

Učenje, strah in Sveto pismo

Kam segajo korenine človeškega učenja? Kaj je človeka spodbudilo, da se je začel učiti? Kaj se je človeku "zgodilo", da je začel razvijati in je "vključil" instrument učenja? Ga je vrglo življenje v okoliščine, kjer ga je postalo "strah" ..., kjer ni našel nikogar, ki bi mu bil pripravljen priskočiti na pomoč in se je moral sam izvleči iz "strašnih" situacij? Se je kar naenkrat spomnil, da mu znanje oz. učenje lahko prinese določene prednosti ... ali se je brez posebnih razlogov in potreb začel zanimati za svet in okolje, kjer je živel, ter se tako začel učiti?

Strah je nedvomno sestavni del življenja. Le-ta ni zgolj negativni pojav, marveč neredko ključna motivacija, ki nas spodbuja k učenju in osebnostnemu odraščanju (Rieman 2003, 9). Res pa je, da strah sproža tudi nepredvidljive in škodljive reakcije, zlasti takrat, ko na strah vzbujajoče situacije nismo pripravljeni. Tako nas v nekaterih primerih strah motivira k učenju, v drugih pa ovira.

Nekatere hipoteze najjavljajo, da so moralne dileme največ pripomogle k razvoju človeške misli in človeka najmočneje spodbujale k učenju. Prej ali slej se je torej začel spraševati, kaj je dobro in kaj slabo – v najrazličnejših kontekstih seveda. Vsekakor moremo sklepati, da moralne dileme segajo daleč v začetke človekovega učenja in njegovih miselnih procesov. Čeprav je v širšem smislu o moralnem učenju mogoče govoriti tudi zunaj religioznega konteksta, nas zgodovina moralnih dilem uči, da je v praksi temeljna moralna vprašanja človek reševal v komunikaciji s "presežnim".

Čeprav danes poznamo veliko teorij o učenju, je praksa še vedno najboljša teorija. To

"praktično teorijo" uporablja tudi Sveto pismo. Tej metodi danes pravimo izkustveno učenje.

1 Sveto pismo in izkustveno učenje

Sveto pismo lahko prebiramo pod različnimi vidiki. Razodeva nam Božje sporočilo in našo odrešensko zgodovino in perspektivo. V njem odkrivamo zgodovino in oblike komunikacije med Bogom in človekom. V premnogih svetopisemskih likih in osebnostih se prepoznamo; takrat nas še posebej nagovori. Svetopisemski liki naravnost vabijo k identifikaciji (Höfer 2003, 23). Ne glede na to, ali gre pri njih za konkretne in zgodovinske osebe ali pa za mitične podobe, imajo kot nekakšni prototipi temeljni pomen in nam posredujejo univerzalna sporočila (Juhant 2005, 41). Svetopisemski liki čakajo na bralca, da mu spregovorijo (Rollins 1999, 150). Prebudili ga bodo iz zasanjane realnosti in popeljali v sanje, ki bodo realnost spreminjale. V tem smislu so svetopisemske pripovedi resnične, tudi če se v opisani obliki fizično nikoli niso zgodile (Corey 1995, 6). V skladu s pojmovanjem rasti osebnosti v judovsko-krščanski tradiciji ne ugotavljamo le, da je vse res, kar piše v Svetem pismu, marveč nas poglobljeno in meditativno branje privede do eksistencialnega spoznanja, da je v Svetem pismu navzoča "vsa" resnica (Cloud, Townsend 2001, 20). Ta eksistencialna resnica se nam bo prepričljiveje razodevala, če bomo branje in meditiranje posameznih delov znali postaviti v odnos s celotnim bibličnim sporočilom in jih ne bomo trgali iz konteksta (Friedman 2001, 3). Tako bomo "izkusili", kaj nam sporoča, po

teh izkušnjah pa bomo spontano uravnavali tudi lastno življenje.

Sveto pismo in po njem Božja komunikacija prav pod vidikom celote odseva sporočilo, ki je človeku pisano na kožo in mu je tako približano, da v njem more slutiti lastno osebnostno rast in dozorevanje, vse od spočetja do umiritve v Bogu. “Božja beseda razsvetluje človekova občutja, ob njej se razvija misel, raste spoznanje in zori modrost” (Rupnik 2000, 9). Ta spoznanja se odražajo tako v celotni človeški zgodovini kot v življenju posameznika. S psihološkega vidika ima npr. pripoved o raju veliko skupnega z življenjem v maternici in mu je zato simbolno izredno blizu. Iz materničnega “raja” smo ob rojstvu izgnani, nato pa bolj ali manj vse življenje rastemo in odraščamo. Izgon iz raja torej simbolizira rojstvo, po katerem se kot Kajni vse življenje oz. skozi vso Staro zavezo “potepamo”, iščoč odraslost oz. Novo zavezo, ki jo pravzaprav zaživimo šele s smrtjo. Stara zaveza ponazarja naše odraščanje oz. osebno rast, Nova zaveza pa je simbol odraslosti. Ta je v nas vseskozi navzoča, a se z vidika psihološke rasti kljub temu “sprehajamo” pretežno po Stari zavezi. Odrastemo namreč šele s smrtjo. Sporočilo Nove zaveze torej v polnosti dojamemo in v nas v polnosti zaživi šele takrat, ko nas Bog sprejme v svoje naročje. Res pa nas na poti skozi Staro zavezo vseskozi motivira Nova zaveza, čeprav se nam – kot nekakšna obljubljena dežela – stalno izmika; kar pomeni, da ob smrti še vedno nismo povsem odrasli.

Biblične pripovedi nagovarjajo vse generacije skozi vse čase. Ob meditativnem branju se tudi danes učimo biti otroci in starši, bratje in sestre, očetje in matere, možje in žene, seveda ne v receptualnem smislu, marveč predvsem v obliki izzivov in artikulacije življenjskih vprašanj. Čeprav ne bomo našli konkretnih odgovorov, nas besedila usmerjajo pri iskanju le-teh, zlasti pa opogumljajo in mo-

tivirajo, da jih vztrajno iščemo (Cohen 1995, 14-15). Sveto pismo je zrcalo človekovih najglobljih hrepenenj, hkrati pa Bog s svojo aktivno držo človeka osvobaja iz najrazličnejših ujetosti ter ga nenehno uči, oblikuje in vzgaja (Rollins 1999, 153). Vedno znova nas sprahuje in hkrati razodeva, kdo smo in kdo lahko postanemo, kar je temeljno vprašanje tako religije kot psihologije (Vaughan, Wittine, Walsh 1996, 487).

Z bibličnimi liki, ki jih Bog nikoli ne zapusti, lahko delimo svoje dvome in strahove, pa tudi svojo vero in upanje. Kljub mnogim razlikam med takoimenovanim zahodnim in vzhodnim, zlasti semitskim dojemanjem istih stvarnosti (Walton 2001, 25-26), je Sveto pismo knjiga, ki nas po stoletnih razhajanjih danes ponovno vse bolj povezuje. Ni izključeno, da k “rehabilitaciji” Svetega pisma in druge religiozne literature prispeva tudi že desetletja trajajoče prizadevanje po preseganju in poglobljanju kognitivno analitičnega učenja in poučevanja, ki temelji na linearni logiki leve možganske hemisfere, z vključevanjem desne možganske hemisfere v učne in poučevalne postopke. V tem izpopolnjevanju učenja gre za iskanje nove vloge in orientacije človeka v odnosu do sveta, do sebe in drugega, kakor tudi do Boga, kjer bodo človeške odločitve sposobne presegati pragmatizem “leve možganske hemisfere” in bodo močnejše upoštevale etično razsežnost življenja in delovanja (Juhant 2005, 25-30). Z aktiviranjem obeh možganskih hemisfer vsa edukativna dejavnost postane izkusveno, celostno učenje (Williams 1986, 11). S tem učni proces sproti evalviramo in osmišljamo, obenem pa odkrivamo nove vire ustvarjalnosti in motivacije, saj se celotno življenje transformira v učenje (Williams 1986, 58-59). Ko v tem novem kontekstu Sveto pismo sprejmemo, prebiramo in meditiramo brez predsodkov, in sicer z namenom učenja, se v trenutku zavemo, da držimo v rokah pravo knjigo življenja.

Res je sicer mogoče, da prebiranje življenjskih zgodb v nas prebujajo neprijetne, celo boleče spomine. Sveto pismo pozna človeka "do obisti" (Höfer 1993, 131). Včasih bolje odslikava naše življenje, kot bi pričakovali, celo bolje, kot bi si želeli. Zato ni čudno, da se tu in tam zgrozimo, saj nam marsikatera pripoved odstira pogled vase in na življenjska vprašanja, ki smo jih morda dolgo uspešno prikrivali in se jim izmikali. Ko prebiramo in meditiramo svetopisemske zgodbe, sledimo scenariju lastnega življenja v nekakšni nadčasovni, nadprostorski in zunajzgodovinski, a kljub temu sedanj in konkretni obliki. Vse se dogaja tu in sedaj! Vsak stavek nas prepriča, da je beg pred realnostjo, pred osebno in kolektivno zgodovino, da je nasilno pozabljanje in potiskanje nepredelanih vsebin v podzavest neprimerno bolj vprašljivo in zagotovo bolj boleče kot pa pravočasno, a čuteče odpiranje in obravnavanje tudi bridkih spoznanj. Biblične pripovedi so namreč tako zasnovane, da odslikavajo ne le stvarnosti, marveč tudi naša najgloblja upanja in hrepenenja. Zato je Sveto pismo tudi knjiga upanja in vere. Opisi življenjskih, v glavnem družinskih zgodb se ne ustavljajo pri "analizah", marveč nas eksistencialno nagovorijo kot odrešitvene zgodbe (Höfer 1993, 131). Odrešitvena razsežnost Svetega pisma je čudovito podprta po eni strani tudi tako, da se v njem še tako zapletena "zgodba" vedno dobro in pozitivno izteče, po drugi strani pa s tem, da smisel pripovedi (tudi v antropološkem kontekstu) globlje dojamemo, če jo prebiramo in meditiramo pod vidikom odrešitvene komunikacije Boga s človekom in človeštvom. Bog ni "predsednik države", ki bi se prilagajal javnemu mnenju in skušal ustreči vsaki trenutni želji posameznikov in skupin, marveč komunicira s človekom na podlagi vizije, ki presega čas in prostor. V tej globoki povezanosti z Bogom tudi starozavezni opisi nasilja spregovorijo drugače kot na antropološki ravni.

Sveto pismo nas torej že samo po sebi navaja k holističnemu učenju, ki predpostavlja aktivnost in uporabo obeh možganskih hemisfer. Nenazadnje je Sveto pismo knjiga relacij in odnosov, ki pod vidikom učenja sodijo v domeno desne hemisfere (Williams 1986, 26), kjer se pravzaprav bistveno oblikujejo vse temeljne odločitve. V skladu z edukativnim namenom in naravo sporočila biblični jezik ni faktografsko informativen, marveč evokativ in motivacijski, poln metafor, domisljije in podob, ki bralca postavljajo pred bivanjske izzive in ga zato prevzamejo preko razumskih meja (Papeška biblična komisija 2000, 37). Tovrstne interpretacije seveda ne "izklaplajo" razuma oz. kognicije. Postavljajo pa kognitivno razmišljanje občasno nekoliko v ozadje, saj bi nas prevelik poudarek objektivistične in hladne interpretacije oddaljeval od doživljajskega in s tem izkustvenega učenja (Höfer 2003, 27).

Že v Prvi Mojzesovi knjigi srečamo npr. družine in njihove zgodbe, ki so velikokrat na las podobne našim družinam in našim življenjskim zgodbam. Abrahamova družina ima npr. veliko značilnosti, ki se navezujejo na vprašanja življenja in vzgoje v družini z enim otrokom. Ista družina nas postavlja pred izzive nezakonskih otrok, ki tudi danes niso redkost. V družini njegovega sina Izaka prepoznavamo temeljne dileme, s katerimi se srečujemo v družinah z dvema otrokoma. Družina Izakovega sina Jakoba pa zastopa vprašanja, ki so aktualna v takoimenovanih številnih oz. velikih družinah. Vsaka od omejenih družin se sooča z zanjo značilnimi izzivi, s konflikti in problemi, a v sodelovanju in komunikaciji z Bogom vedno najde ustrezno rešitev, s katero jo Bog blagoslavlja ter tako usposablja za življenje, ljubezen in delo. Bog spremlja slehernega človeka in se po njem razodeva (Höfer, Steiner 2004, 8).

Za temi "urejenimi" družinami v Drugi Mojzesovi knjigi takoj na začetku naletimo

na Mojzesa kot predstavnika od staršev zapuščenih in zanemarjenih otrok. Zanimivo, da Bog prav Mojzesa, ki je večino otroških in mladostniških let preživel brez staršev, pokliče in vzgoji za narodnega voditelja in osvoboditelja izraelskega ljudstva. Naredi ga

za tako močno osebnost, da je poleg “delati, živeti in ljubiti” sposoben celo osvobajati. To pomeni, da zapušчени otroci nikakor niso “odpisani”. Prej nasprotno. V pozitivnem vzgojnem okolju, ki ga lahko sooblikujemo zunajdružinski vzgojitelji, si v sodelovanju



z Bogom tak otrok more izoblikovati tako pozitivno samopodobo, da na marsikaterem področju postane orientacija za mnoge.

Sveto pismo ni knjiga o brezgrešnih in popolnih ljudeh, ampak prej o grešnikih in grešnih zgodbah, zgodovinah in izpovedih. Pri-tegne nas prav zato, ker njegovi "junaki" niso popolni (Friedman 2001, 89). Nihče izmed človeških likov v Svetem pismu ni popoln, toda sleherni, ki iskreno komunicira z Bogom, postane velik in pomemben, blagoslovljen in rodoviten. V nasprotju s pogosto uveljavljeno edukativno prakso, ko nekritični pis-ci skušajo v življenjepisih svetnike pred-staviti kot neproblematične in v smislu prilagajanja "svetniške" osebnosti že v ranih otroških letih, Sveto pismo izpostavi konfliktne in problematične otroke. Nato jih vse življenje vzgaja in "muči" ter šele ob smrti uri pripelje do harmonije s seboj, z okoljem in z Bogom.¹ Mnoge svetopisemske pripovedi npr. slikovito ponazarjajo, da človek nikoli ni tako grešen, da bi se mu Bog odpovedal. "Največje presenečenje Svetega pisma je razodetje Božjega zakona usmiljenja in sprave" (Krašovec 1999, 61). To nikakor ne pomeni, da bi Sveto pismo zagovarjalo greh. Zagovarja pa veličino Božje ljubezni, ki greh presega ter v vetriču vesti kliče k sebi slehernega, še tako grešnega človeka. Edukativna moč Božje ljubezni ni v tem, da bi Bog dajal "potuho" grešniku, marveč v tem, da mu pomaga spoznati in priznati svoj greh ter mu po zavezi, ki simbolizira brezpogojnost odnosa, z odpuščanjem omogoča nov začetek. Domala vsi tovrstni biblični primeri izkazujejo, kako grešnik sprejema posledice svojih dejanj, ki mu jih nato Bog pomaga prenašati in presegati. Sveto pismo poudarja, da je z Božjo pomočjo človek sposoben obojega: sprejeti posledice lastnih (včasih celo tujih) dejanj in spreminjati življenje. Tako nas Bog prav po svoji besedi uči, kako "živeti" in ne le "preživeti".

2 Biblično-nevrološka hipoteza o začetkih učenja

Znani raziskovalec emocionalne inteligentnosti Daniel Goleman ugotavlja, da sta bila "na začetku človeštva" hippocampus in amygdala dva bistvena dela možganskega središča za vonj. Iz njiju sta se v teku evolucije razvila cortex in neocortex, ki sta v naših možganih odgovorna za učenje in spominjanje (Goleman 1997, 33). Ta vznemirljiva hipoteza me je povedla naravnost v svetopisemski rajski vrt k Adamu in Evi pred drevesom spoznanja: "Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega" (1 Mz 2,9).

Glede na Golemanovo hipotezo, da so prve korenine kognitivnih sposobnosti v "vonju", je zanimivo, da so rajska drevesa – vključno z drevesom spoznanja dobrega in hudega – opisana kot "prijetna za pogled in dobra za jed". Upoštevana sta torej vid in okus, nič pa Sveto pismo ne omenja vonja. Tudi v povezavi z opisom izvirnega greha vonj ni omenjen: "žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje" (1 Mz 3,6a). To pomeni, da Bog vodi evolucijo človekovega kognitivnega delovanja tako, da v proces učenja vključi razsežnosti izkušenj in modrosti.

Po mnenju nekaterih interpretov "dobro in hudo" v prvotni obliki ne vsebuje nujno moralne kvalifikacije in ne pomeni apriorne izbire med "dobrim in zlom" (Friedman 2001, 17). Po njihovem prepričanju "drevo spoznanja" predstavlja poglobljen pogled v življenje, ki vključuje "obe strani", dobro in slabo. Spoznanje ne vodi v "zla dejanja", omogoča pa razlikovanje med dobrim in slabim, kar človeka "ipso facto" postavlja pred nove, tudi moralne in religiozne dileme. Večina eksegetov pa drevo spoznanja dobrega

in hudega razlaga v moralnem pomenu (Krašovec 1999, 69), iz česar moremo sklepati, da sta – vsaj v bibličnem kontekstu – moralna in emocionalna razsežnost življenja od vsega začetka sestavni dimenziji kognitivnega delovanja.

Človek je torej prej znal reagirati na podlagi okusa, vida, najbrž tudi sluha in prav gotovo dotika, kot na podlagi vonja. Toda naučenega in v tem smislu preventivnega spoznanja “dobrega in hudega” takrat še ni imel. V raju se prvi človek uči neposredno iz posledic storjenih dejanj. Z okusom in dotikom že sprejemamo tudi posledice dejanj, saj je z okusom hrana že v nas in v trenutku dotika nas že boli. V obeh primerih ni časa za preventivno učenje, zato ti dve čutili simbolizirata “nepremišljene reakcije”, pri katerih vsaj formalno ne moremo predvideti posledic. Tako z okusom kot dotikom sprejemamo posledice v trenutku zaznave. V komunikaciji z Bogom, ki jo simbolizira Stvarnikov “življenjski dih” (1 Mz 2,7), na načelni ravni Bog sicer razloži in prvega človeka opozori na nevarnost in posledice uživanja sadov z drevesa spoznanja, toda zgolj teorija očitno ne prepriča. Je že tako, da človek postaja “moder” šele na podlagi “okusa” oz. učenja iz lastnih napak.

V primerjavi z okusom, sluh in vid nudita nekaj več časa za pripravo na pravilno reakcijo, toda z vidika učenja najbrž tudi ti dve čutili nista predstavljali dovolj velikega miselnega napora, da bi sprožili razvoj cortexa. Po Golemanovi teoriji je vsekakor vonj tisto čutilo, ki je na začetnih stopnjah Božje evolucije s človekom najbolj izzivalo po preventivnem odločanju za dobro in proti slabemu; tako je najbolj spodbujalo razvoj miselnih, s tem pa tudi moralnih in religioznih sposobnosti. Če namreč drži, da so se kortikalni centri kognicije razvili iz možganskih centrov za vonj, potem je očitno prav ta oblika zaznavanja človeku dala največ “misliti” oz. naj-

več spodbud in motivacije za učenje. S tega vidika je tudi logično, da vonja Sveto pismo v kontekstu z drevesom spoznanja ne omenja, saj ga Adam in Eva še nista upoštevala. Če bi ga, bi pravočasno “spoznala”, da v izživanju kaže nekaj “smrdi”. Toda oči so bile preveč “lačne” in so ju zapeljale, da sta preskočila učni proces “vonja” ter takoj prešla k okušanju oz. uživanju (prepovedanih) sadov. Vera pa je bila prešibka, da bi premagala poželenje oči. Greh je bil – nepremišljeno – storjen prej, kot sta “spoznala” vonj zapletene situacije. Bog pa je imel bolj izostren “vonj” in je takoj po grehu začutil, da v človekovem raju nekaj “smrdi”. Zato je poiskal človeka, ga poučil in korigiral njegovo nereglozno in nemoralno držo. Tako Bog postavi religiozno in moralno učenje za temelj vsakega učenja, ki se napaja v veri oz. zaupnem odnosu do Boga. Moralno in religiozno učenje potekata torej “z roko v roki”, se med seboj dopolnjujeta in podpirata, hkrati pa osmišljata celoten učni proces.

Z vidika učenja je zanimivo in hkrati razumljivo Adamovo in Evino izmikanje pred komunikacijo z Bogom po grehu (1 Mz 3,8) in prelaganje odgovornosti z ramen na ramena (1 Mz 3,12-13). Po eni strani njune reakcije ponazarjajo, kako zahtevno je moralno in religiozno učenje, po drugi strani pa iz dejstva, da brez ugovora sprejmeta posledice svojih dejanj, moremo prepoznati tudi moralno in religiozno učljivost prvih ljudi. S to Božjo “psihologijo učenja”, ki upošteva svobodo, hkrati pa predpostavlja, da bo človek sprejel posledice svojih dejanj – pri tem pa mu jih Bog razumevajoče in velikodušno pomaga prenašati –, je prepleteno celotno Sveto pismo.

Ko sta Adam in Eva pojedla prepovedan sad, sta morala “pojesti” tudi posledice nepremišljenega dejanja. Tudi Sveto pismo nas potemtakem uči, da “ljubezen gre skozi želodec”. Kar smrdi in ni iz ljubezni, ni do-

bro in ni "modro". Ta logika nas ne pripelje le do občutka, da sta moralno in religiozno učenje relevantni vprašanji celotne edukacije, marveč do "spoznanja", da sta "učiteljici" vseh ostalih učnih postopkov. Človek se je namreč šele ob izzivih vonja in odločanja za dobro in proti slabemu učil in postal inteligentno bitje.

3 Strah in (emocionalno) učenje

Nevropsihologija uči, da emocionalno delovanje uporablja najmanj pet možganskih središč. Vizualna zaznava pristane najprej pri talamusu, ki jo "prevede" v jezik možganov in pošlje naprej proti vizualnemu korteksu, ta pa jo razprši po vseh nadaljnjih zainteresiranih centrih. Pri čustvenih zaznavah velik del informacij pristane v amygdali, središču in tudi nekakšnem skladišču emocionalnih doživetij. Če je vizualna zaznava prežeta s strahom in teži k hitri reakciji, pride del zaznavnih informacij po bližnjici od talamusa do amygdale (Jensen 2005, 16), kar pomeni, da so te informacije ignorirale vizualni korteks. Potemtakem je amygdala prejela nepredelane informacije in ob tem začutila "izredno stanje" oz. izredno nevarnost. V takih primerih človek reagira prej, kot ve, "zakaj in kako" je najbolje ravnati. Informacije, ki jih amygdala prejme po bližnjici, povzročijo nekakšno obsedno stanje in te predkognitivne emocije človeka v trenutku prisilijo k reakciji. Ker informacije niso predelane, so reakcije hitre, a nepremišljene in pogosto netočne. Tako se lahko zvite vrvi ustrašimo podobno kot kače in ob pogledu nanjo tudi podobno "odskočimo" ali "napademo". Včasih nas take "strašne" emocije preplavijo in pripeljejo do stanja, ko "ne vemo, kaj delamo".

Kot nekakšno skladišče emocionalnih spominov amygdala večkrat uporabi tudi doživetja iz ranih otroških let. Ta so se med drugim tudi zato tako močno vtisnila v spomin,

ker smo jih doživeli prej, kot smo znali govoriti. Tako so ostala v "surovem stanju", saj jih nikoli nismo verbalizirali in kot "obrambni princip" delujejo močnejše od predelanih in izraženih emocij (Goleman 1997, 42). Lahko se zgodi, da v povprečno nevarnih situacijah reagiramo skrajno agresivno, ker nas te morda spominjajo na nepredelan in neartikuliran strah iz ranega otroštva. Razlog za pretirano agresivnost torej ni v neracionalni presoji trenutne situacije, pač pa v občutku, da zaradi morebitne podobnosti z negativnimi občutki iz ranega otroštva tudi sedanjih emocij nisem sposoben izraziti, "sedanje" situacije pa niti sprejeti niti spremeniti. V takih situacijah torej reagiram podobno, kot sem reagiral v nevarnih okoliščinah takrat, ko sem bil dojenček in še nisem znal govoriti. Razlika je le v tem, da ima v odrasli dobi enaka čustvena napetost na razpolago neprimerno več moči in sredstev.

Če povežemo možnost nekontroliranih čustvenih izbruhov kot posledico skrajšanega potovanja informacij od talamusa do amygdale z vlogo nepredelanih in neizraženih čustvenih doživetij iz ranega otroštva, se bo marsikatero katastrofalno nasilje otroka, mladostnika ali odraslega človeka dokaj razjasnilo. Gre preprosto za trenutek, ko nepredelane negativne čustvene informacije preplavijo amygdalo in takrat – v nekakšni prepletenosti med strahom dojenčka, bestialno močjo ter kognitivnimi in tehničnimi sposobnostmi – "ne vem, kaj delam".

Sodobna spoznanja hrabrijjo, da emocionalna stabilnost le ni tako odvisna od ranega otroštva, kot se je dolgo mislilo, čeprav drži, da zlasti nekatere posledice zlorab potrebujejo zahtevno predelavo (Jensen 2005, 23). Toda "z vsebinskim pristopom in intenzivnim delom na sebi je človek celo v obdobjih odraslega življenja sposoben popraviti odnos do sebe in preurediti emocionalno življenje" (Showers 2000, 284). Prav v vsebinski navezi

na socialno učenje skrbita moralna in religiozna inteligentnost vse življenje za izzive, ki jih človek potrebuje za oblikovanje in razvoj emocionalne inteligentnosti. Religiozna in moralna inteligentnost namreč reflektirata življenje skozi očala zadnjega smisla ter tako osmišljata tudi emocionalna čutenja in delovanja (Coles 2001, 148-149).

Prav za to refleksijo skozi očala zadnjega smisla gre najbrž pri agresivnem obsedenecu, ki v Geraški deželi sreča Jezusa. Jezusa, ki ga že zgolj z navzočnostjo izziva k refleksiji in vprašanju, kam pelje agresivno in samouničujoče življenje, želi najprej pregnati oz. "ubiti" - kot Kajn Abela. Mladenič reagira torej hitreje, kot misli. Ker ga je strah, v skladu s psihologijo agresivnih "looserjev" intuitivno "napade". Šele potem, ko se Jezus kot "ogledalo" ob prvem napadu ne "razbije", se agresivnež umiri in temeljito spremeni komunikacijo. Jezus mu torej najprej z nenasilno in senzibilno komunikacijo ponudi znamenje sprejetosti, za tem pa si mladenič upa "izpovedati". Iz izpovedi je razvidno, da gre za "legijo" nakopičenih problemov, ki jih nosi s seboj morebiti že iz ranega otroštva in so tako "obsedenega" človeka potisnili v skrajno negativno samopodobo. Zanimivo, da Jezus demonov ne "uniči", marveč jih "kanalizira", obsedenca po pošlje tja, od koder izhaja. Pošilja ga torej k "virom zla", kjer naj pokaže, kako Božja, plemenita komunikacija spreminja človeka. Jezusova komunikacija ga namreč tako opogumi in navda s pozitivno samopodobo, da je sposoben demone izkoreniniti, in sicer prav tam, kjer so se vanj ukoreninili. Jezus upošteva starozavezno psihološko logiko, da se problemi rešujejo tam, kjer so nastali. Brez vrnitve med "svoje" bi najbrž obsedenec lahko potoval z Jezusom, a bi še naprej nosil s seboj pretekle emocionalne obremenitve. Ob soočenju s povzročitelji zla pa bo z Jezusovo pomočjo sposoben pre-

delati obremenjene odnose ter – kot novi človek – zdravo živeti in oznanjati.

4 Terapevtski in biblično-teološki izzivi

V omenjenem primeru že srečamo terapevtsko razsežnost svetopisemskih pripovedi. Ta strahu ne "uniči", marveč ga "kanalizira" tako, da na podlagi pridobljenih izkušenj lahko bolj zdravo in odgovorno živimo in delamo. To pomeni, da je strah sicer sestavni del našega življenja, le "ustrahiti" se ga ne smemo.

Fritz Riemann v knjigi *Grundformen der Angst (Temeljne oblike strahu)* navaja štiri tipe s strahom obremenjenih osebnosti. Vsaka lahko po svoji poti pripelje do nekontroliranih čustvenih izbruhov, ki niso škodljivi le za osebnost samo, marveč tudi za njeno okolico.

V prvo skupino spadajo ljudje s pretežno shizoidnimi lastnostmi, ki težijo k samostojnosti in neodvisnosti (Rieman 2003, 20). Za te je značilno, da uspejo svoje osebno čustveno življenje zelo dobro prikriti in obvladati. Radi se pogovarjajo o splošnih zadevah, zmanjka pa jim besed v osebnih pogovorih. Pravimo, da "bežijo" pred dolgotrajnimi osebnimi odnosi, saj jih je strah, da bi izgubili svojo svobodo, enkratnost in neponovljivost (Rieman 2003, 26).

V drugi skupini so ljudje z depresivnimi potezami. Ti naravnost hrepenijo po bližini in želijo biti "popolnoma" sprejeti. V želji po totalni pripadnosti pozabljajo na svoj "jaz" in na "jaz" drugega (Rieman 2003, 68), zato s svojim tarnanjem, ljubosumjem in obsojanjem znajo zelo dobro "nežno" ubijati.

Tretjo skupino sestavljajo "tradicionalisti", ki se bojijo sprememb, če pa do njih pride, se največkrat obračajo po vetru. Hkrati je zanje značilno, da dobro izpolnjujejo red in so zelo disciplinirani. Strah pred negotovostjo in spremembo jih sili v ustvarjanje "absolutnega" reda in trajne discipline, kjer ustvarjalnost posa-

meznika nima kaj iskati. Tudi v partnerskih odnosih ti ljudje bolj "funkcionirajo" kot ljubijo (Rieman 2003, 120). V poznejših letih se zlasti pri religioznih ljudeh te značilnosti rade podaljšajo v skrupuloznost.

V četrti skupini so "umetniki", ki ne prenesejo stalnosti in ne upoštevajo vzročnih povezav. S svojimi histeričnimi značilnostmi neredko izgubijo orientacijo in stik z realnim življenjem ter radi tvegajo več, kot dovoljujejo okoliščine (Rieman 2003, 158).

Vse te značilnosti so prežete in v veliki meri celo usmerjane na podlagi čustvenega naboja, ki je v slehernem človeku. Vsaka od teh skupin hrepeni po odrešenju, ki jo najpogosteje išče v svojem nasprotju – če je seveda pripravljena izstopiti iz lastne ujetosti. Rešitev pa ni v nasprotju, marveč v presega-jočem "balansiranju" strahov in medsebojnem dopolnjevanju različnih osebnostnih struktur, ki že v začetni fazi navadno niso tako "čiste", kot jih izrisuje naš "ratio" (Rieman 2003, 209).

Veliko teh karakteristik najdemo tudi v Jezusovih odrešitvenih dejanjih. Tako npr. v Kani Galilejski (Jn 2,1-11) srečamo Marijo, ki je depresivno-čuteča in prva vidi, da na svatbi nekaj manjka in to potoži Jezusu. Jezus o tem najprej noče nič vedeti in reagira v skladu s shizoidno osebnostjo. Rešitev je v tem, da se Marija ne zapre v lastno užaljenost, marveč preseže depresivne občutke, Jezus pa ji neopazno prisluhne in se ji približa ter stori čudež. Gre za enkratni primer, kaj pomeni "ne ignorirati, temveč presegati osebnostne značilnosti in jih medsebojno dopolnjevati" (Rieman 2003, 205).

S "tradicionalisti" ter strahopetnimi in arogantnimi zagovorniki reda se Jezus pogosto sooča. Dober primer je pripoved o prešuštnici (Jn 8,1-11), kjer jih odreši tako, da jih razžene in s tem prisili v refleksijo, ki je pogoj za odpiranje spremembam.² Tudi v znani sključeni ženi (Lk 13,10-17) moremo prepoz-

nati anankastično-depresivnega človeka, ki so ga – najbrž notranji in zunanji – pritiski sključili in potisnili na obrobje ter onespособili za človeka vredno življenje. Toda Jezusov dotik jo ozdravi in ji vrne pokončen pogled v prihodnost.

Nekakšno "mešanico" med shizoidnostjo in histeričnostjo srečamo v čolnu, ko Jezus pomiri vihar na morju (Mt 8,23-27). Jezus, ki simbolizira svet odnosov, jim zaspi (shizoidnost), ob tem ignorirajo vse težjo realnost, ko pa jim "teče voda v grlo", je vse narobe in histerično zahrepenijo po odrešenjskem odnosu. Tako histerične kot depresivne značilnosti zasledimo tudi v omenjenem obsedencu z verigami, ki ga Jezus najprej s pogovorom umiri, nato pa spodbudi, da svojo bestialno agresivnost predela in uporabi za kreativno ter samostojno in odgovorno življenje.

Jezusovih čudežev seveda ne želim reducirati na terapijo. Prepričan pa sem, da se njegova beseda lahko dotakne le človeka v konkretnih situacijah in le tako, da se človek počuti sprejetega – vključno s svojimi hibami in osebnostnimi značilnostmi. V prizadevanju za to Jezusovo komunikacijo vidim tudi terapevtsko razsežnost religioznega učenja in poučevanja. V tem smislu se "vera" v Jezusa-terapevta in vera v Jezusa-Odrešenika močno prepletata. Molitev, ki spremlja terapevtsko razsežnost Svetega pisma, intuitivno in sama po sebi vodi v transcendenten odnos, kjer Jezus v nas zaživi kot Odrešenik.

Povzetek

V celotnem Svetem pismu odkrivamo razsežnosti izkustvenega učenja, ki se ne ustavijo pri kognitivnem znanju, marveč neposredno posegajo v konkretno in smiselno oblikovanje našega življenja. Ta dimenzija je navzoča tako v Stari kot Novi zavezi in je povsem kompatibilna s sodobnimi teorijami učenja in poučevanja.

Čeprav nevropsihologija v povezavi z religiozno dimenzijo življenja pušča veliko vprašanj odprtih, tudi na tem področju raziskovanja odkrivamo zanimivo prepletenost med profanimi in religioznimi odkritji. Pristopi so nedvomno različni in to dejstvo velja nenehno upoštevati. Govorica religij je simbolna in pogosto posredna.

Zanimivo, kako Sveto pismo posrečeno spregovori tako o začetkih "učenja" kot tudi o razreševanju in razpletanju življenjskih situacij, ki so prežete s strahom, agresivnostjo in drugimi emocionalnimi težavami. V Jezusovih čudežih nedvomno najdemo nekaj zanimivih oblik komunikacije, ki odrešujejo in osvobajajo.

Literatura:

- Cloud, Henry & Townsend, John (2001). *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids – Michigan: Zondervan.
- Cohen, Norman J. (1995). *Self, Struggle & Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Coles, R. (2001). *The Secular Mind*. Princeton: University Press.
- Corey, Michael A. (1995). *Job, Jonah, and the Unconscious: A Psychological Interpretation of Evil and Spiritual Growth in the Old Testament*. Lanham – New York – London: University Press of America.
- Friedman, R. E. (2001). *Commentary on the Torah: With a new English Translation*, San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Goleman, D. (1997). *Emotionale Intelligenz*. München: Hanser.
- Höfer, A., Steiner K. (2004). *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Supervision: 1. Teil*. Werdenfels.
- Höfer, Albert (1993). *Gottes Wege mit den Menschen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerkbuch*. München: Don Bosco Verlag.

- Höfer, Albert (2003). *Spuren Gottes in meinem Leben*. München: Don Bosco Verlag.
- Jensen, E. (2005). *Teaching with the Brain in Mind*. Alexandria: ASCD.
- Juhant, Janez (2005). *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: LIT.
- Krašovec, J. (1999). *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Loder, E. James (1998). *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Papeška biblična komisija. (2000). *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- Rieman, F. (2003). *Grundformen der Angst: Eine tiefenpsychologische Studie*. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Rollins, Wayne G. (1999). *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Rupnik, Marko I. (2000). "Brate iščem". Koper: Ognjišče.
- Showers, J. C. (2000). Self-Organisation in Emotional Contexts. V: Joseph P. Forges, *Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition*, Cambridge: University Press.
- Vaughan, Frances; Wittine, Bryan; Walsh, Roger (1996). Transpersonal Psychology and the Religious Person. V: Shafranske P. Edward (ur.). *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (str. 483-509). Washington, DC: American Psychology Association.
- Walton, H. John (2001). *The NIV Application Commentary: From biblical text ... to contemporary life*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Williams, Linda VerLee (1986). *Teaching for the Two-Sided Mind: A Guide to Right Brain/Left Brain Education*. New York: Simon & Schuster.

1. Določena neprilagodljivost in sposobnost "plavanja proti toku" je značilna za domala vse velike in pomembne osebnosti. Velikokrat se to vznemirljivo ravnanje kaže že v otroških letih (Loder 1998, 129).
2. Osvobodjena prešuštnica je pravzaprav že sad izzvanih sprememb, saj farizeji svojih anankastičnih naklepov niso izpeljali.