

Stanko Gerjolj

ŽIVETI, DELATI, LJUBITI



1 Pedagoška in psihološka interpretacija odnosov
v bibličnih družinah Prve Mojzesove knjige

ODNOSI ODREŠUJEJO

Sposobnosti »živeti, delati in ljubiti« so elementarno povezane z odnosi. Brez sposobnosti življenja odnosov ne moremo opravljati pravih nobenih človeških dejavnosti. Tudi o človeku ne moremo razmišljati brez raziskovanja odnosov. Svetopisemski podobi človeka in Boga se lahko približujemo le po doživljanju odnosov (Papeška biblična komisija 2024, 18).

Odnosi so po eni strani najdragocenejša, po drugi strani pa tudi najbolj tvegana človekova sposobnost. Odnosi rojevajo, če pa jih rušimo in zanemarjamo, ogrožajo in celo ubijajo. Čim močnejši in intenzivnejši so, tem večjo moč imajo – tako za posredovanje življenja kot za njegovo ogrožanje. Ta »boj med dobrim in zlom« poteka vso človeško zgodovino, pa tudi večino življenja vsakega posameznega človeka (Bauer 2007, 28–31).

Potem ko je bilo rušenje odnosov usodno za Adamovo in Evino življenje v raju, sta brata Kajn in Abel šla še korak dlje. Rušenje odnosov se ni končalo pri izgonu iz raja, marveč se je nadaljevalo v umor. V Svetem pismu, zlasti v Prvi Mojzesovi knjigi, je opisanih več konfliktov med otroki, posebej med brati, čeprav se navadno ne končajo tako tragično kot med Kajnom in Abelom. Po svoji ostrini nas Sveto pismo tako že na začetku senzibilizira do usodnosti družinskih napetosti (Friedman 2001, 27). Družino nam v dokaj kruti, a preprosti in konkretni obliki predstavi kot kraj »rojevanja in ubijanja«. Družinski odnosi so nadpovprečno intenzivni, zato so

sposobni roditi, po drugi strani pa tudi »smrtno« prizadenejo in je njihova zloraba usodnejša od zunajdružinskih vezi.

Z vidika psihologije odnosov pripoved o Kajnu in Abelu ni tako črno-bela, kot nas nagovarja neposredno biblično branje. Dejstva sicer ostanejo nespremenjena in nobena psihologija ne more relativizirati, še manj opravičiti Kajnovega uboja. Knjiga modrosti nas pouči, da je prav po »nevoščljivosti« prišla smrt na svet,¹⁵ še prej pa poudari, da je Bog ustvaril človeka z namenom, da živi, in ne, da bi ga smrt »pokopala«.¹⁶ Čeravno tudi pri psihološki interpretaciji Abel zastopa pozitivno stran človekovega življenja, poglobljanje v pripoved naredi Kajново reakcijo razumljivejšo, saj je v določenih kontekstih – ne v fizični, marveč prvenstveno v psihični obliki – dokaj pogosta.

Brata sta imela vsak svoj poklic. Kajn je bil poljedelec, Abel pa pastir.¹⁷ Kot poljedelec je najprej Kajn prišel na idejo, da se z darom zahvali Bogu. Morda je prav Kajnova daritev spodbudila k darovanju mlajšega brata Abela, ki je želel starejšega brata »prehiteti« in postati boljši od njega (Cohen 1995, 46). To mu je tudi uspelo, saj je Bog bolj vesel Abelove daritve, ki daruje *od prvencev svoje drobnice in njihove tolšče*, Kajn pa je daroval le *daritev od sadov zemlje* (1 Mz 4,3-4). Ni izključena možnost, da je Abel izkoristil Kajново pobudo, ga v kakovosti prehitel ter s tem izzval k nevoščljivosti in sovraštvu.¹⁸ Kljub temu Sveto pismo dovolj zgovorno »namigne«, da Bog vidi v srce, ko izjavlja, da se je Gospod *ozrl na Abela in njegovo*

¹⁵ *Smrt je stopila v svet po hudičevi nevoščljivosti, izkusijo pa jo tisti, ki sodijo v njegov delež.* (Mdr 2,24)

¹⁶ *Toda Bog je ustvaril človeka za nepropadljivost in ga naredil kot podobo lastne izjemnosti.* (Mdr 2,23)

¹⁷ Pripoved nas spominja na življenjsko zgodbo o bratih Ezavu in Jakobu. Tam je bil sicer starejši brat lovec, mlajši Jakob pa se je zadrževal doma, kar spominja na poljedelstvo, delno na pastirja. Morda bi se tudi njun konflikt »rešil« z ubojem, če ne bi mati priskrbela Jakobu varne prihodnosti.

¹⁸ Res bi tudi Kajn lahko daroval »od prvencev svojih pridelkov«, a bi pri tej hipotezi celotna pripoved dobila drugačno kompozicijo ter bi odpirala bistveno drugačna življenjska vprašanja.

daritev, na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl (1 Mz 4,4b-5). Tu se Kajn ne more skriti.¹⁹

Kajn ne prenese poraza in ob sebi ne more trpeti brata, ki bi bil boljši od njega. Abel, ki tudi etimološko v odnosu do Kajna predstavlja nežnejšo obliko bivanja (Hartley 2000, 79), v celotni pripovedi ne spregovori niti besede. Zlo ne more trpeti ob sebi dobrega, pa najsi bo slednje navzoče v še tako nežni in nenasilni obliki, zato ga ubije, misleč, da bo s tem problem rešen. A ni, marveč se dodatno zaplete. Podobno kot Adama v vesti tudi Kajna najde Bog. Če se Kajn za nekaj časa zapre pred interpersonalno komunikacijo, se ne more zapreti pred intrapersonalno komunikacijo, ne more ubežati pred seboj in pred Bogom.²⁰ Prav v tej notranji komunikaciji z Bogom prepozna, da je uspel brata ubiti le fizično, medtem ko je duhovno celo močnejše navzoč kot pred smrtjo. Še več, Kajn vse bolj prepozna Abela v sebi in ga v nekaterih potezah celo posnema. Če si dovolimo nekaj ironije, lahko ugotovimo, da ga je posnemal že z dejanjem uboja, saj je storil isto, kar je Abel napravil z živalmi (Cohen 1998, 42), s to razliko, da Kajn brata ne daruje Bogu, marveč ga skrije. Bog ga kljub temu najde in sprejme kot »daritev«.

Ker namreč sliši Abelovo bolečino, Bog poišče še Kajna in ga »prisili«, da sprejme njegovo vlogo ter integrira Abelovo dimenzijo življenja v oblikovanje lastne prihodnosti. Odslej kot pastir »blodi po svetu« in se skriva pred sovražniki (1 Mz 4,12-14) ter tako vse bolj sam postaja Abel, ki se boji Kajna v sebi. Glede na svojo prihodnost je pravzaprav ubil Kajna in ne Abela, saj po uboju zapusti posestvo in postane pastir; Kajn torej preneha biti Kajn in postane Abel ter

¹⁹ Kajn je v nekem smislu začetnik sodobnih ekonomsko-propagandnih programov, saj je prvi predstavnik tržnega gospodarstva, ki je posvetil embalaži več pozornosti kot vsebini. Že njega je ta marketinška prevara, pri kateri je »napihnil vrednost delnic«, drago stala, saj ga je občutek prevare zasledoval vse življenje.

²⁰ Zanimivo, da ima Kajn podobne izgovore, ko ga Bog nagovarja, kot jih je imel Adam. Z retoričnim vprašanjem »Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9) namreč sporoča, da je Bog poklican, da skrbi za svoje »otroke«, in se čudi njegovemu »vtikanju« v zasebno življenje (Cohen 1995, 54).

svoj dotedanji »jaz« empatično spreminja v »ti«. Tako se Kajn iz ošabnega in arogantnega egoista spreminja v ponižnega in ranljivega človeka, ki priznava svoj greh ter otroško vdano prosi odpuščanja in Božje pomoči: *Kajn je rekel Gospodu: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi«* (1 Mz 4,13).

Kajново priznanje greha, ki empatično oživi v sebi Abela, je zaščitno znamenje, ki mu omogoča preživetje: *»/K/dor koli ubije Kajna, bo sedemkrat maščevan.« In Gospod je dal Kajnu znamenje, da ga nihče, ki bi ga našel, ne bi ubil* (1 Mz 4,15b). S tem ko je sposoben stopiti v odnos najprej z Bogom, potem pa tudi z bratom v sebi, postane sposoben preživeti. Še več, vstop v odnos z Bogom ga vabi k ponovni osebnostni rasti. Božja kazen namreč ni smrt, marveč pokora (Krašovec 1999, 75), po kateri Bog človeka spreminja in vzgaja.

Drama med »dobrim in zlom« se dogaja v vsakem človeku, kajti vsakdo ima svojo pozitivno, pa tudi negativno stran, ki jo simbolizirata Abel in Kajn (Cohen 1995, 41). Ti dve strani prepoznavamo v različnih oblikah in odtenkih, ki običajno vedno povzročajo določene napetosti in dinamiko odnosov. Tako v sebi prepoznavamo sončne in senčne oziroma svetle in temne strani življenja, božanske in animalične razsežnosti itd. (Thompson 2024, 30). Tovrstna dinamika nas izziva k intrapersonalni oziroma navznoter usmerjeni komunikaciji, ki je v bibličnem kontekstu prav tako odrešilna, če je prežeta z religiozno dimenzijo, ki preprečuje suicidno zapiranje vase. Bog se namreč v vsaki iskreni in pristni komunikaciji usmili grešnika in postane njegov zagovornik (Cohen 1995, 60–61).

Tudi iz pripovedi o vesoljnem potopu je razvidno, kako pomembni so odnosi za življenje, saj se iz vsesplošne stiske in katastrofe rešijo le bitja, ki so sposobna odnosov. Ko namreč Bog v anonimni masi skuša stopiti v odnos in dialog s človekom, le Noe zazna njegov »dih« ter ga začuti v »vetriču vesti« in se odzove. Bog ga namreč prepozna kot človeka, ki je sposoben odgovorne immanentne in transcendentne oziroma religiozne komunikacije: *Noe je bil pravičen mož, popoln sredi svojega rodu. Noe je hodil z Bogom* (1 Mz 6,9). Tako ga Bog

povabi na potovanje s seboj ter napravi za princip oziroma za »pot«, ki vodi v življenje.²¹ V znamenito Noetovo barko so namreč povabljeni bitja v parih, »samec in samica«, kar ponazarja sposobnost komunikacije v smislu oblikovanja trajnih in rodovitnih odnosov (1 Mz 6,14–7,10). Bitja, sposobna medsebojne komunikacije, se rešujejo iz stisk po poti »Noetove« komunikacije z Bogom, torej po poti religiozne dimenzije življenja. Človek, ki vodi postopek osvobajanja in reševanja, je senzibilno in bitno povezan z Bogom in sprejema vlogo »komunikatorja«, ki sporoča Božje načrte.

Sveto pismo za Noetovo barko uporablja isti izraz »tebah« kot za košaro, v katero je bil položen Mojzes v reki Nil in simbolizira materino naročje.²² Glede na različnost konteksta v podobnosti prepoznamo poudarek, da je Bog rešitelj življenja tako v Noetovem kot v Mojzesovem primeru. Bog namreč po Noetu skorajda ponovno ustvari življenje, vsaj kar zadeva komunikacijo. Noetova rešitev v mnogih potezah povzema poročili o stvarjenju sveta in človeka, saj mu Bog daje podobna naročila kot Adamu. Tudi Noetu izroča svet v roke in ga blagoslavlja za rodovito prihodnost (Cohen 1998, 164). Tako Bog svet osvobodi vsakovrstnih ekstremizmov in mu povrne prvotno stvariteljsko harmonijo, ki je nujno potrebna za življenje (Walton 2001, 335). Ekstremizmi pa ogrožajo komunikacijo in odnose, brezobzirno žrejo sadove drevesa življenja ter proizvajajo »spoznanja«, ki ogrožajo življenje.

Bog jemlje Noetovo sodelovanje resno in prvič v zgodovini človeštva sklene zavezo z njim ter mu v potrdilno znamenje svoje obljube izroči mavrico, simbol trajne in zaupne komunikacije. »Tu nastopi sprememba, da se zemlja, ki je bila doslej predmet prekletstva, spremeni v predmet obljube in blagoslova« (Sveto pismo 2024, 70). Kljub zavezi in znamenju pa človek vedno znova izgublja občutek za trajne

²¹ V vestnem izpolnjevanju natančnih Božjih navodil prepoznamo Noeta kot do konca predanega Božjega sodelavca, ki je notranje tako motiviran, da se Božja naročila neposredno prelivajo v skrb in delo za življenje.

²² Ta izraz je uporabljen v Svetem pismu le v teh dveh primerih (Hartley 2000, 102).

in odgovorne odnose ter za iskreno in pristno komunikacijo, kar ogroža njegovo preživetje. Človek v najrazličnejših kontekstih povzroča krize in se mora kljub jasnim in zgovornim Božjim znamenjem vedno »skoraj znova« učiti in usposablja za oblikovanje odnosov, ki vodijo v življenje. Tako navidezno brez pravih razlogov in potreb po novem Noetovem začetku spet zaide v »babilonsko« povzdigovanje svojega ega, kar nujno vodi v sebično razbijanje skupnosti, iskanje Božje pomoči in priložnosti za nov začetek (1 Mz 11,1-9).

V naslednjih poglavjih bomo še naprej ugotavljali, kako dramatično se znajo zapletati človeški odnosi ter kako pomembna in odrešujoča je sposobnost komuniciranja z Bogom, zlasti v zahtevnih trenutkih življenja. Čeprav Sveto pismo ni »terapevtski priročnik«, bomo pogosto odkrili ali celo doživeli njegovo ozdravljajočo razsežnost in po njem začutili bližino Boga, ki ozdravlja in celo obuja (Rollins 1999, 179). Ta knjiga še zdaleč ne skrbi le za »zdravje duš«, marveč je namenjena »duševnemu zdravju«, ki zajema celega človeka (Funke 1993, 44). Za to pa je potrebno odprto in pozitivno branje in meditiranje.

V odnosu do terapije je Sveto pismo za človeka nekaj podobnega kot ljubezen: ne pusti se izkoriščati. Prav gotovo Božja beseda terpira, a šele takrat, ko iskreno verujemo in neizkoriščevalsko komuniciramo z Bogom. Če bomo Boga izsiljevali, bomo razočarani in bolni. V iskreni in pristni komunikaciji pa nas Bog obdaruje z vsakovrstnimi darovi, tudi z zdravjem.²³ V kontekstu z zdravo religioznostjo tako mnoge terapevtske metode uspešno vključujejo tudi Sveto pismo.²⁴ Sodobni teologija in psihologija oziroma terapija sta sposobni presegati medsebojno »sovrastvo« in izključevanje, hkrati pa ob medsebojnem upoštevanju in celo sodelovanju vršiti vsaka svoje poslanstvo za dobro človeka (Funke 1993, 182). Božja beseda

²³ Tu ne mislim na preverljivo stanje, marveč na občutek in spoznanje, da sem sposoben živeti, v mnogih primerih tudi z boleznijo.

²⁴ Molitev in dopisovanje s svetopisemskimi liki ter mnoge druge oblike komunikacije z njimi, ki jih uporabljata zlasti geštalterapija in biblioterapija, delujejo terapevtsko na človeka (Sperry, Gibling 1996, 526–528).

nas uči, da človek za zdravo življenje ne potrebuje teorij, marveč dobre odnose, za kar pa si na njej lasten način prizadeva tudi terapija.

Na teh straneh bomo srečali družine in življenjske zgodbe, ki so zelo podobne našim družinam in življenjskim zgodbam. Srečali bomo na primer Abrahamovo družino, ki nam odpira vprašanja življenja v družini z enim otrokom, poleg tega nam odstira pogled v vlogo in problematiko tako imenovanih nepopolnih družin in zunajzakonskih otrok. V družini njegovega sina Izaka bomo odkrivali izzive, ki nam jih posreduje življenje v družini z dvema otrokoma. Družina Izakovega sina Jakoba postavlja vprašanja, ki so aktualna v velikih družinah.

Glede na dejstvo, da je zlasti Prva Mojzesova knjiga napisana v obliki rodovnikov (Hartley 2000, 2–3), v njej najdemo obilo edukativnih izzivov, ki se navezujejo na primere prenašanja vzorcev ravnanja iz generacije v generacijo, kjer sodobna psihologija pogosto najde pritiske kompulzivnega ponavljanja (Poljak Lukek 2017, 12). Čeprav Sveto pismo ne beži pred zahtevnimi vprašanji in pripovedi ne olepšuje ter tako nikomur ne prizanaša, človeka ne pušča »praznega« in brez odgovora. Vsaka od omenjenih 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. Iz interpretiranih besedil moremo sklepati, da bi pred izzivi marsikatera generacija kleknila, če ne bi tako živo gojila in živela odnosa z Bogom. Bog je tisti, ki nas nagovarja in vabi v spravo in ponovne začetke, včasih po vesti, drugič po dogodkih, zelo pogosto po partnerjih in otrocih. Bog nam daje pogum za tveganje in moč tako za prenašanje kot reševanje življenjskih problemov. Sveto pismo nas konkretno in prepričljivo spodbuja, da vera ne »utesnjuje«, marveč odpira nove možnosti ter sprošča naše delovanje in vedri pogled v prihodnost. Tudi mnoge smeri sodobne psihologije vero – vsaj v najširšem pomenu besede – pozitivno vrednotijo. »Z gotovostjo je dokazano, da se ljudje, ki verujejo v nekaj »večjega« od sebe, bolje

spoprijemajo z življenjskimi napetostmi kakor tisti, ki ne« (Law Nolte, Harris, 2000, 144). Vera spodbuja k bolj holističnemu in poglobljenemu pogledu na življenje, podobno kot umetnost oziroma kultura, ki motivira k iskanju odgovorov in rešitev tudi takrat, ko je »razum« svoje argumente že izčrpal (Fincham 2014, 345). Podobno kot kulturne tudi religiozne razsežnosti življenja ne aktiviramo le takrat, ko iščemo izhod iz stisk ali kriz, marveč jo živimo in izražamo kot konstitutivni element naše duhovnosti, ki benevolentno usmerja in osmišlja življenje (Gostečnik 2000, 360).

Abraham, ki ga kristjani, Judje in muslimani sprejemamo za »očeta vernih« (Görg 1993, 174), predstavlja izhodiščno osebnost, ko govorimo o družinski edukativni interpretaciji starozaveznih svetopisemskih pripovedi. V tako imenovanem Abrahamovem rodovniku, ki v obliki svetopisemske predstavitve družinskih dram sega vse do egiptovskega Jožefa, odkrivamo prepletene in tesne družinske odnose. Taki odnosi so po eni strani izredno osrečujoči, po drugi pa lahko tudi bremenijo. V breme se spremenijo zlasti takrat, ko otroci odraščajo in se začnejo ločevati od staršev. Bog obljublja blagoslov prav tistim otrokom, ki si upajo pravočasno ločiti se od staršev in se postaviti na »svoje noge«.

Skladno z blagoslovom tako v Abrahamovi osebni zgodovini kot v celotnem rodovniku prepoznavamo temeljne poteze in stopnje osebnostne rasti, odraščanja in dozorevanja.

ABRAHAMOVI IN IZAKOVI ŽIVLJENJSKI IZZIVI

Sveto pismo predstavi Abrahama v prvi vrsti kot vzor vere (Powell, Self 2007, 44), v moči katere je sposoben preseči interese časa in prostora, pa najsi bodo Božje zahteve še tako težke in nerazumljive (Vodičar, Stala 2018, 421). Hkrati pa oriše Abrahama in Saro tudi v njunih napakah in stranpoteh, kot svarilo poznejšim rodovom in znamenje Božje odrešitjske dejavnosti temu navkljub. Bog, ki je stvarnik človeške narave in njenih zakonitosti, je tudi Odrešenik človeka v njegovih zablodah.

Pedagoška in psihološka interpretacija vstopa skozi ta ranljiva mesta in vidi v bibličnih dramah stik z življenjskimi situacijami, ki so imanentne mnogim generacijam, družinam in posameznikom. Osebe, predmeti, dogodki in kraji ji služijo kot simboli dogajanja v človeški duši v različnih situacijah in odnosih.

Simbolna interpretacija je zahtevna in večplastna, zlasti pa ni vedno preverljiva, saj je neredko prežeta z intuicijo. Odprtost veri tudi na tej ravni ostaja pomemben dejavnik branja in meditiranja svetopisemskih besedil, saj psihološka interpretacija ne želi zamegliti temeljnega svetopisemskega sporočila o Božjem odrešitjskem delovanju. Po eni strani psihološka in pedagoška spoznanja sodobnemu človeku približajo Sveto pismo in ga aktualizirajo, po drugi strani pa poglobljanje vanj tudi na psihološkem in pedagoškem področju podarja dragocena odkritja. Včasih smo kar presenečeni, kako so nekatere dinamike bibličnih družin blizu povsem sodobnim družinskim težavam in izzivom (Pryor 2014, 51–52).