuščanjem. Filozofsko razpravljanje o kazni pozna dve teoriji o kazni: utilitarizem in retributivizem. Utilitaristi vidijo upravičenost v domnevno dobrih posledicah kazni. Retributivna teorija o kazni temelji na pojmu plačila: retributivizem v strogem smislu pomeni, da je plačilo za človeška bitja potreben in zadosten pogoj za kaznovanje. Svetopisemsko izročilo ima za podlago retributivno idejo kazni, ki je po naravi celostna. Obstaja vzročna zveza med upornostjo in kaznijo, ki je tako celovita, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svojega hudodelstva. Zaradi celovitega odnosa med Bogom, človeškim rodом in svetom greh ne vpliva samo na zvezo z Bogom in človekom, temveč tudi na medčloveške odnose in svet. Zato je pokora po naravi teološka, socialna in kozmološka. Toda bistvo božje pravičnosti je, da so razlogi za odpuščanje in spravo končno brezpogojni.

Ključne besede: pravičnost, naravni zakon, krivda, utilitarizem, retributivizem, kesanje, odpuščanje, sprava

Abstract: **Punishment from the Natural Law of Justice to Personal Forgiveness**

The article deals with dimensions of justice in its complex intertwinement of natural, social and personal factors and searches for an answer on the question how it is possible that in the Bible the concept of justice makes possible solution of the crisis of guilt with the possibility of forgiveness and reconciliation. The key to the answer is biblical presupposition of Creation which has a teleological orientation. The essence of God's aim with the Creation is the paradox relationship between rational principle of justice and fatherly love. Therefore the central message of the Bible is that forgiveness and reconciliation have the

highest priority in the hierarchy of God's attitude to humankind. Modern theories about moral justification of punishment deal with more or less fundamental issues of the relationship between guilt, punishment, and forgiveness. Philosophical debate on punishment recognizes two types of theories of punishment: utilitarianism and retributivism. Utilitarians see the justification of punishment in supposed advantageous consequences of punishment. The retributive theory of Punishment is based on the notion of deserts: retributivism in its strict sense holds that the deserts of human beings are a necessary and a sufficient condition for their being punished. Biblical tradition is based on a retributive concept of punishment which is holistic in nature. The causal relationship between rebellion and punishment is so integral that no one can escape in the negative consequences of his or her own wrongdoing. The organic nature of the interrelationship between God, humankind and the world means that the sin affects not only the divine-human relationship but also the relationship between human beings themselves as well as between human beings and the world as a whole. Penance is, therefore, theological, societal and cosmic in nature. The essence of God's righteousness is, however, that his reasons for forgiveness and reconciliation are, in the final analysis, unconditional.

Key words: justice, natural law, guilt, utilitarianism, retributivism, repentance, forgiveness, reconciliation

1. Uvod

Pojem kazni je težko etično vprašanje. Norme, pravila, standardi in načela utemeljujejo razloge za kazen, njen pomen pa je odvisen od tega, ali se uporabi pri postopkih, dejanjih ali ljudeh. Prizadevanja za upravičenost tako neosebne kakor osebne kazni opozarjajo na določanje pravične kazni in na pospešitev preprečevanja kaznivih dejanj, zastraševanja in poboljšanja. Obstajata dva pretežno alternativna načina razlage upravičenosti kazni: retributivističen in utilitarističen. Teorije o retributivnosti poudarjajo naravno razmerje med krivdo in posledico in intuitivno priznavajo dejansko vrednost kazni, ki se kaže že z moralno ogorčenostjo pri kaznivih dejanjih. Utilitaristi preučujejo družbeno okolje in posledice kaznivih dejanj za družbeni red. Upoštevajo koristne posledice kazni za družbo in pričakujejo odškodnino za družbeno škodo. Kazen ima tudi razširjen ali metaforičen pomen, kadar deluje kot naravna posledica dejanja neke osebe. Kazen je lahko tudi oblika kozmične distributivne pravičnosti.

Filozofi in teologi, ki se načrtno ukvarjajo z vprašanjem človeka v njegovi razpetosti med osebnim jedrom in vpetostjo v družbeni red, poskušajo uskladiti očitno konfliktna načela v pojmovanju moralnosti in v družbenih pravilih. Teorije o kazni naletijo na omejitve, kadar govorimo o intuitivnih zaznavanjih in življenjskih izkušnjah. Kazen je moralno sprejemljiva le, če so bila kazniva dejanja storjena v situacijah, ko so obstajale možnosti za pravilno izbiro. Vendar pa je to pogojno, kadar govorimo o prisili skušnjave, provokacije ali o notranji prisili, ki jih povzro-

čijo ekstremne okoliščine. Omejitev upravičenosti kazni obstaja tudi, če je očitno nemogoče razbrati, ali bodo posledice kazni koristne, in nakazati, da so bili doseženi preprečitev kaznivega dejanja, zastrašitev in poboljšanje. Tolstoj dvomi o tem in v 19. poglavju drugega dela romana *Vstajenje* pravi:

»Edina razlaga vsega, kar se je zgodilo, je bilo odpravljanje zločinstva, zastraševanje, poboljšanje in zakonito vračilo, kakor so pisali v knjigah. V resnici pa ni bilo ne o tem ne o onem ne o tretjem in ne o četrtem niti sledu. Namesto odpravljanja je bilo opaziti samo širjenje zločinov. Namesto v zastrašenje, je bilo vse to le v izpodbudo zločincem, izmed katerih so mnogi, na primer potepuhi, radovoljno prihajali v jetnišnice. Namesto poboljšanja je nastopalo sistematsko okuženje z vsemi grehotami. Potrebe po vračilu pa kazni, ki jih je izrekala vlada, ne samo niso ublaževale, ampak so jo celo vzgajale med ljudstvom tudi tam, kjer je prej ni bilo.« (1965, zv. 2, 255)

Nietzsche deli podobno stališče v svojem delu o genealogiji moralnosti (1887). V drugi razpravi (14) pravi:

»Na splošno vzeto, kazen povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; priostruje občutek odtujitve; krepi odpornost. Če se zgodi, da stre energijo in pripelje do klavrne prostracije in samoponiževanja, potem je takšen rezultat prav gotovo še manj spodbuden kot povprečni učinek kazni, ki se karakterizira s suho in mračno resnostjo.« (1988, 268; 2008, 54)

Ker so se domnevno koristne posledice kazni izkazale za neuspešne, se sodobne razprave usmerjajo k prednostim personalističnega pojmovanja ljudi, ki je značilno za judovsko-krščansko verovanje o Bogu kot Stvarniku in Odrešeniku, o osebnem dojetanju greha in o rehabilitaciji grešnikov. Dopuščamo, da moralne preobrazbe ni mogoče vsiliti grešnikom, saj je v celoti odvisna od njihovega priznanja osebne odgovornosti, od kesanja in od notranje preobrazbe. V tem smislu lahko razumemo besede Simone Weil: »Kazen je nujno potrebna za človeško dušo.« (2006, 20) Sveto pismo razume greh in kazen tako, da daje prednost dejanski izkušnji kaznivega dejanja in kazni, čeprav sta pomembni tudi »kozmična« in družbena povračilna kazen.

Hebrejsko razumevanje pravičnosti temelji na prepričanju, da se Bog ukvarja z razlogi srca. Osebni odnos med Bogom in ljudmi podpira bolj osebno kakor formalno »povračilno kazen«. Za spoznavanja razsežnosti katerekoli od temeljnih lastnosti Boga in človeka velja, da je k svetopisemski pripovedi in poetiki treba pristopiti celostno, ob upoštevanju kanoničnosti Svetega pisma:

»Za razumevanje pomenske razsežnosti koncepta resnice ni dovolj analiza strukture literarnega dela, ki v marsičem spominja na nekatere podobnosti v zunajbiblični literaturi od antike do danes. Ključ za uvid v osrednje poudarke je dejstvo, da ima svetopisemsko literarno besedilo svoje mesto v kanonu Svetega pisma. Zato je razumljivo, da so znotraj judovskih in krščanskih skupnosti literarna besedila Svetega pisma razlagali v simbolnem, pogosto alegoričnem smislu.« (Avsenik Nabergoj 2015, 323)

To velja še posebno za Novo zavezo. Stephen Travis vidi v ozadju prevlado simbolnega in alegoričnega nad »realnim«, ko pravi, da je v Novi zavezi »prevladalo ne-retributivno razumevanje človekovega odnosa do Boga« (2008, 325). Jezus Kristus razkrije dobrohotnega Boga, ki želi obnoviti in ne uničiti stvarstvo, odrešiti in ne obsojati po zgledu uveljavljenih institucij.

2. Teorije o kazni in pojem pravičnosti

V sodobnem času utilitaristične teorije upoštevajo sedanost in prihodnost in imajo kazen načeloma za negativno, upravičena je le zaradi koristnih posledic, ki so na splošno opredeljene kot zastraševanje, preobrazba in vzgoja. Pomembne posledice kazni so preventivni in svarilni učinki. Korelativno stališče je, da je kazen sredstvo, ki se uporablja za preobrazbo storilca in za moralno vzgojo skupnosti. Težava pa je, da je stališče odvisno od domnevno naključnih posledic in da obravnava ljudi zgolj kot sredstvo za spodbujanje interesov drugih. Nasprotno od utilitarističnih se teorije o retributivnosti ozirajo v preteklost in zanje je kazen moralno upravičena, ker je pravična, primerna in v načelu ustrezna. Vplivna retributivista sta bila Kant in Hegel. Pravičnost napeljuje na povračilno kazen: moralna dolžnost je kaznovati; kazni naj bodo sorazmerne s kaznivimi dejanji; kazni veljajo kot poplačilo za kazniva dejanja; kazen se razume kot pravica prizadetega. Težava je le v tem, da pri trpljenju, ki ga retributivisti zahtevajo za storilca, ni namena (*telos*). (Murphy in Hampton 1988, 112–113; Primoratz 1990, 9–13)

Stari Grki so se ukvarjali z utilitarističnimi in retributivnimi teorijami o kazni. Aristotel je predlagal abstraktni model distributivne pravičnosti v skladu s povračilno kaznijo in se ni spuščal v razpravo o korelativnih dimenzijah pravičnosti in prava. Platon pa je uporabljal učinkovito podobo avtoritet, kakor so starši in vzgojitelji. Razlagal je, da »razumen človek ne bi naložil kazni zaradi storjenega kaznivega dejanja – ker nihče ne more popraviti, kar je bilo storjeno –, ampak zaradi prihodnosti, da bi preprečil, da bi isti človek, oziroma glede na njegovo kazen nekdo drug, ponovno storil kaznivo dejanje« (2009, 779). Vsekakor se namen kazni (*telos*) ne sme skrčiti na zastraševanje. V številnih razpravah skozi stoletja je namen kazni bistvenega pomena. Razum in konvencije, ki niso vsebinsko naravnani, ampak samozadostni in abstraktni, nimajo dejanske koristi.

Kazen je eden od vidikov pravičnosti; nekateri pojmujejo kazen kot pravico za nepravičnost. Pravičnost imamo lahko za vrlino družbenih institucij ali postopkov oziroma za temeljno poštenost ljudi, ki imajo intuicijo. Ta odlika je temeljna in daljnosežna. V sodobnem času je priljubljeno trditi, da je pravičnost v bistvu poštenost. V *Teoriji o pravičnosti* John Rawls predstavlja »poštenost kot glavni pojem pravičnosti, kot teorijo o pravičnosti, ki tradicionalno pojmovanje družbene pogodbe popularizira in prenese na višji nivo abstrakcije« (1973, 3). Teocentrično in teleološko pojmovanje narave oziroma naravnega prava in vsi vidiki judovsko-krščanskega razumevanja pravičnosti presegajo vsako formalistično, kaj šele pragmatistično razmišljanje o tem, da so ljudi v bistvu pojmovani kot posamezne osebe. Takšno razumevanje temelji na eksistencialni soodvisnosti, na univerzalnih

človekovih zahtevah po preživetju, po blaginji in po dostojanstvu. S tega stališča sledi »priznavanje prednosti morale pred konvencionalnostjo, osebnega pred neosebним, eksistencialnega pred zgolj stipulativnim« (Goodman 1991, XI). Človekove pravice in povračilna kazen so enakovredne in eksistencialno pred vsakršno pogodbo ali konvencijo. Človekova eksistenca je obenem skupna in ena sama, dostojanstvo pripada vsakomur in vse naše formalne institucije morajo biti zveste moralnim ciljem. Judovsko-krščansko verovanje izenači pravičnost z dobroto, vzor je združenje svetnikov, ki se odrečejo oblasti eden nad drugim in delujejo nesebično skupaj za en sam cilj, za slavo Boga in za odrešitev (zveličanje) človeštva.

Drugačen način razumevanja kazni je povezan z medosebno pravičnostjo. John Finnis pravi: »Pravičnost je kot lastnost značaja v svojem splošnem pomenu vedno koristna pripravljeno podpirati in spodbujati skupno dobro neke skupnosti, v teoriji o pravičnosti pa je zapisan povzetek o tem, kaj je potrebno za to skupno dobro.« (1996, 165) Svetopisemsko verovanje v stvarstvo, zavezo in odrešitev vzpostavlja povezavo med družinskimi strukturami in transcendentnim družbenim redom. Družina v večji ali manjši meri odseva božjo družino zdaj in ob koncu zgodovine. Predpostavljamo, da pravičnost kot glavno vrtilno institucij dopolnjuje prepričanje, da ima vsako človeško bitje pravo vrednost in pozitivne namene znotraj človeške družine. Bog kot Oseba in ljudje kot osebe so avtorji zakonov, zato naši sistemi nimajo višje oblasti ali globlje osnove od celovitih odnosov med ljudmi.

Človeško dostojanstvo intenzivneje razume krivdo kot bolezen, ki jo je treba zdraviti, in ne kot kaznivo dejanje, ki ga je treba kaznovati. Zato glavna skrb ni, obsoditi in kaznovati storilce, ampak prikazati kazen kot način moralne komunikacije, ki želi pomiriti sprte stranke ter preobraziti in izobraziti storilce. Sodba pomeni, da se sprašujemo, kaj bo najverjetneje rehabilitiralo storilce, in s tem nakažemo, da je pravičnost povezana s sočutjem, z ljubeznijo in z odpuščanjem. Takšna pravičnost izenači pravičnost z dobroto.

3. Kazen v Svetem pismu

Razprava o povračilni kazni razjasni, da sta dojemanje in interpretacija kazni odvisna od razumevanja povezav med fizično-materialno, družbeno-kolektivno in osebno-duhovno sfero. V vseh religijah je kazen zelo preprosto vpeta v kozmološke in kolektivistične družbene temelje. V bistvu je omejena na delovanje kavzalnosti: slaba dejanja imajo neizogibno slabe posledice. Destruktivne posledice kaznivega dejanja ne prizadenejo le storilca, ampak tudi druge. V tem smislu je upravičeno govoriti o kolektivnem povračilu. To ni pot do odpuščanja in se ne dotakne medosebnih odnosov. Zato ni nič čudnega, da večina starodavnih kultur in religij teži k fatalizmu in kolektivističnim stališčem človeštva. Dimenzije čustvene intenzivnosti ljudi ostanejo v bistvu nedotaknjene.

Hebrejska religija vztraja na prepričanju, da je božja pravičnost tista, ki lahko kaznuje storilce. Primerjava prava starodavnega Bližnjega vzhoda s Svetim pismom

pokaže, da svetopisemsko pravo ni plod svetne sodne prakse. Zato so preroki, Jezus, Pavel in drugi zgodnji krščanski pisatelji našli navdih za tolmačenje retributivne pravičnosti v božji pravičnosti. To pomeni, da se krivcem ne sodi v skladu z zakonskimi pravili, ampak v skladu z njihovim osebnim odnosom do Boga in do ljudi. Pravilo pravičnosti se meri po tem odnosu; torej je pravičnost pojem zaveze, ki temelji na milosti, ne na pravu. Bistvo božje sodbe je odrešitev za Izrael in za pravične posameznike, uničenje njihovih nasprotnikov in obnovitev pravice za zatirane. Kazen je sestavni del obnovitve kot njegova podlaga in namen. (Krašovec 1988)

V primerjavi s sosednjimi kozmološkimi starodavnimi kulturami temelji hebrejska jahvistična religija na personalističnem razumevanju Boga, ki je edini in najvišji. Zato Bog lahko prepusti grešno ljudstvo uničujočim posledicam njihovega ravnanja in ne posreduje ali pa se osebno in neposredno odzove na greh. To specifično razpotje je izrednega pomena v zgodovini religij, saj se od takrat dalje pomembnost prenese s fizične oziroma kolektivistične družbene sfere na osebno-duhovno sfero. Hebrejski teologi tako postanejo ne le sistematični analitiki zunanjih dogodkov, ampak tudi – in predvsem – moški in ženske z videnjem: preroki. Raziskujejo predvsem čustveno intenzivnost, poseganje Boga v človeško dušo, vodstvo Boga – razdaja se po karizmatičnih voditeljih, ki zaupajo v Gospoda (Jahveja) –, medosebni odnos med Bogom in njegovim ljudstvom in skupnost duš. Njihova miselnost in izražanje sta polna antropoloških, teoloških in etičnih skovank, kakor so zaveza, zvestoba, pravičnost in ljubezen.

Kakor rečeno, preroki niso nič manj dovzetni za zakone fizičnega sveta kakor modreci in čarovniki sosednjih kultur. Nasprotno: ker želijo rešiti svoje ljudi in jih usmeriti k pristnemu odnosu z Bogom in z izraelskimi somišljeniki, imajo nenavadno moralno in praktično znanje in vidijo pomanjkljivosti pri splošno veljavnem moralnem redu. Posebno so sposobni vzdrževati ravnovesje med notranjim in zunanjim svetom. Njihov pogled na realnost je takšen, da fizičnega sveta ne morejo soditi ločeno od duhovnega ali narobe. Zlasti presenetljivo je, da se zavedajo: Bog lahko deluje v svetu neposredno in posredno. Lahko posreduje s čudeži, vpliva na človeške dogodke z neposrednim nagovarjanjem s prerokbami in uresničuje božje načrte s pomožnimi razlogi. Med izrazitimi zgledi takšne povezave je tako imenovana »Pripoved o nasledstvu« v Drugi Samuelovi knjigi (poglavja 9–20) in v Prvi knjigi kraljev (poglavji 1–2). Za to veliko zgodovinsko delo je značilno, da Bog posega v življenje posameznih oseb in v različne dogodke. Splošno veljavnemu moralnemu redu dopusti, da izpelje sodbo po svoji pristojnosti. Ko pa človek s kaznivim dejanjem razjezi Boga, kakor je storil David z Batšebo (2 Sam 11,1–17a), Bog posreduje po svojem preroku (2 Sam 11,27b–12,25).

V hebrejskem Svetem pismu je literatura o modrosti najtesneje povezana s kozmološkimi temelji sosednjih kultur. Modreci se predvsem zanimajo za zakone fizičnega sveta in za človekovo delovanje v njem. Njihove splošne ugotovitve vključujejo globoka razmišljanja o različnih paradoksih, ki presegaajo dobre in slabe strani zadev, o katerih poročajo ljudje. Kar se morda zdi združljivo v kozmičnem in kolektivističnem družbenem kontekstu, je lahko nesprejemljivo v odnosu zaveze med neskončnim osebnim Bogom in časovnim statusom človeštva. Namesto pov-

sem racionalnih zapisov o popolnosti Boga najdemo podobnosti in simbole, ki so zelo pomembni za prikaz odnosa med osebnim Bogom in božjim ljudstvom v slogi in neslogi. Najdemo sijajne podobnosti med vidnim in nevidnim, med materialnim in duhovnim, med neskončnim in omejenim, med splošno veljavnim in posebnim ali posameznim. Teološke in moralne zahteve pomenijo popolno polarizacijo med pojmovanji slabega in dobrega, zakrknjenosti in skesanosti, jeze in sočutja.

Oba, človeštvo na splošno in Izrael posebej, sta nagnjena k arogantnosti. Ta samovolja se večkrat izraža kot trma. Namen neposrednega božjega posredovanja je, spodbuditi uporno ljudstvo, da se pokesa. Namen določa metode, ki jih uporabi Bog. Za Boga je značilna potrpežljivost; če pa kljub vsemu uporniška srca zakrknajo, so potrebni strožji ukrepi. Če tudi ti ukrepi niso učinkoviti, lahko nastopi tudi najstrožja kazen (faraon v 2 Mz 7,8–11,10). Potrpežljiv pristop tudi pomeni, da kazen ni takoj naložena, samo zagrožena je. Grožnje pa so lahko resne in lahko celo napovedo popolno uničenje (3 Mz 26; 5 Mz 28; Iz 6,1–13; Jer 1,10). Vendar so grožnje predvsem literarno-retorično sredstvo, ki naj prepriča ljudi, da spremenijo svoja srca. Posebnost Svetega pisma je v tem, da je to edina verska knjiga starodavnega Bližnjega vzhoda, ki zagotavlja spokornikom, da bodo rehabilitirani. (3 Mz 26,39–45; 5 Mz 30,1–10)

Kadarkoli se zgodi neposredna kršitev božjega prava (4 Mz 16; Jozue 7), ima Bog posebno pravico do kolektivne kazni. Vendar pa kolektivna kazen ni enakovredna načelu: prvič zato, ker je to pravica Boga; drugič, ker številni odlomki, ki naj bi opisovali kolektivno kazen, pravzaprav odsevajo od prednikov podedovano krivdo (2 Mz 20,5–6 [= 5 Mz 5,9–10]; 34,6–7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18), in tudi zato, ker je praksa kolektivne kazni izrecno prepovedana v hebrejskem pravu (5 Mz 24,16). To pravo priznava le veljavnost načela individualne povračilne kazni (Krašovec 1999, 155–203). Novosti svetopisemskega razodetja razsežnosti božje pravičnosti vidimo najbolj zanesljivo s primerjalno analizo po metodi intertekstualnosti, ob upoštevanju antičnih nebibličnih in bibličnih besedil:

»Intertekstualni pristop je očitno primeren za preučevanje vsebine, simbolov in oblik, ki izražajo izkušnjo človeškega hrepenenja, šibkosti, skušnjave, ljubezni in zvestobe. Medsebojna literarna razmerja očitno kažejo, da so pesniki in pisatelji vključevali izročila iz preteklosti v svoja dela tako, da so ta izročila transformirala preteklost in sedanost tako na ravni vsebine kakor tudi na ravni rabe literarnih vrst in zvrsti, retoričnih figur, simbolov in literarnega sloga.« (Avsenik Nabergoj 2015, 567)

Presenetljivo je, da je »naravna« vzročna zveza med krivdo in kaznijo najbolj nedvoumno zapisana v odlomkih, ki človeško pregreho in njene hude posledice razlagajo z božjo kavzalnostjo. Deset trditev v Drugi Mojzesovi knjigi govori o tem, da faraon ni hotel spoštovati božjih zapovedi, ker mu je Bog zakrknil srce. (2 Mz 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17) S podobnim stališčem se pojasnjujejo osvajanja v Jozuetovi knjigi: »Kajti po Gospodu se je zgodilo, da so zakrknili

svoja srca v boju zoper Izraela, da bi se izvršila nad njimi zakletev, da zanje ne bi bilo milosti, ampak da bi bili uničeni, kakor je Gospod zapovedal Mojzesu.« (Joz 11,20) Podobne so trditve, da je Bog poslal zlega duha nad Savla, da bi ga mučil in spodbujal k zlu (1 Sam 16,14–23; 18,10; 19,9; 1 Kr 22,22–23; Ezk 14,9). Izaija sprejme presenetljivo nalogo, zaradi katere ljudje oslepijo, oglušijo in postanejo brezčutni (Iz 6,9–10), njihova srca pa zakrknjejo.

Omenjene trditve napeljujejo na to, da je Bog vir vsega – celo prevar in zakrknjenosti. In kaj bi lahko bil razlog za takšen način ravnanja Boga s človekom? Paradoks je mogoče razumeti na podlagi dveh med seboj povezanih ciljev. Prvič, Bog želi, da ljudje slišijo in razumejo: lahko bi bili odrešeni. Drugič, Bog ve, da se številni ne bodo odzvali na sporočilo, zato zakrknje srca, vladarjev na primer, ker so nekaterim pomembni le njihovi lastni interesi. Častihlepni so in prežeti s strastjo po kopičenju bogastva. Izbirajo si svetovalce, ki so prav tako krivični. Trmoglavci ljudje sprejemajo sporočilo odreditve kot sodbo. Zato se je Bog namenil dokončno uničiti arogantnost in trmoglavost. Kadar govorimo o človeški trmi, se zdi božja kavzalnost ironična in ima dvoje možnih posledic: dobronamerni božji opomin izzove človeško trmo in/ali človeška zakrknjenosti izzove božjo kazen in uničenje. Če Bog zakrknje ljudi, to ne pomeni arbitrarne božje spodbude nedolžnim ljudem, naj zagrešijo kaznivo dejanje, ampak je kazen naložena neomajnim upornikom.

Toda kdor zagreši kaznivo dejanje, ga prizna in se ukloni kazni, uvidi, da ima to koristen in poboljševalni namen. Stališče, da je kazen lahko koristna, najdemo v klasičnih (pri Platonu in pri Plutarhu denimo) in v sodobnih teorijah o penologiji. Če se ljudje uklonijo višji pristojnosti kazni, pomeni, da so se pripravljene odreči zahtevam po neodvisnosti in superiornosti. (Murphy in Hampton 1988, 111–161) Odvisnost od višjega prava je pot do spokoritve. Ljudje, ki so odločeni zagrešiti kaznivo dejanje, bodo verjetno zanikali, da ima kazen vzgojni namen. Drugače od njih lahko pravičniki posredujejo v imenu tistih, ki bodo kaznovani, in so lahko celo pripravljene, spokoriti se za njihove grehe. Izaijeva knjiga govori o trpljenju služabnika (Iz 52,13–53,12), ki naj bi veljal za krivega, v resnici pa je trpel za grehe, ki so jih zagrešili drugi, in je tako opral njihovo krivdo. Tudi trpljenje Izraela se je spremenilo v znak solidarnosti do skupnosti in postalo sredstvo za spravo v skupnosti.

Jezusovo poučevanje in delo dokazujeta pomembnost odnosa zaveze med Bogom in ljudmi. V Jezusu Kristusu Bog obnovi odnos zaveze z grešniki. Ta najvišji cilj Boga v odnosu do ljudi pojasnjuje, zakaj v Novi zavezi ni toliko primerov retributivne pravičnosti. (Travis 2008) Božja kazen je namenjena le tistim, ki škodijo ljudem zaveze (2 Tes 1,6; Raz 16,5–21; 19,2). V Novi zavezi je še posebno očitno, da ima kazen pozitivni, to je vzgojni namen (npr. Heb 12,7). Ob mnogih drugih vidikih razmerja med Staro in Novo zavezo nakaže takšno razumevanje kazni, da so Jezus in pisci Nove zaveze izpričevali pravo naravo Boga iz Svetega pisma. V odnosu do ustvarjenega sveta in do izbranega ljudstva ostane Bog zvest svoji lastni naravi in z uporabo človeškega delovanja poišče neposredne in posredne vzgojne načine, da doseže preobrazbo, v pogubo pošlje le ljudi, ki so do skrajnosti zakrknjeni. V vsej svetopisemski literaturi so milost, mir, odrešitev in ljubezen čvrsto povezani in v korelaciji s pravičnostjo in še posebno s kaznijo.

4. Kazen in teorije o naravnem pravu

Ob tolmačenju kazni v Svetem pismu je treba nujno povezati tradicionalne zgodovinsko-kritične metode z raziskavami umetniških vrednosti in z literarno ureditvijo svetopisemskih besedil v »sinhrono« branje. Stil in retorika sta temeljnega pomena. Won W. Lee pravi: »V sodobnih svetopisemskih kritikah konceptualni pristop zagotavlja empirično nadzorovano analiziranje z metodološkim poudarkom na vzajemnem razmerju med eksplicitnimi navedbami s površine besedila in implicitnimi pojmi pod njo.« (Lee 2003, 72) V literarni ureditvi svetopisemskih besedil vzajemno delujejo moralni razum, naravna človeška intuicija, posebnosti, splošna načela in življenjske izkušnje. Obstaja dvoje različnih navodil za razlago etike v Stari zavezi: prvo temelji na ideji »pozitivnih« zapovedi, drugo pa na splošno veljavni zahtevi po naravni moralni sili v svetu, ki izhaja od Boga kot stvarnika naravnega reda.

Obstajajo dobri razlogi za trditev, da celo deset zapovedi, ki so vzor za moralnost v vseh svetih spisih, izvira iz hierarhične ureditve veselja v stvarstvu. Prva zapoved je temeljna in govori o človeškem napuhu – glavnem grehu v Svetem pismu. John Barton ga posrečeno ponazori v Izaijevi obsodbi napuha:

»Na vprašanje, kaj je narobe, če je človek napuhnjen, se bo odgovor najbrž glasil, da poskuša človek posnemati Boga – nekaj podobnega kot greh Adama in Eve v 1 Mz 3. In to ni prav, ne zaradi prepovedi Boga, ampak zato, ker gre za napačno razumevanje bistveno nižjega položaja, ki ga ima človeško bitje v svetovnem redu. Gre za arogantnost, ki želi iz sebičnih nagibov ovreči pravilni red stvari.« (1998, 63)

Shakespeare je v komediji *Troilus in Kresida* (1. dejanje, prizor 3) videl sprevrženost naravne poti pravice in pravičnosti, ko sta volja in moč ovrgli »družbeni položaj« (1997, 488–492). Priznavanje ustvarjenega hierarhičnega reda veselja pomeni priznavanje poslušnosti Bogu in obveznosti do ljudi. Simone Weil v tej zvezi trdi, da je predmet vsake obveznosti človek kot takšen, to pa ne izhaja iz nekih konvencij, ampak obstaja že tako dolgo kakor večna človeška usoda: »Ta obveznost nima osnove, je le potrditev (verifikacija) skupnega dogovora, ki ga je odobrila univerzalna zavest. Najdemo jo v nekaterih najstarejših poznanih pisnih besedilih. Priznavajo jo vsi brez izjeme, za vsak posamezen primer, kjer ni napadena iz interesa ali strasti. Naš razvoj se meri v povezavi z njo.« (2006, 5–6)

Ko prikaže Sveto pismo kazen v spektru od ustvarjenega kozmičnega reda do osebne komunikacije med Bogom in ljudmi, zapoveduje brezpogojno poslušnost Bogu in obveznost do ljudi. Mnoga določila odsevajo skupno prakso starodavnega Bližnjega vzhoda. Vendar pa dogme o stvarstvu in odrešitvi usmerjajo pozornost prerokov in modrecev na celovito pojmovanje kazni v povezavi z »naravnim pravom« iz praktičnega razloga. Besedila o Modrosti trdijo, da se obstoj Boga in modrost kažeta v ustvarjenem svetu – to je temeljno delovanje naravnega prava. Razumevanje naravnega prava v stvarstvu pomeni kozmično, brezmejno pravičnost; to najdemo v večini starodavnih kultur in to sta izčrpno pojasnila Platon in

Aristotel. Kazen je neizogibna posledica kaznivih dejanj. John Barton pravi, da so posledice dejanja tako samoumevno povezane z dejanjem samim, da »obstaja komaj razkorak med pripravljenostjo do dejanja in pripravljenostjo do posledic: tu ne gre za odprto vprašanje, ali bodo imela taka ali drugačna dejanja dobre ali slabe posledice, ampak gre za samoumeven zaključek«. (1998, 86)

»Naravna sankcija«, ki je rezultat človekovega vedenja v blaginji oziroma nesreči, vključuje tudi duhovne dimenzije, kadarkoli se ne spoštuje človeška odgovornost do ustvarjenega sveta, do božjih zapovedi in do večnega zakona. Realnost se sprejema v človekovi notranjosti, ljudem nalaga obveznost pokoriti se božjim zapovedim in vsebuje bistvena pravila Boga in ustvarjenega sveta. Naravni red ni neopredeljen. Pavel opozarja, da je naravni zakon zapisan v naših srcih, in zato ne razlikuje med Izraelom in pogani:

»Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar vele-va postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričujejo tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo. To se bo pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh.« (Rim 2,14–16)

Pomen vesti poudarjajo tudi drugi. Seneka je domnevno trdil: »Prva in največja kazen za grešnika je zavedanje greha.« Ambrozij v svojem delu *O dolžnostih duhovščine* pravi, da tisti, ki »rani drugega, /... / krši naravo«, in sprašuje: »Katera kazen je hujša od ran notranje vesti? Katera sodba je težja od tiste v naših srcih?« (1995, 71) Dostojevski je podobno izrazil v knjigi *Zločin in kazen*, naj človek, ki ima vest, »trpi, ako se zave svojega pregreška. To je njegova kazen. /... / Trpljenje in bolečina sta zmeraj obvezni del široke zavesti in globokega srca.« (1964, 294–295)

Novost v svetopisemskem razumevanju naravnega reda je medosebno vzajemno delovanje »naravne ljubezni« in nadnaravne dobroteljnosti. Poenotenje prava in ljubezni ozdravi in obenem dopolni naravne zmožnosti človeške narave. Pavel pojasni, da »obstaja relativna, človeška pravičnost, ki je enaka stvarnemu pravu, in absolutna, božja pravičnost, ki je skrivnost vere«. (Kelsen 1971, 81) Iz različnih svetopisemskih besedil je mogoče sklepati, da ima v stvarstvu božja beseda (*logos*) vrednost božje ljubezni. To razloži izraze naravnih človeških nagnjenj k uslišanju, če uporabimo Dantejeve sklepne besede v *Božanski komediji*, »je ta ljubezen, ki giblje sonce z milijon zvezdami« (2005, 255). Torej: ljudje, ki zahtevajo moralnost osebne neodvisnosti in jih božje razodetje ni razsvetlilo, zaslužijo kazen. Matthew Levering opozarja: »Večni zakon (postava) nalaga globljo, duhovno kazen: kazen, ki je neločljivo povezana s časovnimi realnostmi, ki presegajo čas, kot bi bile večne.« (2008, 81)

5. Kazen in odpuščanje

Odpuščanje in sprava se v Svetem pismu ne najmeta tako pogosto kakor kazen. Čeprav Sveto pismo poudarja, da je kazen vzgojna in da je božja milost večja od zahtev pravičnosti, se razmeroma redko omenjata odpuščanje in milost. Ko vzpostavlja pravo razmerje med kaznijo in odpuščanjem, Sveto pismo navaja, da sta odpuščanje in sprava najvišji cilj Boga za božje ljudstvo. To je mogoče razumeti samo na podlagi *vzajemnosti* vseh osnovnih hebrejskih teoloških predpostavk. Bog ni samo najvišji ideal in neomajna gonilna sila, ampak najprej »Oče« univerzalne človeške družine. Medosebni odnosi med Bogom in človekom so tako celostni in kompleksni, da mora vsaka leksikalna in semantična analiza pojmov, ki z različnih vidikov izražajo vsebine »božje pravičnosti« in človekove vere oziroma pokorščine, upoštevati organsko celoto besedil, v katerih nastopa. Najbolj vseobsegajoča pojma, »resničnost« in »resnica«, kompleksna razmerja v ožjem in v širšem kontekstu besedil kažeta, »da koncept resničnosti in resnice v najširšem pomenskem obsegu včasih izraža neko stanje v redu stvarstva, večina svetopisemskih besedil pa razkriva dojemanje koncepta resničnosti in resnice v odnosu do človeka in do Boga kot osebnih bitij v njunih medsebojnih odnosih«. (Avsenik Nabergoj 2014, 29)

Resničnost božjega odpuščanja je vedno dejanje v odnosu Boga kot očeta v odnosu do otrok, to pa je najbolj stvarna podoba tudi za ideal odpuščanja med družinskimi člani. Tako zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) velja za najbolj popularen zgled družinskega člana, ki družino reši z dejanjem odpuščanja, ko bi jo po načelu povračilne pravičnosti lahko ugonobil: »Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščeno in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.« (Avsenik Nabergoj 2011, 407)

Olajševalne okoliščine in elementi odpuščanja so pomembni pri ublažitvi sodbe, celo neodvisno od neposrednega sklicevanja na odpuščanje (denimo vloga zapelejanja v 1 Mz 3). Pomembna pripoved, ki govori o božji milosti in odpuščanju, je pripoved o zlatem teletu in o obnovi zaveze v 2 Mz 32–34. Izraelci se izneverijo, ko ustvarijo in častijo zlato tele. Čeprav izdajstvo ne ostane nekaznovano, jim Bog odpusti in obnovi zavezo z Izraelom, potem ko Mojzes posreduje za skesano ljudstvo. Razodetje v 2 Mz 34,6–7 prikaže Boga predvsem milostnega, ne toliko strogo pravičnega. (Krašovec 1999, 127–153) Ta oznaka se poudarja v rahlih različicah v več pomembnih besedilih (2 Mz 20,5–6 = 5 Mz 5,9–10; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18). Obnova in obljuba rehabilitacije, ki sledita nepokornosti, sta glavni temi v 3 Mz 26,40–45 in v 5 Mz 30,1–10 (Krašovec 1999, 205–230).

Grožnje s kaznijo prevladujejo v številnih preroških spisih, a jih pri nekaterih pomembnejših prerokih ni. Izaija v 8. stoletju razlikuje med večino in manjšino, kadar govori o kazni. Odrešitev (zveličanje) se obljublja samo zvestim »drugim«, kljub težavnim časom. V Ozejevem odnosu do nezveste žene je izredno lepo opisan konflikt med jezo in razočaranjem do drugih – tukaj do nezveste žene – in globljo ljubeznijo, ki išče spravo in odpuščanje v novi zavezi (denimo v Oz 2,18–25).

Prvi del v Ozeju (pogl. 1–3) je edinstven v tem, da se prepletajo alegorija in zgodba, teologija in antropologija. Zgodba o prerokovem življenju in njegov odnos z ženo je tudi prispodoba odnosa Boga do nevernih ljudi. Po božji zapovedi se Ozej od žene ne sme ločiti in se ji odpovedati, ampak jo mora pripraviti na obnovljeno zavezo. Kazen ima strogo vzgojno vlogo in je motivirana z ljubeznijo. Končna sprava je možna šele potem, ko odtujena žena pretrpi več razočaranj; sprava je možna le po očiščenju v puščavi. (Oz 2,16)

Jeremija in Ezekiel menita, da ljudje niso zmožni kesanja in da ni okoliščin za odpuščanje. Odpuščanje se torej predvidi v prihodnosti. Jeremija in uredniki devterokanoničnih knjig poudarjajo obžalovanje Boga, da ga je izvoljeno ljudstvo zavrnilo. Potem ko so ljudje trpeli in se delno pokorili za svojo krivdo, je Bog milosten in jim odpusti. Jeremijeva prerokba (31,31–34) govori o odpuščanju kot viru in dokazu obnovljene zaveze. Ezekiel navaja kazen in razloge za milost v odlomkih, ki opisujejo upor Izraela (Ezk 20,1–44), in obljubo Boga, da bo Izrael na novo ustvarjen (Ezk 36,16–38). Namen božje milosti »zavoljo [njegovega] imena« (Ezk 20,9.14.22.44) je, zagotoviti, da Izrael preživi, kakor je poudarjeno v drugih delih hebrejskega Svetega pisma. (1 Sam 12,22; Iz 48,9; Jer 14,7.21; Ps 25,11; 79,9; 106,8; 109,21) Ta namen, ki je izražen v znani obljubi Noetu (1 Mz 8,21; 9,8–16), je zasidran v stvarstvu in velja za vse človeštvo.

Božja milost in odpuščanje sta pomembna tudi v drugih preroških spisih o izgnanstvu in po izgnanstvu, Drugi Izaija na primer (Iz 40,1–11; 48,1–11; 54,1–10). Četrtri spev o »služabniku« govori o tem, da ozdravitev sledi, ko posameznik prostovoljno sprejme trpljenje, da bi se spokoril za grehe drugih (Iz 52,13–53,12). Izaija (24:1–27,13) trdi, da bo Jakobovo krivdo spokorilo izgnanstvo (Iz 27,9). Tudi tukaj božja milost ni omejena na ljudstvo zaveze, ampak velja za vsa ljudstva. Presenetljivo spreobrnitev Egipčanov k Bogu Izraelcev spremlja obljuba, da bodo ozdravljeni (zlasti Iz 19,22). V Jonu so Ninive odrešene zaradi spokoritve in sprejetja kazni.

Spokorniški Psalmi 51, 78 in 106 izražajo vero v božjo milost in odpuščanje. V Psalmu 51 spokornik stoji pred ogledalom božje svetosti in vidi svojo lastno grešnost. Psalmist najprej moli za odpuščanje (Ps 51,3–11), nato za notranjo obnovev (Ps 51,12–19) – v smislu neposrednega ponovnega stvarstva – in za nov odnos z Bogom. Njegova molitev je eshatološke narave zaradi enotnosti s svetostjo in milostjo Boga. Psalm 78 in 106 sta značilna zgodovinska pripoved o grehu Izraela, v kateri sta poudarjeni nasprotni naravi Boga in ljudi: Bog je odločno milostljiv in usmiljen, Izrael pa neomajno izdajalski in uporniški. Kljub vsemu Bog obdrži obljubo zaveze in odpusti ljudem, s tem pa ustvari novo izbiro in novo upanje.

Nova izbira in novo upanje omogoča velikodušnost tistih, ki so zmožni odpustiti, še zlasti tistih redkih, ki so voljni zadoščevati tudi za krivdo drugih. Charles Griswold izpostavi to resnico, ko pravi, da »darilo« odpuščanja »grešniku odpre moralna vrata in ga vodi skozi« (2007, 121). Jonathan Kertzer pa poglobljeno argumentira:

»Struktura daritve je asimetrična. Nedolžni trpi zaradi tistega, ki je v krivdi, in odrešenje ni proporcionalno z zločinom, temveč ga daleč presega. Ob

svoji dovršitvi pravičnosti nudi zaključek, medtem ko daritev (»posvetitev«) obuja nepričakovano novo možnost, ki še ni bila dosežena. Kot milost, ki je njen nevaren partner, je daritev prekomerna. Daje nam več, kako zaslužimo. Medtem ko milost posreduje od zgoraj, se daritev pojavlja od spodaj, navadno z uporabo narave kot posrednika, da človeško poveže z božjim.« (2010, 89)

Reference

- Ambrozij.** 1995. *O dolžnostih duhovščine*. Nicene and Post-Nicene Fathers. Zv. 10, 1–89. Ur. Philip Schaff in Henry Wace. Peabody, MA: Hendrickson.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:395–409.
- . 2014. Semantika resničnosti in resnice v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 1:29–40.
- . 2015. Resničnost in resnica v poetiki biblične pripovedi in v njeni interpretaciji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:323–334.
- . 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Barton, John.** 1998. *Ethics and the Old Testament*. London: SCM Press.
- Dante.** 2005. *Božanska komedija*. Prev. Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, Fjodor M.** 1964. *Zločin in kazen*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Finnis, John.** 1996. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, Lenn E.** 1991. *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*. New Haven-London: Yale University Press.
- Griswold, Charles L.** 2007. *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampton, Jean.** 1984. The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy and Public Affairs* 13:208–238.
- Kelsen, Hans.** 1957. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*. Berkeley: University of California Press.
- Kertzer, Jonathan.** 2010. *Poetic Justice and Legal Fictions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1999. *Nagrada, kazen in odpustanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Založba SAZU.
- Lee, Won W.** 2003. *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
- Levering, Matthew.** 2008. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G., in Jean Hampton.** 1988. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich.** 1988. *H genealogiji morale: Polemični spis*. Prev. Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2008. *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Prev. Carol Diethe. Ur. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon.** 2009. *Platon: zbrana dela*. Zv. 3. Ur. in prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos, Celjska Mohorjeva družba.
- Primoratz, Igor.** 1990. *Justifying Legal Punishment*. London: Humanities Press International.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, William.** 1997. *The Riverside Shakespeare*. Ur. G. Blakemore Evans. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Tolstoj, Lev N.** 1965. *Vstajenje*. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Travis, Stephen H.** 2008. *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Weil, Simone.** 2006. *The Need for Roots*. London-New York: Routledge.