

Razprave na temo

Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov¹

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2, 231—243

UDK: 27-538-47

Besedilo prejeto: 05/2016; sprejeto: 07/2016

Stanko Gerjolj

»Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzesove pashe in Abrahamove daritve

Povzetek: V Stari zavezi najdemo veliko žrtvovanja iz religioznega nagiba. Tudi žrtvovanje ljudi, zlasti otrok, je pogosto omenjeno. Drugače od takratnega okolja svetopisemski Bog žrtvovanja ljudi ne odobrava, s tem pa vzpostavlja bolj senzibilne standarde religioznega in družbenega življenja. Še korak dalje v tej smeri naredi Nova zaveza, ki zaradi Kristusove daritve na križu ne predvideva več nobenih potreb po kakršnemkoli žrtvovanju. A tudi v starozaveznih »odobrenih« zgledih žrtvovanja lahko prepoznamo globlji, ne le teološki, marveč tudi antropološki pomen. V tovrstnih opisih se razodevajo bogata simbolika in dinamike, ki nas privedejo do globokih edukativnih spoznanj. Tako na primer v Mojzesovi pashalni daritvi zasledimo povsem sodobne korake razreševanja konfliktov in prečiščevanja odnosov v družini ali kaki drugi skupnosti. Abrahamova daritev pa ponazarja dinamiko medgeneracijskih odnosov v času mladostniškega odraščanja otrok, ki jo Sveto pismo vidi kot uspešno le v predani veri in ob intenzivni komunikaciji z Bogom.

Gljučne besede: vzgoja, vera, jagnje, žrtvovanje, družina, skupnost

Abstract: »I desire mercy, not sacrifice« (Mt 12:7): Educational View of Sacrifice Based on the Examples of the Pascha of Moses and Sacrifice by Abraham

The Old Testament contains much sacrifice for religious motives. Human sacrifice, including sacrifice of children, is often mentioned as well. In contrast to the practice of the surrounding nations the Biblical God does not approve of human sacrifice; He thus establishes more sensible standards of religious and social life. The New Testament goes a step further: the sacrifice of Christ on the Cross abolishes

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269).

the need for any kind of sacrifice. However, the »approved« examples of sacrifice in the Old Testament have not only deeper theological but also anthropological meaning; they reveal rich symbolism and dynamics that lead us to profound educational findings. The Paschal sacrifice of Moses, for example, traces entirely modern steps of conflict resolution and normalization of relationships in the family or another kind of community. The sacrifice of Abraham represents the dynamic of intergenerational relationships during adolescence of children, which according to the Bible is successful only through devoted faith and intensive communication with God.

Key words: education, faith, lamb, sacrifice, family, community

1. Uvod

Prvi namig na »žrtev« srečamo v Svetem pismu neposredno po poročilu o izvirnem grehu, ko Bog opremi Adama in Evo z obleko iz kož (1 Mz 3,21); to pomeni, da je za varnost človeka moralo nekaj »umreti«. S to »žrtvijo« Bog pokaže človeku, da tudi po grehu ostaja njegovo ljubljeno bitje in mu ni vseeno, kaj se z njim dogaja.

Od tod dalje je Sveto pismo prepredeno z grozodejstvi, tudi z žrtvami in z žrtvovanjem. Bog nagovarja konkretnega človeka, ki vedno živi v nekem zgodovinskem kontekstu. Tako ni nič nenavadnega, da je božje sporočilo vpeto v konkretne dogodke in okoliščine, ki so v svojem kontekstu pogosto grobi in »krvavi«. V ta okolja so postavljena tudi poročila in pripovedi o različnih oblikah žrtvovanja (Stiebert 2013, 91). Tako v Stari zavezi najdemo najmanj 79 primerov različnih oblik žrtvovanja. Najmanj 36 primerov zadeva žrtvovanja živali in najmanj 21 žrtvovanja ljudi. Velja pa izpostaviti, da večina poročil govori o žrtvovanjih »tujim bogovom« in jih Sveto pismo povezuje z malikovanjem. Še zlasti velja to takrat, ko govorimo o žrtvovanju ljudi. Tega Stara zaveza ne odobrava, prav nasprotno; takšna dejanja celotno Sveto pismo strogo zavrača – razen takrat, ko kdo izrazi pripravljenost na žrtvovanje svojega lastnega življenja iz ljubezni do Boga in do soljudi (Telushkin 1997, 38).² S tem se Sveto pismo odmakne od v tistih okoljih neredko uporabljanih praks žrtvovanja ljudi in izpostavi bistveno drugačen pogled na življenje (Telushkin 1997, 38): že v Stari zavezi je za Boga sprejemljivo le še žrtvovanje živali (Willmes 2009, 41–42).

Logika žrtvovanja v Svetem pismu sledi novozavezni dimenziji: Bog »žrtvuje« svojega Sina za odrešenje ljudi. Po tej logiki je razumljivo, da v Novi zavezi postane vsako drugo žrtvovanje v starozaveznem smislu nepomembno in nepotrebno. Edini žrtvovanji živali v Novi zavezi zadevata »dve grlici in dva golobčka« (Lk 2,24) in pashalno jagnje (Mr 14,12; Lk 22,7). Predvsem pri žrtvovanju pashalnega jagnjeta pa že v Mojzesovem starozaveznem poročilu prepoznamo svojevrstni edukativni pomen.

² Izjemo najdemo le v Knjigi sodnikov, ko oče žrtvuje svojo hčerko (Sod 11,29–40), a iz pripovedi razberemo, da je to očetova nepremišljena zaobljuba in ne klasično religiozno žrtvovanje (Römer 2013, 58, 62).

2. Pashalno žrtvovanje jagnjeta

Beseda pasha je povezana s hebrejskim glagolom *pésah*, ki pomeni preskočiti in prizanesti (Sveto pismo 1997, opomba k 2 Mz 12,11). V pashalno žrtvovanem jagnjetu lahko prepoznamo Boga, ki odjemlje grehe tako, da jih »preskoči« in človeku prizanese, se pravi – odpusti. Opis celotnega obreda opravljanja pashalne daritve pa nas uči, kako lahko tudi danes z odpuščanjem rešujemo probleme in spore ter se ponovno povežemo z Bogom in med seboj.

Pashalna žrtev je torej v službi oblikovanja trajnega občestva oziroma trajnih odnosov v vsaki skupnosti, ki je prežeta z zmožnostjo odpuščanja. Ta proces poteka na teološki in na antropološki ravni. Ta »božja« zmožnost odpuščanja nas usposablja, da prečiščujemo odnose in tako presegamo ujetost v svoje lastne omejenosti in »začenjamo znova«. Pot v »šālôm«, ki ponazarja hrepenenje slehernega človeka po obljubljeni deželi,³ je torej možna le na podlagi redne pashе. V tem kontekstu je razumljivo, da so jo Izraelci obhajali že v sužnosti in s tem anticipirali občutke prihoda v obljubljeno deželo, ki pomeni tudi prihod v božjo bližino (Rozman 1992, 60). V stiski človek in skupnost namreč močno potrebujeta prečiščene odnose, saj moremo le tako upati na novo »celost« v teološkem in v antropološkem smislu, ki vzdržuje hrepenenje po svobodi in miru ter prijateljstvu z Bogom in med ljudmi (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 447). Nedvomno v tem starozaveznem hrepenenju prepoznamo primerljivo pashalno prečiščevanje odnosov pri obhajanju Jezusove zadnje večerje, ki jo – prav tako anticipacijsko – obhajamo v velikonočni vigiliji, ko se spominjamo »srečne krivde«, ki jo je Jezus sprejel nase in nam omogočil, da se že v naprej veselimo življenja z Vstalim.

Pashalno jagnje je – kljub hrepenenju po odrešenem življenju – združeno predvsem z doživljanjem stiske. Po eni strani stiska ljudi med seboj poveže, po drugi strani pa se v težkih okoliščinah marsikdaj pokažejo tendence različnih interesov, ki skupnost hromijo in ji jemljejo življenjske moči. Zato je pomembno, da ima skupnost v stiski voditelja, ki ima jasno vizijo, hkrati pa je osebnostno stabilen in se zaveda svojega poslanstva. Mojzes je v življenju preživel in premagal dovolj stisk in je zlasti ob srečanju z Bogom v podobi gorečega grma začutil moč poslanstva. Če se opremo na ugotovitve V. Frankla, da v stiskah človek osebnostno raste (2014, 60), poslanstvo pa ga krepi za prenašanje trpljenja in bolečin (52), ugotovimo, da ima Mojzes dovolj kompetenc za vodenje pashalnega obreda.

Z vidika vzgoje za oblikovanje trajnih odnosov daje pripoved resda preproste, a pomembne izzive za iskanje temeljnih usmeritev na področju sodobne edukacije. Če v pripovedi, na primer, pojem »jagnje« nadomestimo s pojmom »konflikt«, lahko tudi »greh«, ob tem pa mislimo na konkretno težavo, ki nas boli in jo želimo rešiti, bomo doumeli, kaj pomeni: graditi skupnost, ki je tako povezana, da je zmožna preživeti in premagati tudi stiske v življenju.

³ Hebrejska beseda »šālôm« prvotno pomeni »biti cel, nepoškodovan, zdrav, urejen, srečen« in izvira iz hrepenenja razdvojenega človeka po novi celosti. Živeti v miru pomeni, biti na poti k miru in na tej poti premagovati ovire, ki rušijo harmonijo odnosov – do Boga, do drugega in do sebe (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 446–447).

Prvo zanimivost odkrijemo že v načinu začetne komunikacije. V stiskah se obrne na Boga navadno le Mojzes. Tedaj že na začetku Bog nagovori Mojzesa in Arona, svojo komunikacijo pa takoj nato razširi na celotno skupnost (2 Mz 12,1–2). Takoj namreč, ko preide na konkretno navajanje pravil za opravljanje pashalne daritve, Bog zamenja slog in se obrne na celotno ljudstvo, to pa pomeni, da so z vidika božje komunikacije vsi postali člani ene božje družine (Janzen 1997, 82). Bog tako prvič v svetopisemski zgodovini celotno ljudstvo nagovori kot skupnost; to smemo razumeti kot »spočetje« izraelske narodne identitete. Najbrž Bog s tem metodološkim pristopom Mojzesa, ki se za izhod iz Egipta počuti najodgovornejšega, in prav tako njegovega brata in sodelavca Arona že na začetku spomni, da je projekt osvobajanja in potovanja v svobodo uresničljiv le v obliki timskega dela.

Pri posredovanju navodil Bog že uvodoma kar dvakrat izpostavi »prvi mesec«, ki pomeni nov začetek (2 Mz 12,2). Obhajanje pashe in nekvašenega kruha, vključno s pripravo na praznovanje, po božjem mnenju tako močno zaznamuje življenje, da se z njim začne novo obdobje. Bog ne pravi, naj se pasha obhaja v prvem mesecu, marveč izrecno poudari, naj mesec, v katerem se obhaja pasha, postane prvi mesec v letu. Odločilno je torej dejanje in ne čas dejanja. Dogodek, ki po dolgotrajni in monotoni sužnosti obuja upanje, pomeni nov začetek in omogoči »novo štetje« (Janzen 1997, 81). Bog po dogodkih in dejanjih spreminja čas in mu daje globlji pomen.

Takoj po didaktičnem prehodu v množinsko obliko in po uvodni naslovitvi na vse ljudstvo Bog v skladu s subsidiarno podelitvijo odgovornosti ponovno komunicira le z Mojzesom in z Aronom.⁴ S tem ju postavi za »vodstveni tim« in ju pokliče v službo prečiščevanja odnosov. Žrtveno jagnje pa postane *felix culpa*, ki v procesu prepoznavanja in priznavanja greha in v obujanju zmožnosti odpuščanja spreminja človeka in utrjuje skupnost v obnavljajočih se odnosih. V skladu z najavljeno katarzo božje naročilo Mojzesu in Aronu v smiselno in aktualizacijsko transformirani obliki lahko razumemo takole: deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po en »konflikt« za očetno hišo, po en »konflikt« za hišo (2 Mz 12,3).

S psihološko-pedagoškega vidika je zgovorno tudi časovno določilo. Ne prvi, marveč »deseti« dan naj si vsak priskrbi po eno jagnje oziroma po en »konflikt«. V tej časovni premaknitvi se skriva potreba po neki določeni distanci do bolečega konfliktnega dogodka, da se povzročitelji lahko umirijo, poiščejo vzroke zanj in dejanje bolj celovito reflektirajo (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81).

Drugi poudarek zadeva identifikacijo greha, saj izpostavlja eno jagnje oziroma »en konflikt«. Vpletanje drugih konfliktov namreč hitro vodi v izražanje medsebojnih očitkov in obtoževanj, ki otežujejo katarzo (Caissy 1994, 142). Nato pa se Bog ponovno obrne na skupnost, na »očetno hišo«. Tu zasledimo sugestijo, da ne govorimo le o individualnem priznanju greha, marveč o resničnem stopanju v proces, ki spreminja skupnost. Vsak z odnosi povezan greh je namreč stvar skupnosti in le skupnost ga lahko uspešno razreši.

⁴ Govorita vsej Izraelovi skupnosti in recita: »Deseti dan tega meseca naj si vsak priskrbi po eno jagnje za očetno hišo, po eno jagnje za hišo.« (2 Mz 12,3) Slovenščina pozna dvojino, zato ta didaktična sprememba v božji komunikaciji izstopa še bolj kakor v drugih jezikih.

Družine in druge skupnosti se marsikdaj soočajo z grešnimi izzivi in težavami, ki jim same niso kos. Za takšne primere Sveto pismo priporoča, naj se družina ne zapira vase, temveč naj si poišče sorodno in dovolj močno drugo družino ali skupnost, ki je pripravljena priskočiti na pomoč (2 Mz 12,4). S tem se družine v težavah odpirajo in med seboj komunicirajo, to pa celotnemu procesu daje novo, socialno dimenzijo (Janzen 1997, 82), v krščanski tradiciji seveda predvsem eklezialno karitativno razsežnost. Čeprav – na primer – mašni vzklik »Glejte, Jagnje božje, ki odjemlje grehe sveta«, postavlja v vlogo jagnjeta Kristusa, v povezavi z Mojzesovo pashalno žrtvijo te besede lahko začutimo kot vabilo k eklezialni in h karitativni participaciji pri reševanju konfliktov in k razbremenjevanju posledic grehov tudi takrat, ko vanje nismo neposredno vključeni. Kot Kristusove sodelavce nas s tem vzklikom liturgija kliče, naj se prepoznamo kot »hiše«, ki se upamo ljudem v grešni stiski tako približati, da v nas začutijo »število duš«, pripravljenih priskočiti na pomoč pri »prebavi jagnjeta«, čeprav z njim niso neposredno povezane in ga niso same zagrešile. Šele zmožnost za sprejemanje posledic »tujih« grehov in sodelovanje pri reševanju težav, ki formalno niso niti moje niti naše, oblikujeta odgovorne in vsestransko močne osebnosti (Cloud in Townsend 2001, 314).

Svojevrsten solidarnostni vidik pri predelavi konfliktov zaznamo tudi v priporočilu, naj vsak dobi toliko, kolikor more pojesti (2 Mz 12,4): s tem je presežena ponostavljena »matematična« logika pravičnosti. Vsekakor pa je pomembno, da konflikti ne zastarajo, kajti starih »jagnjet« ne moremo »prebaviti« (v. 5).

Za emocionalno predelovanje z napetostmi prežetega konflikta Bog že prvemu procesu identifikacije nameni deset dni. Ko smo ga identificirali, pa nam pripoved ponovno podarja svojevrsten štiridnevni »moratorij« (v. 6). Sveto pismo očitno predvideva, da nas identifikacija konflikta za takojšnje reševanje preveč povleče v emocionalno podoživljanje in potrebujemo nekaj časa za pridobitev ustrezne distance. V tem času smo povabljeni, da uvidimo svojo lastno vlogo pri »grehu« in iščemo poti k rešitvi na osebni ravni. Sveto pismo namreč izrecno poudari, naj »jagnje« zakoljemo oziroma kot skupnost začnemo reševati konflikt šele četrty dan proti večeru. Po ustreznem delu »na sebi« je človek namreč boljše pripravljen na ustvarjalno sodelovanje pri oblikovanju vizij, ki po priznanem grehu lahko skupnost dodatno poveže.

Res je, da skupnost, ki priznava konflikte in grehe – še zlasti če se za pomoč obrne na koga zunaj sebe –, razodene svoje hibe in tudi navzven pokaže ranljivost in nepopolnost. Res je tudi, da v Svetem pismu od izvirnega greha dalje ne najdemo popolnih skupnosti, za reševanje z grehi povzročenih tegob pa so očitno potrebne žrtve. Zato je razumljiv nasvet, da se po grehu niti kot posamezniki niti kot skupnost ne zapiramo vase, marveč v svojem okolju odkrito priznajmo težave, s katerimi se soočamo in ukvarjamo. Kri žrtvovanega jagnjeta, s katero pomažemo »podboja in naddurje hiš« (v. 7), je namreč vidno znamenje, da imamo težave, a jih tudi rešujemo. To znamenje – vsaj v kolikor toliko zdravem okolju – vabi k solidarnosti in pripravljenosti za pomoč. Tam namreč, kjer srečamo »pomazane podboje«, se življenje ohranja in krepi, »čisti podboji« pa okolju sugerirajo, da se sku-

pnost zapira, in tam se življenje izgublja (v. 12–13). Ranljivost tako postane znamenje božje zaveze (Janzen 1997, 82), ki omogoča preživetje in zagotavlja priložnosti za nove začetke in za nove odnose.

Nekateri v tej božji pedagogiki vidijo prve zametke psihoterapije (Höfer 1997, 37–38). Vsekakor sta to obred in proces, ki zdravita odnose. Glede na dejstvo, da smo ljudje še vedno tudi »mesojedci«, pa si – še zlasti ob v sodobnem času utečeni masovni proizvodnji mesnih jedi – težko predstavljamo, da bi kako drugo jagnje darovalo svoje življenje bolj smiselno od tistega, ki je v obrednem dejanju žrtvovano tako, da rešuje konflikte in obnavlja odnose. Jagnje je v tem smislu v biblični in v krščanski tradiciji močan simbol. Ni pa seveda izključeno, da »jagnjeta konfliktov in grehov koljemo« tudi ob vegetarijanski ali veganski prehrani.

3. Abrahamova »žrtev«

Abraham, ki pri Mamrejevih hrastih zakolje »mlado in lepo tele« in z njimi pogosti tri može (1 Mz 18,7–8), ne opravi kakega religioznega obrednega žrtvovanja. Lahko pa v tem dejanju zaslutimo podobne želje po urejanju odnosov kakor pri Mojzesovi pashalni daritvi. Ni izključeno, da se je takrat, ko je »stal pri njih in so jedli« (v. 8), odprl in obiskovalcem razodel svoje težave. Ne nazadnje nas k temu navaja reakcija njegove žene, ki se je nasmehnila obljubi, da bosta dobila sina (v. 12). Zagotovo je ta dogodek spremenil njun medsebojni odnos, ki je kmalu postal rodoviten.

Z Izakovim rojstvom Abraham še zdaleč ni rešen vseh težav, najbrž tudi grešnih nagnjenj ne. Najprej ga kmalu po Izakovem rojstvu žena »prisili«, da odslovi svojega nezakonskega sina Izmaela in njegovo mamo Hagaro (1 Mz 21,9–14). Ko pa Izak preide v obdobje mladostniškega odraščanja, ga Bog postavi pred težko preizkušnjo, v kateri zahteva, da »žrtvuje« svojega ljubljenega sina.

Abraham doživlja Izakovo odraščanje očitno tako dramatično, da ima občutek, kakor bi mu ga Bog kradel in ga želel »uničiti«. Dejansko pa je to preizkus njegove vere, ki bo omogočila preživetje tako očetu kakor sinu, saj razplet pripovedi pokaže, da Bog že od začetka nima namena prisiliti Abrahama, da uresniči žrtvovanje (Avsenik Nabergoj 2015, 561). Dramatika pripovedi namreč nakaže željo Boga, da Izak odraste in postane samostojen. Zato ga mora »iztrgati« iz očetovih (in materinih) rok, očeta oziroma mater pa »prisiliti«, da svojega otroka zaupa Bogu bolj kakor svoji lastni skrbi. V tem smislu pripoved tematizira poleg odnosa med Bogom in človekom tudi vprašanje zakonskih in medgeneracijskih odnosov (Kalimi 2009, 86). S svojo dramatikoj pa sporoča, da na polju odnosov ključne rešitve presejajo zakonitosti človeške logike in da se do njih lahko dokopljemo le na podlagi čuteče empatične medosebne komunikacije, ki gradi na veri in na zaupanju v Boga.

Domnevamo lahko, da se je Abraham na svojega sina močno navezal. Boji se, da bi ga izgubil. S posesivnim odnosom ustvarja dodatne konflikte in napetosti, zato ga Bog preizkuša in pošilja v svojevrstno katarzo. Božja pedagogika očitno

predpostavlja, da je človek na področju osvobajanja od posesivnosti učljiv le, če to »boli«.

Bog se torej odloči za preverjeno, izkustveno metodo poučevanja in Abrahamu z uporabo bolečine pove, da Izak ni njegov, marveč božji otrok, ki ima tako v božjem načrtu kakor v smislu človeškega dostojanstva pravico do samostojnega življenja in do svojih lastnih vizij. V čudoviti pripovedi z naslovom »Abraham daruje Izaka« (1 Mz 22,1–14) so namreč vsebovani vsi ključni psihološki vidiki in koraki mladostniškega odraščanja, od socializacije v svet odraslih do »trganja« medgeneracijskih družinskih spon, ki so prvi pogoj za proces individualizacije in oblikovanja odraslih, samostojnih in suverenih medosebnih odnosov. Njena edukativna moč pa je pravzaprav v religiozni dimenziji pripovedi, saj Abraham sproti prečiščuje svojo vest in rešuje temeljne dileme v neposredni komunikaciji z Bogom. Molitve in pogovor z Bogom ga resda ne obvarujeta konfliktov in bolečine, a ga usmerjata in opogumljata pri prenašanju in reševanju zahtevnih življenjskih dilem.

Otroci svojim staršem »morajo« sporočiti, da odraščajo in želijo postati samostojni. Starši pa svojim otrokom prav tako »morajo« povedati, da jih imajo radi in jih ne želijo spustiti v svet nepripravljenih in nevzgojenih. Pripoved o Abrahamu in Izaku ponazarja na fizični, na psihični in na religiozni ravni, kako težko in zahtevno delo je ločevanje in odraščanje za obe generaciji, za starše in za otroke.

Zgovorna je že začetna formulacija pripovedi. Z besedami »po teh dogodkih« nas namreč Sveto pismo očitno uvede v nekaj novega (Römer 2013, 52). Hkrati pa že v napovedi zaslutimo dramatičnost nadaljevanja (Hartley 2000, 206), ki je značilna za dinamiko mladostniškega odraščanja.⁵

Druga zanimivost: Sveto pismo že na začetku naznani, da je to preizkušnja. S tem pove bralcu pravzaprav več, kakor je vedel Abraham (Römer 2013, 52). Sveto pismo tako morda skuša bralca razbremeniti in mu vnaprej naznani srečen konec. Kljub temu pa poudarjena dramatika božjo preizkušnjo tako približa, da se kaj hitro spremeni v opis dejanskih in povsem realnih situacij. Bog se namreč s človekom ne igra, zares ga preizkuša in vzgaja. Zato Abrahama kot »očeta vere« postavi v povsem realne in skrajno dramatične okoliščine. Abraham namreč ni le božji učenec, marveč tudi naš učitelj, ki nas nagovarja ne zgolj na kognitivni, marveč na izrazito emocionalno-izkustveni ravni (Walton 2001, 514). Tudi sodobni starši vnaprej vedo, da jih bodo odraščajoči otroci postavljali na zahtevne preizkušnje. A če se bodo izmikali zahtevnosti mladostniških izzivanj in se izgovarjali, da so to »le za preizkušnje«, se bodo te »preizkušnje« sprevrgle v nerazrešljive zaplete in povzročile nepopravljive posledice. V trenutku namreč, ko mladostnik zasluči, da starši njegovo »izzivanje« dojemajo ne kot obliko izražanja dejanskih problemov in stisk, marveč kot »igrivo merjenje moči«, se bo začel oddaljevati in zapirati vase ter siliti v težave s trajnimi posledicami.

Ko je torej – verjetno po nepredvidljivih in neprijetnih mladostniških reakcijah – Bog poklical Abrahama, mu je ta brez pomislekov odgovoril: »Tukaj sem.« (1 Mz

⁵ Ob daritvi je imel Izak okoli dvajset, Abraham pa nekaj nad sto let. Kljub možni simboliki obstaja prepričanje, da je bil Izak takrat že krepak mladenič, Abraham pa precej v letih (Hartley 2000, 209, 211).

22,1) S tem se je dal Bogu povsem na voljo (Cohen 1995, 81–82) ter Izaku in Bogu sporočil svojo temeljno držo, da ju namreč ne glede na težo preizkušnje ne bo zapustil. Prav hrepenenje po odgovoru »tukaj sem, brez pogojev«, je ključni razlog za mladostniško izzivanje. Z njim le testirajo, koliko resnice je v starševskem izražanju brezpogojne ljubezni. Želijo se prepričati, da so sprejeti in ljubljeni tudi takrat, ko niso takšni, kakor bi si starši želeli.

Potem ko je Abraham izrekel svoj »Zgôdi se«, se začne njuna skupna kalvarija odraščanja. Izak mu s svojim pubertetniškim ravnanjem vse bolj nazorno sporoča, da odrašča in želi postati samostojen. Abraham do njegovega »nenormalnega« vedenja ne more ostati ravnodušen in čuti vse več dilem in notranjih bolečin. Celotno situacijo doživlja kot božje naročilo: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal.« (1 Mz 22,2)⁶

To božje naročilo je za Abrahama strahotno zahtevno, dramatično in emocionalno. Poleg antropološke ravni je zahtevno tudi z vidika Abrahamove vere, saj mu Bog »uničuje« obljubljeni potomstvo (Klosinski 2007, 192). Najmanj, s čimer se mora Abraham sprijazniti, je spoznanje, da Bog lahko svojo obljubo tudi umakne.

Najprej mu Bog pove, da ne govori o kateremkoli otroku, marveč o njegovem sinu (»vzemi svojega sina«).⁷ Nato ga spomni, da imata s Saro samo enega otroka (»svojega edinca«), ki ga oba vidita tudi v vlogi prvorojenstva in s tem kot nekoga, ki jima v življenju največ pomeni (Levenson 1993, 12). Toda Bog še dalje stopnjuje napetost in očetu priključuje v zavest vso ljubezen in veselje, ki ju je imel s svojim otrokom (»ki ga ljubiš«). Končno izgovori še otrokovo ime (»Izaka«), ki v emocionalnem smislu ontološko povzema vse, za kar Abraham živi.⁸

Zanimivo, da Abraham ne postavlja Bogu nobenih vprašanj in pri njem ne išče nikakršnih argumentov in utemeljitev, marveč vanj tako močno veruje, da mu brezpogojno zaupa (Krašovec 1999, 107). Njegovo notranjo pripravljenost na učečo se komunikacijo z Bogom zaznamo tudi v dejstvu, da se takoj odzove na božje povabilo (1 Mz 22,3). Marsikdaj namreč Bog v podobnih okoliščinah človeka pokliče dvakrat, Abraham pa se brez zadržkov in z izrazito pozitivnim odgovorom odzove na prvi klic (Hartley 2000, 206).

Sledi tridnevno potovanje na goro, kamor očeta in sina spremljata dva hlapca. To potovanje lahko primerjamo z mladostnikovo socializacijo v svet odraslih. V

⁶ »Morija« bolj kakor konkretno deželo ali goro označuje naravo prostora; to je mesto, kjer se stikata materialno in duhovno, zemeljsko in nebeško (Powell in Self 2007, 61–62).

⁷ V sorazmerno kratki pripovedi Sveto pismo nenavadno pogosto in brez identifikacijskih potreb uporabi izraza »sin« in »oče«, to pa kaže na izpostavljeno emocionalno razsežnost dogajanja (Friedman 2001, 74). Izakove spremembe Abrahama nemara tako iztirijo, da mora sebi in okolici nenehno dopovedovati, kdo je oče in kdo sin, bodisi iz strahu pred izgubo vloge in identitete bodisi kot izraz moči in želje po obvladovanju Izaka.

⁸ Govorimo o dramah, ki jih doživljajo mnogi starši v strahu, da kdo od njihovih otrok ne zaide v kake tvegane okoliščine. Tako – po Abrahamu – Bog tudi danes vzgaja starše, ne zato, ker bi jim privoščil bolečine in trpljenje, marveč zato, da storijo vse, kar je v njihovih močeh, da otroke vzgojijo za zdravo samostojno življenje.

skladu z dinamiko odraščanja zlasti za očeta ta pot najbrž ni bila preprosta, saj mladostnik v takšni odprti komunikaciji rad navrže kako izzivalno vprašanje, ki je prezahtevno in preveč osebno za obdelavo v javnosti (Corey 1995, 23). Zato se Abraham odloči, da nadaljuje potovanje le še s sinom, ob tem pa računa na pogovor na štiri oči. Čeprav je Abraham še vedno prepričan, da Bog zahteva od njega žrtvovanje Izaka, izrazi upanje, da se oba vrmeta z gore (1 Mz 22,5). To je najgloblja religiozna drža, ki veruje in upa tudi takrat, ko za to ne najde oprijemljivih razlogov (Powell in Self 2007, 131–132). Njegovo »upanje proti upanju« nosi globoka vera, da se sodelovanje z Bogom preprosto »mora« dobro končati in da bo Bog kljub kontradiktorni zahtevi našel rešitev, ki je v službi življenja (Wiersbe 1991, 109–110).

Abraham svojega sina aktivno vključi v pripravo žrtvovanja, pri katerem je predvidena žrtev Izak sam (Hartley 2000, 208). Naloži mu drva, on pa skrbi za ogenj in nož (1 Mz 22,6). Ta razdelitev bremen je v pedagoškem kontekstu povsem razumljiva. V drveh namreč moremo prepoznati vprašanja, ki bremenijo sina; ogenj in nož pa simbolizirata skrbi in bolečine očeta, ki spremlja svojega odraščajočega sina in se boji, da bi se sin izmuznil njegovim rokam, najbrž pa tudi vizijam in načrtom.

Ena ključnih karakteristik dobrih vzgojiteljev je sposobnost poslušanja. V tem smislu je Abraham dober vzgojitelj, saj zna počakati, da Izak začne komunikacijo na štiri oči. Ob tem pa mu kljub kontradiktorni in v tistem trenutku nerazumljivi božji zahtevi zagotovi svoj »fiat« (v. 7a).

Ko Izak dobi očetovo temeljno zagotovilo brezpogojne ljubezni (Moyers 1996, 222), si upa zastaviti konkretnjša vprašanja: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« (1 Mz 22,7b) »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin« (1 Mz 22,8a), mu odgovori Abraham. Najbrž mu srce v tistem trenutku ni dovolilo izreči, da je Izak predviden za »žrtveno jagnje« (Höfer 1993, 121). Upošteva joč moč Abrahamove vere, pa je ta odgovor pravilen, saj trdno upa, da bo Bog našel rešitev, čeprav je sam še ne sluti.

Po tem nejasnem, a upanja polnem odgovoru potujeta dalje, najbrž v tišini (121). Pomembno je, da potujeta skupaj in da tudi na kraj prideta skupaj (1 Mz 22,8b–9a). Dvakratni poudarek na »skupaj« izraža intenzivnost njunega medsebojnega odnosa in neizrekljivo globino komunikacije (Hartley 2000, 208), vsaka dodatna beseda bi jo namreč porušila. Narušila pa bi tudi moč Abrahamove vere, ki ne temelji na razumevanju, marveč na predanem za-upanju.

Vrhunec psihološke dramatičnosti doseže pripoved v trenutku, ko Abraham sezida oltar, zveže svojega sina in dvigne nadenj nož (1 Mz 22,9b–10). Takrat oče svojega sina neposredno identificira z žrtvijo in Izak nima drugega izhoda, kakor da se v njej prepozna in jo sprejme (Hartley 2000, 205). To je trenutek, ko v kaki konfliktni situaciji oče s svojo avtoriteto sina (ali hčer) postavi v eksistencialno odvisnost in prisili v izpolnjevanje svojih zahtev ter ga tako poniža v otroško držo, ki jo je sin že zdavnaj presegel.

Če se kaj takšnega zgodi le tu in tam, mladostniki tega ne jemljejo pretirano tragično, čeprav se v njih nakopičita jeza in agresivnost (Caissy 1994, 128). Če pa

to preide v utečeno ravnanje avtoritarnih in nerazumevajočih staršev, se bodo mladostniki vdali v vlogo žrtve in prenehali odraščati in se osamosvajati. V takšnih primerih otroci ostanejo otroci tudi še po tem, ko bi si starši želeli imeti ob sebi odrasle in samostojne sinove in hčere. Zato je božji klic, ki ga zasliši Abraham že med dejanjem in je tokrat močnejši od prvega (Cohen 1995, 83–84), saj ga Gospodov angel nagovori dvakrat, ključnega pomena.⁹

Morda je Abraham zaslišal božji glas v vesti, ko se je zavedel, da gre to izvajanje moči predaleč in bo sina »umoril«, če bo nadaljeval takšno ravnanje. Ni pa izključeno, da v »Gospodovem angelu« prepoznamo glas žene, ki spomni svojega moža, kam lahko takšna dejanja privedejo. Zavedati se namreč moramo, da so družinski konflikti in prepiri v času mladostniškega odraščanja sestavni del življenja in se jim ne moremo povsem izogniti (Obeleniené in Gabševičiené 2015, 81). Pomembnejše od izogibanja konfliktom je prizadevanje, da jih rešujemo v predanem zaupanju Bogu, ki spodbuja dostojanstveno in spoštljivo komunikacijo tudi na imanentni ravni. Predanost in zaupanje kot temeljni kategoriji vsakega ljubečega odnosa (Ortynecka 2015, 60) tako pridobita transcendentno razsežnost, ki starše razbremeni neredko s strahom prežete imanentne odgovornosti za odraščajočega mladostnika.

Ob glasu Gospodovega angela se torej Abraham zdrzne in si dopove, da Izak ni več otrok. Odločneje kakor v obdobju strahu ugotovi, da Bog ne želi žrtve. Bog ne zahteva nasilja (Weaver 2013, 104–105) in ne želi žrtvovanja ljudi, še najmanj otrok (Powell in Self 2007, 74). Želi pa, da se Abraham odreče posesivnosti in sinu dovoli odrasti. Pove mu, da Izak ni več njegov otrok, marveč je človek, ki bo prej ali slej postal samostojen in ne bo več uresničeval le pričakovanj in načrtov staršev. Abraham se zave, da bo sina uničil, če ga bo posesivno omejeval in »zvezoval« v otroško držo.¹⁰ V tem dramatičnem dogodku odraščata oba: Abraham kot oče in Izak kot sin. Oba tudi izkusita, kako je avtoriteto, ki je zlasti v povezavi z likom očeta namenjena rasti in množitvi,¹¹ mogoče izkoriščati in zlorabljati (Höfer 1997, 82–83).

Čeprav so videti na prvi pogled Abrahamova spoznanja razumljiva in njegove odločitve logične, bi bila glede na naravo in namen bibličnih besedil edukativno-psihološka interpretacija enostranska in preveč površinska, če bi ignorirali religiozno razsežnost te pripovedi. Brez nje Abraham namreč kljub »logiki« ne bi bil sposoben odločitev in dejanj, ki so reševala življenje. Trdna in predana vera mu daje ne le smiselna in odrešujoča spoznanja, marveč ga predvsem napolnjuje z upanjem ter motivira in opogumlja, da imajo tudi nepremagljive težave svoj smisel in jih je mogoče bodisi prenesti bodisi obvladati (Sečnik 2013, 122). Kljub ve-

⁹ Tedaj mu je zaklical Gospodov angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stôri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« (1 Mz 22,11–12)

¹⁰ V tem spoznanju nas utrjuje tudi reakcija dvanajstletnega Jezusa v templju. Tam ga Marija nagovori kot »otroka«, on pa ji vrne odgovor odraslega človeka (Lk 2,48–49).

¹¹ Latinska beseda »auctoritas« se izpeljuje od glagola »augere«, ki pomeni »spodbujati, večati, množiti (razmnoževati), zmagati« (Höfer 1997, 82).

liki stiski in negotovosti niti enkrat ne kritizira niti sina niti Boga. Njegova komunikacija je vseskozi pozitivna in prav predano zaupanje v veri, ki je močnejše od strahu (Cahill 1998, 86), odločilno vpliva tudi na reševanje konfliktov na imanentni ravni, to pa za sodobno katehezo in širšo vzgojo postaja vse bolj pomembno. »Prej človek ni potreboval vedno znova obnavljati zaveze z Bogom, saj je bila to bolj ali manj odločitev skupnosti. Danes se mora vedno znova odločati in se odpirati milosti, ki mu jo Bog daje. Pri tem ne more biti prepuščen sam sebi.« (Vodičar 2010, 556) Abraham, ki je na poti z Izakom, je pravzor za takšno rast v veri.

Takoj po spoznanju, da Bog ne želi žrtvovanja otroka, Abraham za svojim hrbtom odkrije »nadomestno žrtev« (1 Mz 22,13). V podobi ovna, ki se z rogovi zaplete v grmovje, lahko prepoznamo značilnosti mladostniških reakcij, ki z izzivanji »brusijo« svoj značaj in oblikujejo svoje lastne življenjske vizije. Grmovje pa mora to brušenje vzdržati in prenesti in s tem ponazarja vlogo staršev. Tako se pravzaprav vlogi zamenjata, saj ob takšnem brušenju starši postanejo žrtve. Čeprav je jasno, da starši postavljajo meje odraščajočim otrokom, so vendarle mladostniki tisti, ki »dozirajo« pritiske na starše in s tem usmerjajo komunikacijo in ji dajejo svojo dinamiko. Vloga dobrih staršev v obdobju mladostniškega odraščanja je namreč (tudi) v tem, da zagotovijo dovolj močan, a predvidljiv »upor«, ko otroci vedo, kakšen odgovor jih čaka, če bodo s svojimi pritiski pretiravali. Vsekakor pa ta naporna in boleča komunikacija starše privede do temeljnega (Abrahamovega) spoznanja, da namreč niso »lastniki« svojih otrok in da morajo »žrtvovati« načrte in pričakovanja, ki so jih morda polagali vanje (Firestone in Catlett 2009, 60).

Poleg tega, da si mladostniki ob doslednem odzivanju staršev »brusijo« svoj lastni značaj, s svojim izzivanjem preverjajo tudi njihovo vrednostno trdnost in osebnostno stabilnost (Caissy 1994, 76). Abrahamova uvidevna transformacija iz »storilca« v vlogo »žrtve« namreč nakazuje, da se Bog ne zadovolji s pobožnimi religioznimi izgovori, temveč »zahteva« celosten in eksistencialen odgovor v veri, ki je sad odrasle in zrele ter odgovorne imanentne (antropološke) in transcendentne (religiozne) komunikacije. V tem smislu je Abrahamova daritev preizkus njegove in naše odraslosti in zrelosti v veri in vzgoji (Cohen 1998, 90), ki transformirata starše in jim dovoljujeta »manjšanje«, da otroci lahko rastejo. Sposobnost transformacije tudi Abrahamu in njegovemu sinu Izaku omogoči, da se izpolni prvotno »upanje proti upanju« in se oba – kot odrasla človeka – vrneta k hlapčema (1 Mz 22,19).

4. Sklep

Ob hermenevtičnem branju svetopisemskih pripovedi, ki bralca po eni strani vključijo v dogajanje, po drugi strani pa mu dovolijo neko določeno časovno distanco, človek permanentno spoznava sebe in oblikuje svojo samopodobo.¹² V tem kon-

¹² Pri vzpostavljanju zavesti o samem sebi si pogosto lahko pomagamo prav s pripovedjo. »Preko pripovedovanja beseda jaz izstopi iz ujetosti v samega sebe, saj spregovori – in s tem se lahko izrazi, oblikuje samopodobo. Posameznik tako ne le izrazi sebe, ampak tudi izbira sebe. Dejanje – to je tudi

tekstu biblične pripovedi odstirajo globoka pedagoška vprašanja, v katerih tudi žrtvovanje vidimo v drugačni luči. Vse se dogaja iz božje ljubezni do človeka. Tako Mojzesovo jagnje ne umre zgolj iz potrebe po prehranjevanju, marveč dobi v obrednem žrtvovanju globlji smisel in pomen, saj daruje svoje življenje tudi in predvsem za »katarzo« medosebnih odnosov.

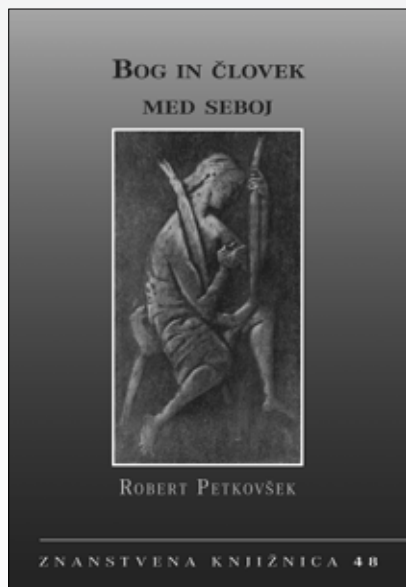
Še globlji pomen ima Abrahamova pripravljenost, žrtvovati sina. V dramatični dinamiki odraščanja ga pred dejanskim žrtvovanjem rešita vera in zaupanje v Boga, ki mu v zadnjem trenutku sporoči, da tega ne zahteva. Zahteva pa, da ga izpusti iz svojega objema in ga preda v božje roke. Le tako Izak lahko zaživi kot samostojen človek in si v nadaljnji komunikaciji z Bogom – in ne več toliko s svojim očetom Abrahamom – oblikuje svojo lastno prihodnost.

Za sodobne življenjske razmere sta zgovorni obe pripovedi. Mojzesova nas na slikovit način uvaja v prepotrebne dinamike sprotnega reševanja medosebnih zapletov in konfliktov, v katerem odprto priznavanje svojih lastnih hib in sposobnost odpuščanja postaneta temeljni razsežnosti trajnih odnosov in »zdravih« skupnosti. Kontradikcija uresničevanja božje odpuščajoče ljubezni je namreč v tem, da so »bolne« skupnosti bolj zdrave od tistih, ki se imajo za brezhibno zdrave. Abrahamova pripoved pa izpostavi vero kot tisti dar, ki razbremeni človeka morečih strahov in je elementarnega pomena za urejanje medgeneracijskih odnosov. Razsežnosti obeh pripovedi sta za sodobno vzgojo ključnega pomena, saj današnja družba na mnogih področjih propagira rešitve zunaj sebe in človeka odmika od potreb po srečanju s seboj in od potreb po svoji lastni transformaciji.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Primerjalna presoja svetopisemskih besedil o skušnjavi in preizkušnji in metoda intertekstualnost. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 3:559–568.
- Cahill, Thomas.** 1998. *The gifts of the Jews*. New York: Nan A. Talse.
- Caissy, A. Gail.** 1994. *Early Adolescence: Understanding the 10 to 15 Year Old*. New York-London: Plenum Press.
- Cloud, Henry, in John Townsend.** 2001. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cohen, J. Norman.** 1995. *Self, Struggle, and Change: Family Conflict Stories in Genesis and Their Healing Insights for Our Lives*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- . 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us Through the Stages of Life*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.
- Corey, A. Michael.** 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.
- Firestone, W. Robert, in Joyce Catlett.** 2009. *The Ethics of Interpersonal Relationships*. London: Karnac.
- Frankl, E. Viktor.** 2014. *Biti človek pomeni najti smisel*. Ljubljana: Novi svet.
- Friedman, E. Richard.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hartley, E. John.** 2000. *New International Biblical Commentary: Genesis*. Peabody: Hendrickson Publishers, Paternoster Press.
- Höfer, Albert.** 1993. *Gottes Wege mit den Men-*

- schen: Ein gestaltpädagogisches Bibelwerk-buch.* München: Don Bosco Verlag.
- . 1997. *Heile unsere Liebe: Ein gestaltpädagogisches Lese- und Arbeitsbuch.* München: Don Bosco Verlag.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Kalimi, Isaac.** 2009. Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 63–87. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Klosinski, Gunther.** 2007. Abrahams Infantizidversuch: Psychodynamische und interpretative Annäherung aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters. V: Bernhard Greiner, Bernd Janowski in Hermann Lichtenberger, ur. *Opfere deinen Sohn! Das »Isaak-Opfer« in Judentum, Christentum und Islam*, 185–195. Tübingen: Franke Verlag.
- Krašovec, Jože.** 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.* Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Levenson, D. Jon.** 1993. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity.* New Haven: Yale University Press.
- Moyers, Bill.** 1996. *Genesis: A living conversation.* New York: Doubleday.
- Obeleniené, Biruté, in Gintaré Gabševičiené.** 2015. Causes of Conflict in Marriage as Expressed by Moderators and Participants of the »Encounters of Married Couples« Programme. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 81–94. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Ortynecka, Alicija.** 2015. Contemporary Love and Pure Relation. V: Elzbieta Osewska in Jozef Stala, ur. *The Contemporary Family: Local and European Perspectives*, 57–80. Krakow: The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press.
- Powell, Larry, in William R. Self.** 2007. *Holy Murder: Abraham, Isaac, and the Rhetoric of Sacrifice.* Lanham: University Press of America.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, sex, and violence in the Old Testament.* New York: Paulist Press.
- Rozman, France.** 1992. *Svetopisemske osnove.* Ljubljana: DZS.
- Sečnik, Jože.** 2013. Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:121–132.
- Stiebert, Johanna.** 2013. *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible.* Oxford: University Press.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 1997. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Telushkin, Joseph.** 1997. *Biblical literacy.* New York: William Morrow.
- Vodičar, Janez.** 2010. Narativna kateheza. *Bogoslovni vestnik* 70, št. 4:553–563.
- Walton, H. John.** 2001. *The NIV Application Commentary: From biblical text ... to contemporary life.* Grand Rapids: Zondervan.
- Weaver, J. Denny.** 2013. *The Nonviolent God.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wiersbe, Warren.** 1991. *Be obedient.* Colorado Springs: Charlot Victor Publishing.
- Willmes, Rainer.** 2009. Die Prüfung Abrahams nach Gen 22,1–19. V: Helmut Hoving, Julia Knop in Thomas Böhm, ur. *Die Bindung Isaaks: Stimme, Schrift, Bild*, 39–59. Paderborn: Ferdinand Schöningh.



Robert Petkovšek

Bog in človek med seboj

V monografiji se prepleta tematika, ki povezuje različna področja. Znotraj konteksta filozofske antropologije ima posebno mesto človekova religiozna razsežnost, ki prek spraševanja o transcendenci odpira polje filozofije religije. Toda Bog, ki ga odkriva filozofija, je postavljen pred izziv razodetega Boga krščanske teologije. Avtor tako vzpostavi širok lok in odpre polje dialoga med filozofsko antropologijo, filozofijo religije in razodeto teologijo. Monografijo razdeli v tri dele: prva dva sestavljajo izvorni avtorjevi teksti, tretji del pa so avtorjevi prevodi besedil nekaterih mislecev, ki so relevantni za obravnavano tematiko.

Prvi del monografije z naslovom Bog in človek v okviru evangeljskega reda govori o novosti krščanskega sporočila, ki jo to sporočilo prinaša v razumevanje človeka in sveta. Drugi del, Bog in človek v okviru nadnaravnega reda, analizira religijo kot hrepenenje in strast po nedosegljivem Onkraj. Tretji del monografije obsega štiri prevedene tekste (Plotin, Hadot, Ratzinger in Habermas), ki so vsebinsko povezani z avtorjevimi razpravami.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016. 259 str. ISBN 978-961-6844-48-2. 17 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si