

Letnik 65 leto 2005

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Religija in nasilje

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of Editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-version)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in Chief	Anton Mlinar
E-pošta / E-mail	anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / Editorial Assistants	Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / Scientific Council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor / Editorial Board	Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Lektoriranje / Language-editing	Jože Kurinčič
Oblikovanje / Cover Design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer Typesetting	Družina d.o.o.
Tisk / Printed by	Formatisk d.o.o.
Založba / Publishing House	Družina d.o.o. Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Za založbo / Chief Publisher	Janez Gril
Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljata / Abstracts of this review are included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Revija je uvrščena v / The Quarterly Review is included in	Ulrich's Periodicals Directory
Letna naročnina / Annual subscription	6800 SIT, za tujino 41 EUR (Evropa), 53 USD (navadno), 61 USD (letalsko);
Transakcijski račun / Bank Account	IBAN SI56020140015204714 Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana SWIFT CODE: LJBAS12X

Letnik 65 leto 2005

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Razprave Articles

- 5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih
Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations
- 43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)
Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)
- 59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi
Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe
- 73 **Marjetka Raušl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi
Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians
- 95 **Angelo Lameri**, Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione
Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy
- 175 **Mojca Bertoncel**, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddalitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard
- 195 **Janez Vodičar**, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur
- 229 **Romualdas Dulsis**, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti
- 245 **Alenka Arko**, Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man with Gregory of Nissa
- 263 **Julka Nežič**, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Bloka Blocks

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora

Teološki simpozij 2005

On the Occasion of the 40th Anniversary of the End of Vatican II

Theological Symposium 2005

- 317 **Msgr. Alojz Uran**, Pozdravni nagovor
Allocution
- 319 **Silvester Fabijan**, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II
- 323 **Marjan Turnšek**, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History
- 345 **Anton Štrukelj**, Kdo je Cerkev?
Who is Church?
- 355 **Rafko Valenčič**, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes
- 369 **Janez Juhant**, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?
- 381 **Drago Karl Ocvirk**, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa

- 393 **Bogdan Dolenc**, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect
- 405 **Vinko Potočnik**, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«
- 415 **Marijan Peklaj**, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul
- 423 **Ivan Rojnik**, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?
- 429 **Peter Kvaternik**, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish
- 439 **Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society
- 453 **Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media
- 461 **Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies
- 471 **Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy
- 479 **Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II
- Religija in nasilje
Religion and Violence
- 509 **Mojca Bertoneclj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory
- 531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali prigradnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers
- 545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia
- 559 **Marijana Harcet**, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam
- 571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View
- 589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983
- 611 **Lah Avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo te meljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 157 **Terezija Snežna Večko**, Molitve, v katerih tožba preide v čiščenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Vabljen predavanje *Invited Paper*

- 277 **Drago K. Ocvirk**, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Poročila Reports

109 Anton Mlinar, *Pluralizem v Evropi?*, Letna konferenca *Societas ethica*

115 Bogdan Kolar, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi

121 Anton Mlinar, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene Reviews

127 Peter Kvaternik, Norbert Mette, *Katoliška pastoralna teologija, Praktična teologija nekoč i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

130 Peter Kvaternik, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwaben verlag, Ostfildern 2004, 128 str.

133 Bogdan Kolar, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

138 Rafko Valenčič, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi di famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

143 Anton Mlinar, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficence*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6.

147 Anton Mlinar, Kleespies Phillip M., *Life and death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6.

289 Stanislav Slatinek, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9.

292 Stanislav Slatinek, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Langer Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X.

295 Stanislav Slatinek, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1.

298 Ciril Sorč, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

301 Janez Vodičar, Robert Petkovšek, *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0.

308 Maksimilijan Matjaž, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7.

491 Avgustin Lah, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.

494 Avgustin Lah, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3.

497 Bogdan Kolar, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

499 Borut Košir, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zako nika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.

642 Drago K. Ocvirk, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.

646 Drago K. Ocvirk, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Pariz 1999, 297.

649 Drago K. Ocvirk, René Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.

652 Peter Kvaternik, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Letnik 65 leto 2005

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Razprave Articles

- 5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih
Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations
- 43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)
Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)
- 59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi
Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe
- 73 **Marjetka Rausl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi
Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians
- 95 **Angelo Lameri**, Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione
Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy
- 175 **Mojca Bertoncel**, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitve Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Reného Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard
- 195 **Janez Vodičar**, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur
- 229 **Romualdas Dulskis**, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti
- 245 **Alenka Arko**, Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man with Gregory of Nissa
- 263 **Julka Nežič**, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Bloka Blocks

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora

Teološki simpozij 2005

On the Occasion of the 40th Anniversary of the End of Vatican II

Theological Symposium 2005

- 317 **Msgr. Alojz Uran**, Pozdravni nagovor
Allocution
- 319 **Silvester Fabijan**, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II
- 323 **Marjan Turnšek**, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History
- 345 **Anton Štrukelj**, Kdo je Cerkev?
Who is Church?
- 355 **Rafko Valenčič**, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes
- 369 **Janez Juhant**, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?
- 381 **Drago Karl Ocvirk**, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa

- 393 **Bogdan Dolenc**, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect
- 405 **Vinko Potočnik**, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«
- 415 **Marijan Peklaj**, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul
- 423 **Ivan Rojnik**, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?
- 429 **Peter Kvaternik**, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish
- 439 **Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society
- 453 **Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media
- 461 **Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies
- 471 **Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy
- 479 **Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II
- Religija in nasilje
Religion and Violence
- 509 **Mojca Bertoneclj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory
- 531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali priložnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers
- 545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia
- 559 **Marijana Harcet**, Vpliv šerijskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam
- 571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View
- 589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983
- 611 **Lah Avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo te meljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 157 **Terezija Snežna Večko**, Molitve, v katerih tožba preide v čiščenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Vabljen predavanje *Invited Paper*

- 277 **Drago K. Ocvirk**, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Poročila Reports

109 **Anton Mlinar**, *Pluralizem v Evropi?*, Letna konferenca *Societas ethica*

115 **Bogdan Kolar**, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi

121 **Anton Mlinar**, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene Reviews

127 **Peter Kvaternik**, Norbert Mette, *Katoliška pastoralna teologija, Praktična teologija nekoč i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

130 **Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwaben verlag, Ostfildern 2004, 128 str.

133 **Bogdan Kolar**, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

138 **Rafko Valenčič**, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi di famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

143 **Anton Mlinar**, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficence*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6.

147 **Anton Mlinar**, Kleespies Phillip M., *Life and death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6.

289 **Stanislav Slatinek**, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9.

292 **Stanislav Slatinek**, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Langer Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X.

295 **Stanislav Slatinek**, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1.

298 **Ciril Sorč**, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

301 **Janez Vodičar**, Robert Petkovšek, *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'anlytique existentielle de Heidegger*, Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0.

308 **Maksimilijan Matjaž**, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7.

491 **Avguštin Lah**, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.

494 **Avguštin Lah**, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3.

497 **Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

499 **Borut Košir**, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zako nika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.

642 **Drago K. Ocvirk**, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.

646 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Pariz 1999, 297.

649 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cesar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.

652 **Peter Kvaternik**, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave Articles

Religija in nasilje
Religion and Violence

- 509 **Mojca Bertoneelj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory
- 531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali prigradnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvanajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers
- 545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia
- 559 **Marjana Harcet**, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam
- 571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View
- 589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983
- 611 **Lah avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Ocene Reviews

- 642 **Drago K. Ocvirk**, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.
- 646 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Pariz 1999, 297.
- 649 **Drago K. Ocvirk**, R. Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.
- 652 **Peter Kvaternik**, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

- pri inštitutu za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje
krščanstvo na TEOF UL;
naslov: Gor. vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka;
e-mail: mojca.bertoncel@volja.net
- naslov: Tržaška 51, 1000 Ljubljana;
e-mail: nadja.furlan@guest.arnes.si
- pri inštitutu za religiologijo na TEOF UL;
naslov: Klivlandska 25, 1000 Ljubljana;
e-mail: marjana.harcet@guest.arnes.si
- za cerkveno pravo na TEOF UL;
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net
- za pastoralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Stoženska 9, 1000 Ljubljana;
e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si
- za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor;
e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si
- za osnovno bogoslovje, živa verstva
in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana;
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si
- Mojca Bertoncel**
- Dr. Nadja Furlan**
- Mag. Marjana Harcet**
- Prof. dr. Borut Košir**
- Doc. dr. Peter Kvaternik**
- Doc. dr. Avgustin Lah**
- Prof. dr. Drago Ocvirk**

Mojca Bertoncel
Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19
in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije

Med zgodbe, v katerih je religija povezana z nasiljem, mnogi raziskovalci prištevajo tudi zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19). Ta razprava bo svetopisemsko besedilo 1 Mz 22,1-19 in judovsko izročilo o zvezanju Izaka soočila s teorijo Renéja Girarda. Videli bomo, da 1 Mz 22,1-19 ni mogoče označiti kot zgodbo, v kateri zmaga nasilje. Celo nasprotno: 1 Mz 22,1-19 predstavlja časovni mejnik, ki preneha s prakso žrtvovanja človeških žrtev in ki sporoča, da je Bog starozaveznega očaka Abrahama Bog, ki ljubi življenje.

1. Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu

Zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka je ena izmed najbolj znanih svetopisemskih zgodb. Judje jo vsaj od 3. stol. po Kr. poznajo pod izrazom *akeda*¹ ali »Izakovo zvezanje«. Čeprav je ta pripoved v Svetem pismu Stare

¹ Pojem *akeda*, ki se najprej pojavi v rabinskem izročilu, v 3.-4. stol. po Kr., pogosto označuje pravno-zadoščevalni pomen žrtvovanja Izaka. Glagol *ʾāqad*, iz katerega izvira beseda *akeda*, pomeni: trdno zvezati noge živali za žrtev. Starozavezna duhovniška besedila za postavljanje žrtve na oltar pogosto uporabljajo glagol *ʾārak* - postaviti, urediti, položiti (prim. 3 Mz 1,8.12; 6,5). Da bi se izognil dvojni rabi, je svetopisemski pisatelj v 1 Mz 22,9 za urejanje lesa na oltarju uporabil glagol *ʾārak*; za opis Abrahamovega polaganja Izaka na oltar pa glagol *ʾāqad*. Septuaginta hebrejsko besedilo prevaja: »καὶ συμποδίσας Ἰσαακ«. Ta pomen se pojavlja v targumih Onkelos in Psevdo Jonatan, pa tudi v Rašijevem komentarju, ki pravi, da zvezanje označuje skupaj zvezane roke in noge. Prim. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/1977, 1 Mz 22,9; *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 1 Mz 22,9; *The Hebrew&Aramaic Lexicon of the Old Testament II*, Brill-Leiden-New York- Köln 1995, 873; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995, 110-111; *Targum Onkelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), T&T Clark, Edinburgh 1988, 86; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), T&T Clark, Edinburgh 1992, 79; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, T&T Clark, Edinburgh 1980, 330; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 86, 211-212; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran literature*, v: *Biblica* 83 (2002), 211-212, 221; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silberman), Silberman Family Publishers, Jerusalem 1973, 95; E. Kessler, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 5, 29.

zaveze podana le enkrat, zastavlja številna literarno-kritična vprašanja.² Strokovnjaki soglašajo, da so vrstice 1-13 (ali 1-14) delo Elohist. Ob pogosti rabi poimenovanja Boga kot Elohim (v. 1, 3, 8, 9, 12) preseneča Abrahamovo poimenovanje kraja žrtvovanja v 1 Mz 22,14 kot *GOSPOD* (*Jahve*) vidi in ne *Bog* (*Elohim*) vidi. Vrstice 14-18 (ali 15-18) zato razlagalci pripisujejo redaktorju JE materiala oz. jahvističnemu interpolatorju. Po tej razlagi *Bog* zahteva človeško žrtev, *Gospod* pa jo prepreči.³ Z vprašanjem o virih je povezano tudi vprašanje datiranja odlomka, zato so glede na E vir čas njegovega nastanka najprej ocenili na 9. ali 8. stol. pr. Kr. Danes številni raziskovalci zaradi dvojnega poimenovanja Boga menijo, da je odlomek nastal šele v obdobju po izgnanstvu, v poznem 8. stol. ali 7. stol. pr. Kr.⁴ Poleg vprašanja o času in načinu nastanka zgodbe obstaja odprto tudi vprašanje o njenem pomenu. V nadaljevanju bomo zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka obravnavali na osnovi svetopisemskega besedila (1 Mz 22,1-19)⁵ in kasnejših različic zgodbe v judovskem izročilu.

Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama. Rekel mu je: »Abraham!« Odgovoril je: »Tukaj sem« (1 Mz 22,1).

Že prva vrstica svetopisemskega besedila bralcu zagotavlja, da Bog ni hotel, da bi Abraham res žrtvoval⁶ Izaka, ampak ga je hotel samo preizkusiti. 1 Mz 22,1 dogodek označi kot preizkušnjo Abrahamove vere.⁷ Ab-

² Po Noortu je treba 1 Mz 22,1-14,19 umestiti v središče širšega literarnega okvira. Prvi krog predstavlja komentar 1 Mz 22,15-18 o pripovedi 1 Mz 22,1-14,19; drugi krog tesen odnos med 1 Mz 22,1-19 in 1 Mz 21,9-21,22-34, ki pripoveduje o izgonu Izmaela in Hagare ter o zavezi z Abimelekom. Tretji, najširši krog obravnava odnos med 1 Mz 22,1-19 in 1 Mz 12. Po Noortu vrstice 15-18 razširjajo obljubo in Abrahamov krog povezujejo z izročilom očakov kot s celoto. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 3.

³ Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 99; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, Doubleday, New York 1992, 465. Če je za nekatere razlagalce zgodba o žrtvovanju Izaka lep primer Elohistove pripovedne umetnosti, pa Speiser meni, da je stil pripovedi 1 Mz 22,1-19 bolj podoben J kot E. Ker je bil odlomek kopiran pogosteje kot večina pripovedi, je po Speiserju možno, da je v nekaterih primerih pisatelj, ki ni imel nič skupnega z E, zapisal Elohim namesto Jahve. Prim. E. A. Speiser, *Genesis*, New York, Doubleday 1982, 165-166; L. Hicks, *Isaac*, v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* II, Abingdon, Nashville, 1991-1992, 729.

⁴ Po Noortu je možno, da je bilo Jahvejevo ime poudarjeno v teološko pomembnih frazah. Ime Jahve se v 1 Mz 22 najprej pojavi v vrsticah 11 in 14, ko je žrtvovanje zaustavljeno. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 14.

⁵ Prevod: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996 1 Mz 22,1-19.

⁶ Ker je žgalna daritev v 1 Mz 22,1-19 povezana z žrtvovanjem človeških žrtev, bodo v primeru prevodov ter v primerih, ko se zdi primernejši, namesto izrazov daritev (darovanje, darovati) uporabljeni izrazi žrtev (žrtvovanje, žrtvovati).

rahamov odgovor Bogu »*Tukaj sem*« označuje pripravljenost ubogati.⁸ Začetek zgodbe 1 Mz 22,1-19 kljub vnaprejšnji razlagi zastavlja vprašanje, kaj bo Abraham storil. Raba določnega člena, ki označuje Elohima, še poveča učinek preobrnjenega vrstnega reda in sporoča, da ne gre za običajni postopek, ampak da ima Bog v mislih nekaj zelo pomembnega. Po von Radu Bog Abrahama sprašuje, ali razume dar obljube kot čisti dar.⁹

Svetopisemski opis, ki pravi, da je bil pobudnik preizkušnje Bog, je za mnoge judovske razlagalce sporen. Zato so se pojavile številne razlage, ki pobudo za preizkušnjo pripisujejo Satanu, zavistnim angelom ali prepiru med Izmaelom in Izakom.

1. Številni razlagalci soglašajo, da je bil glavni krivec preizkušnje Satan. Nekateri rabini pravijo, da oznaka »*po teh dogodkih*« pomeni: po besedah Satana, ki je Abrahama obtožil, da kljub vsem zabavam, ki jih je priredil, ni niti enkrat daroval Bogu.¹⁰ Podobno Knjiga Jubilejev in kumranski fragment 4Q225¹¹ razlagajo, da je Bog preizkusil Abrahama zaradi obtožb Satana, ki se tu imenuje princ Mastema.¹²

Judovske legende navajajo še eno različico Satanovih obtožb, ki zadeva Abrahamovo gostoljubnost in pozornost do revežev. Ko je Abraham praznoval rojstvo Izaka z veliko gostijo, je šel tja tudi Satan v preobleki berača. Pri pogovoru z drugimi gosti je Abraham spregledal berača in to je bil za Satana odličen razlog, da ga je tožil pred Bogom.¹³

2. Po nekaterih razlagah naj bi bil vzrok preizkušnje prepir med Izakom in Izmaelom. Izmael se je namreč nekoč hvalil pred Izakom, da je

⁷ Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 327-328.

⁸ Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 97.

⁹ Prim. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, Yale University Press, New Haven, London 1993, 125-126; S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, Jewish Lights Publishing, Woodstock 1993, 47; E. A. Speiser, *Genesis*, 162-165; G. Von Rad, *Genesis*, SCM Press LTD, London 1972, 239.

¹⁰ Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 41-42; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 87; I. Singer, *Isaac*, URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

¹¹ Prim. F. G. Martinez, *The Sacrifice of Isaac in 4Q225*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 45, 47.

¹³ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews I*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998, 271-273; A. S. Rappaport, *Ancient Israel. Myths and Legends*, Bonanza Books, New York 1987, 281-283. Nekatera judovska besedila trdijo, da so bili za preizkušnjo krivi angeli, ki so bili ljubosumni na posebni odnos človeške vrste z Bogom. Namen teh razlag je odstraniti sumničenja, da je pobudnik preizkušnje Bog. Prim. Pseudo-Philo, *Biblical Antiquities* 32,2:→ URL = »<http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517>« 8. 8. 2005; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 286; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 39, 41.

bil obrezan šele pri trinajstih letih, kar mu je povzročilo veliko več bolečin kot Izaku, ki je bil obrezan osmi dan po rojstvu. Izak je na njegov očitek odgovoril, naj se ne baha, saj bi bil on pripravljen darovati svoje življenje v žgalno daritev, če bi Bog to ukazal.¹⁴

Targum Pseudo Jonatan prepričuje glede obreze poveže s prepirom, kateri izmed obeh bratov je bolj primeren, da bi bil Abrahamov dedič. Izmael se je pri tem skliceval na svoje prvorojenstvo, Izak pa na dejstvo, da je sin Abrahamove žene, medtem ko je Izmael sin služabnice. Tudi judovske legende navajajo, da je Izmael vztrajal, da bi moral on dobiti dvojni delež dediščine po Abrahamovi smrti, Izak pa le en delež.¹⁵

Noort meni, da je treba 1 Mz 22,1-19 povezati z izgonom Hagare in Izmaela (prim. 1 Mz 21,9-21). Obe pripovedi sta povezani tako s formalnimi vezmi kot vsebinsko. Smrt, ki grozi v puščavi, je lahko povezati s smrtjo, ki grozi na oltarju. Predmet je sin, ki nosi obljubo. Obe situaciji smrtni nevarnosti spodbudi Elohim (prim. 1 Mz 21,12; 22,1-2). V zadnjem trenutku glas angela reši žrtev (prim. 1 Mz 21,17; 22,11). V obeh primerih se rešitev zaključí z obljubo potomstva (prim. 1 Mz 21,18; 22,18).

Hamilton povezavo med izgonom Hagare in Izmaela ter Abrahamovim žrtvovanjem Izaka postavlja v bolj kritičen okvir. Ali je Abraham, ki je poslal Hagaro in Izmaela proč na Sarino povelje, kaj drugačen od Abrahama, ki vihti nož na Božji ukaz? Ali Saro, ki se znebi Izmaela, zamenja Bog, ki se znebi Izaka? Ali lahko Bog zaščiti oba, Izmaela in Izaka?¹⁶

Pomislike nad Abrahamovim ravnanjem v 1 Mz 21,9-21 so imeli že rabini, ki trdijo, da Abraham ne bi izgnal svojega sina Izmaela, če bi bil res pravičen. Akeda je tako preizkušnja ne le Abrahamove vdanosti Bogu, ampak tudi njegove sposobnosti premagati zlo. Abraham odloži breme svoje krivde in odkrije Boga usmiljenja in odpuščenja.¹⁷

Pa je rekel: »**Vzemi sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Moríja! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!**« (1 Mz 22,2).

¹⁴ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 273-274; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; I. Singer, *Isaac*, URL = » www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

¹⁵ Prim. Targum Pseudo-Jonathan: *Genesis* (prev. M. Maher), 78; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 43; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 263-264.

¹⁶ Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 5-6; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 99-100. Podobno mnenje izražata I. Fisher in L. A. Berman, ki zgodbo umeščata v okvir rivalskih odnosov med bratoma in njunima materama. Prim. H. Zorgdrager, *The Sacrifice of Abraham as a (Temporary) Resolution of a Descent Conflict? A Gender-motivated Reading of Gen 22*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 187-189, 194; L. A. Berman, *The Akedah*, 43-44.

¹⁷ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 82-84.

Božjemu ukazu »vzemi« sledi členek –nā, običajno prevajan kot »prosim« ali »rotim te.« Členek je uporabljen le v izjemnih situacijah, ko Bog prosi posameznika, naj naredi nekaj, kar presega zdravo pamet.¹⁸ Intenzivnost še povečajo trije neposredni predmeti imperativa: »... *sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka...* (1Mz 22,2)«. ¹⁹

Vsi poskusi razložiti ime in identiteto kraja žrtvovanja so negotovi. Strokovnjaki so izraz mōrîyâ povezovali z *mor'ehyâ*, *viden od Yah(veja)*, ali z *mar'ehyâ*, *videnje Yah(veja)*, v obeh primerih gre za povezavo z *rā'ā*, videti.²⁰ Septuaginta ga imenuje »εις την γην την υψηλήν«, Vulgata »*in terram Visionis*«. ²¹ Jožef Flavij pod vplivom 2 Kron 3,1 Morijo povezuje s Salomonovim templjem v Jeruzalemu. Tudi Knjiga Jubilejev jo imenuje *visoka dežela* in opisuje Abrahama kot tistega, ki se približuje Božji gori. Ta je identificirana izključno z goro Sion.²² Targuma Onkelos in Psevdo Jonatan Morijo prevajata kot *dežela čaščenja* in jo povezujeta s tempeljskim kultom.²³ Tudi prevladujoče judovsko in krščansko izročilo postavlja prizor na tempeljsko goro v Jeruzalem. Toda izpričanost imena je tako pozna in nezanesljiva, da zastavlja vprašanje, ali kronistova raba v 2 Kron 3,1 sloni na tradicionalni razlagi tega odlomka ali jo je uvedel sam.²⁴

¹⁸ Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 97, 101; W. J. van Bakkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 87-88; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

¹⁹ Raši Božjo prošnjo razlaga kot: »Rotim te, ostani mi zvest v tej preizkušnji, da ljudje ne bodo rekli, da prejšnje preizkušnje niso bile resnične.« Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 101; L. A. Berman, *The Aqedah*, 14, 49; W. J. van Bakkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 88; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 126-132.

²⁰ Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 5.

²¹ Prim. *Septuaginta*, 1 Mz 22,2; *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem*, 4. izdaja, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, 1 Mz 22,2.

²² Prim. *The Works of Flavius Josephus. The Antiquities of the Jews* (prev. W. Whiston), Henry T. Coates, Philadelphia 1961, Chapter XIII; *Jub. 18,2.13*, URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« (8. 8. 2005); J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216.

²³ Prim. *The Targum Onkelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), 86-87; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

²⁴ Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 102-103; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 174; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 328; G. Von Rad, *Genesis*, 240; E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 17-18; *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1968, ods. 73.

Intenzivnost božje preizkušnje je še nadalje prikazana z dejstvom, da Bog Abrahamu ukaže, naj Izaka daruje v žgalno daritev (*ʿōlā*).²⁵ Številni razlagalci 1 Mz 22,1-19 ne izključujejo možnosti, da je bilo žrtvovanje otrok del Jahvejevega kulta.²⁶ Kljub temu se mnogi sprašujejo, ali je bilo Abrahamu ukazano, naj daruje Izaka v žgalno daritev ali *kot* žgalno daritev. Nekateri menijo, da Abrahamu ni bilo nikoli ukazano, naj Izaka žrtvuje. Drugi vztrajajo, da je Bog ukazal, naj Abraham Izaka prinese na vrh gore in ga položi na oltar *kot* žgalno daritev.²⁷

Abraham je vstal zgodaj zjutraj, osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca in sina Izaka. Nacepil je drv za žgalno daritev, potem pa je vstal in odšel proti kraju, o katerem mu je govoril Bog. Tretji dan je povzdignil oči in od daleč zagledal kraj. Rekel je hlapcema: »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da pomoliva. Potem se vrneva k vama« (1 Mz 22,3-5).

Verzov 1 Mz 22,4-5 v dobi pred cerkvenimi očeti in rabini niso obravnavali. Ne navaja ju Psevdo Filon, niti apokrifna niti psevdopigrafska besedila. Celo Jožef Flavij izpušča del v. 4. Dejstvo, da se je Abraham na odhod pričel pripravljati zgodaj zjutraj, priča o Abrahamovi vnetosti, da bi izvršil Božji ukaz. Nekatere razlage trdijo, da je Abraham prejel ukaz ponoči, v sanjah. Po Rašiju je Bog zavlačeval z izvedbo žrtvovanja, da ne bi mogel kdo trditi, da je bil Abraham pri izvrševanju ukaza zmeden.²⁸

²⁵ *ʿōlā* je bila prvotno edina pravna žrtev. Žrtvovali so jo na oltarju na prostem, v korist posameznika ali skupnosti. Najzgodnejši viri zato ne omenjajo tipov žrtev *ḥattā't* in *ʿašām*, ki sta imeli funkcijo očiščevanja svetišča. Pravna funkcija *ʿōlā* je izrecno določena v predpisu v 3 Mz 1,4, pa tudi v nekaterih obredih in neduhovniških virih. Za žrtev tipa *ʿōlā* so bile določene živali moškega spola. Poznejši levitski obred (3 Mz 1) je žgalno daritev določil kot edini dar, ki je moral biti popolnoma použit na oltarju, kar označuje grški izraz *όλοκαύτωμα*. Septuaginta uporablja redek izraz *όλοκάπτωσιν*. Prim. *Septuaginta*, 1 Mz 22,2; J. Milgrom, *Sacrifices and Offerings, OT*, v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* S, Abingdon, NashvilleSe 1992, 769; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 103.

²⁶ Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 19-20. Po Milgromu je bilo žrtvovanje otrok v Abrahamovem okolju če že ne nekaj običajnega, pa vsaj nekaj, kar se je dogajalo v izjemnih okoliščinah. Toda ključ zgodbe je po Milgromu v tem, da je v zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju Izaka vrinjen prizor o ovnu. Žrtev zagotovi Bog in ne Abraham. Prim. J. Milgrom, *Were the Firstborn Sacrificed to Jhwh? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?*, v: A. I. Baumgarten, *Sacrifice in Religious Experience*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 52.

²⁷ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 14. Raši v svojem komentarju poudarja, da je Bog Abrahamu ukazal, naj daruje svojega sina. To ni pomenilo, naj sina zakolje, marveč, naj ga privede na goro, da ga bo pripravil *kot* žgalno daritev. Ko je to storil, mu je Bog rekel, naj ga odpelje z gore. Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

²⁸ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 14; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 72; *Pentateuch with*

Septuaginta izraz *na'ar* v primeru spremljevalcev prevaja kot *služabnik* (παῖς), v primeru Izaka pa kot *deček* (παῖδάριον). Ta prevod uporabljajo tudi rabini in cerkveni očetje. Nasprotno targumi spremljevalca označujejo kot »mlada moža« (Neofiti 1) ali »služabnika-dečka« (Onkelos in Psevdo Jonatan).²⁹

Abraham je vzel drva za žgalno daritev in jih naložil sinu Izaku, v roke pa je vzel ogenj in nož; in šla sta oba skupaj (1 Mz 22,6).

Svetopisemsko besedilo le skopo opiše Abrahamovo in Izakovo pot na Morijo. V številnih judovskih razlagah ima pomembno vlogo Satan, ki hoče preprečiti žrtvovanje. Judovske legende pripovedujejo, da se je Abrahamu na poti na Morijo prikazal Satan oz. Samael v podobi starca, ki ga je skušal prepričati, naj sina ne žrtvuje. Po drugi različici zgodbe Satan v podobi starca Abrahama sprašuje, če je nor, da bo žrtvoval svojega lastnega sina in ne razume, da tak ukaz ne more biti od Gospoda. Ko Abraham zavrne njegovo zapeljevanje, skuša pregovoriti Izaka, kateremu se prikaže v podobi mladeniča, in mu pove, kaj namerava storiti njegov oče. Ko Izak vse skupaj pove Abrahamu, ga ta pomiri, da so to Satanove zvijače.

Po eni izmed judovskih legend se je Izak Satanu uprl in mu dejal, da ne bo nasprotoval želji svojega Stvarnika in ukazu svojega očeta. Izak se je celo skril, medtem ko je Abraham gradil oltar, ker se je bal, da bi Satan vanj metal kamenje in ga naredil za neprimerne za žrtev.³⁰ Po Bin Gori-
onu pa je Abraham takoj, ko je izvedel, da bo moral žrtvovati Izaka, dečka skril, da ga Satan ne bi mogel najti in ga kako poškodovati.³¹ Ker Satan s svojim skušanjem ni uspel pri Abrahamu in Izaku, je v podobi starca³² povzročil Sarino smrt od žalosti, ki jo omenja 1 Mz 23.³³

Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 94; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 86. Jacob Neusner tretji dan povezuje z Izakom namesto z Abrahamom. Trije dnevi potovanja so dali Izaku dovolj časa za razmislek o tem, kaj naj stori: naj se upre ali zbeži. Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 63-64.

²⁹ Prim. *Septuaginta*, 1 Mz 22,3, 5. 12. 19; *Targum Neofiti I: Genesis* (prev. M. McNamara), T&T Clark, Edinburgh 1992, 117; *The Targum Onkelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), 86; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 275; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 81-83, 92-93.

³⁰ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 276-277; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 292-293; L. A. Berman, *The Akedah*, 74-76; I. Singer, *Isaac*, URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

³¹ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 74-76.

³² Po nekaterih razlagah naj bi Satan Saro obiskal v podobi Izaka. Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible*, 77-78.

³³ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 275-278, 286-287; H. Zorndrager, *The Sacrifice of Abraham as a (Temporary) Resolution of a Descent Conflict? A Gender-motivated Reading of Gen 22*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 184.

Izak je rekel očetu Abrahamu: »Oče!« Odvrnil je: »Tukaj sem, moj sin.« Pa je rekel: »Glej, tu so ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« Abraham je rekel: »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« In šla sta oba skupaj. Prišla sta na kraj, ki mu ga je bil Bog pokazal. Tam je Abraham postavil oltar in nanj naložil drva. Zvezal je sina Izaka in ga položil na oltar na drva. Iztegnil je roko in vzel nož, da bi zaklal sina (1 Mz 22,7-10).

Pogovor med očetom in sinom izraža radovednost otroka ter tiho bolečino očeta.³⁴ Judovski razlagalci niso bili zadovoljni z nezgovornostjo besedila in so zapisali slikovite pogovore med Abrahamom in Izakom. V Judovskih starožitnostih Abraham svojemu sinu razloži, da bo žrtev on in da ga ima Bog za vrednega, da zapusti svet na neobičajen način, tako, da bo sprejel njegovo dušo med molitvami in sveto službo. Izak je nemudoma šel k oltarju, da bi bil žrtvovan.³⁵ Tudi targuma Neofiti 1 in Psevdo Jonatan poročata o Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje. Izak Abrahama celo spodbuja, naj ga dobro zveže, da se ne bi v strahu pred žrtvovanjskim nožem začel tresti, se ranil in tako postal neprimeren za žrtev. Glas iz nebes pa ju hvali kot dve edinstveni osebi, enega kot klavca in drugega kot tistega, ki bo zaklan. »Tisti, ki kolje, ne omahuje in tisti, ki bo zaklan, izteguje svoj vrat.«³⁶

Izakova simbolna smrt v rokah ljubečega očeta ima za Jude teološko vrednost resnične smrti. Z njegovo pripravljenostjo na žrtvovanje je judovsko izročilo povežalo številne zasluge pa tudi Izakovo starost. Sveto pismo Izaka opisuje kot dečka, ki je dovolj star, da sam nosi les za žgalno daritev.³⁷ Rabini nasprotno Izaka opisujejo kot zrelega odraslega, ki prostovoljno sprejema svoj del žrtve.³⁸ Že Septuaginta ne želi opisati Izaka kot nemočnega otroka, ampak bolj kot zrelo figuro.³⁹

³⁴ Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 329-330; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 109; L. A. Berman, *The Akedah*, 16.

³⁵ Prim. *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII.

³⁶ Prim. *Targum Neofiti 1: Genesis* (prev. M. McNamara), 118; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 79-80; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews I*, 279-281; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 296; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 228-229.

³⁷ Prim. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 192-193; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 108-109.

³⁸ Kdaj je prišlo do spremembe v Izakovi starosti, ni znano. Jožef Flavij pravi, da je bil Izak ob žrtvovanju star 25 let. Nekateri talmudski komentatorji menijo, da je bil Izak v času akede star 33 let. Targum Psevdo Jonatan pa trdi, da je bil Izak ob žrtvovanju star 37 let. Zadnje mnenje temelji na midrašu o Sarini smrti. Prim. *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; L. A. Berman, *The Akedah*, 15, 62; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary III*, 469.

³⁹ Septuaginta npr. izpušča zaimka (*moj oče, moj sin*) v pogovoru med Izakom in Abrahamom (1 Mz 22,7-8), kar poveča formalnost besedila in zmanjša intimno naravo pogovora,

Izakova vloga v drami je bila vedno bolj aktivna. Ideja je bila prisotna že v 1. stol., še pomembnejša pa je postala v rabinskem obdobju. *Tu Izaka ne zveže več Abraham, ampak kar Izak samega sebe.*⁴⁰ Judovska besedila pogosto poudarjajo Izakovo pripravljenost na žrtvovanjsko smrt,⁴¹ ga slavijo kot prototip mučencev in mu pripisujejo številne kreposti.⁴² Številne razlage Izakovo pripravljenost na žrtvovanje tesno povezujejo tudi s spravo in odpuščanjem grehov. Akeda je tako v teku časa dobivala vedno večji pomen pri praznovanju pashe in novega leta (roš hašaná).⁴³

Tedaj pa mu je zaklical GOSPODOV angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj roke nad dečka, nič hudega mu ne stóri! Zdaj resnično vem, da se bojiš Boga, ker mi nisi odrekel svojega edinega sina« (1 Mz 22,11-12).

Po mnenju večine razlagalcev ponovitev imena izraža nujnost hitrega posredovanja. Rabin Hiyya meni, da ponovitev imena vključuje tako na-

kot ga najdemo v hebrejskem besedilu. Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible*, 102-103; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 462-467; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 145-153, 171.

⁴⁰ Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silberman), 96; A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 39.

⁴¹ 4Q225 je najzgodnejši vir, ki poroča o Izakovi pripravljenosti biti žrtvovan. Podobne opise najdemo v targumih Pseudo Jonatan in Neofiti 1. Filon pravi, da je Abraham Izaka preprosto položil na oltar, medtem ko ga Jožef Flavij prikazuje kot tistega, ki hiti v svojo pogubo. Tudi v nedavno objavljeni judovsko-palestinsko-aramejski poeziji najdemo številne dramatične podrobnosti o Izakovi pripravljenosti biti žrtvovan. Zanimivo je, da ne omenja ovna, ki bi služil kot nadomestna žrtev. Podobno Izakovo, pa tudi Abrahamovo in Sarino pripravljenost na žrtvovanje predstavlja grška pesem (4. ali 5. stol. po Kr.) naslovljena *Abrahamu*, ki jo je odkril M. Bodmer. Namen pesmi je predstaviti zedinjeno družino. Prim. *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78-79; *Targum Neofiti I: Genesis* (prev. M. McNamara), 117-118; Philo, *On Abraham* (XXXII, 176), URL = »<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html>« 8. 8. 2005; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 218-120; W. J. van Bakkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 90, 94-95; T. Hilhorst, *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), n. d., 98-99.

⁴² Prim. R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469; Philo, *On Abraham* (XI,52): URL = »<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html>« (8. 8. 2005); F. Vigoroux, *Isaac*, v: *Dictionnaire de la Bible*, 3/1, Letouzey et Ané, Paris 1912, 934-935; I. Singer, *Isaac*, URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 104-105,151; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 225.

⁴³ Oba praznika sta povezana s spravo in odpuščanjem grehov. Akeda je bila že v Knjigi Jubilejev spremenjena v etiologijo pashe. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 176-184, 198; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 134-136, 140-141, 150.

klonjenost do Abrahama kot nujnost prekiniti žrtvovanje. Raši Božjo naklonjenost do Abrahama, ki naj bi jo izražal dvojni vokativ, povezuje z Abrahamovim izrednim dejanjem, ki bo uspelo utišati ugovore Satana in vseh narodov.⁴⁴ Judovske legende rabo dvojnega vokativa omenjajo v povezavi z jokom angelov, ki Boga prepriča, da posreduje.⁴⁵ Po Agusu preklic žrtvovanja predstavlja resnični trenutek odrešenja.⁴⁶

Abraham je povzdignil oči in zagledal ovna, ki se je bil z rogovi zapletel v grmovje. Šel je, vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto sina (1 Mz 22,13).

Že rabini so poudarjali, da akeda izraža Božji prezir do človeške žrtve. Tudi Jožef Flavij poudarja, da je akeda le preizkušnja. Središča zgodbe ne predstavlja žrtvovanje Izaka, ampak Božji preklic ukaza.⁴⁷

Pripoved o ovnu, ki ga je Abraham daroval namesto svojega sina, naj bi bila zgodovinski spomin na prehod s človeške žrtve na živalsko. Dejansko je šlo za drzno novost, ki ni bila takoj sprejeta. V času krize so se ljudje vedno znova vračali k žrtvovanju otrok.⁴⁸ Abraham je po Božjem posredovanju spoznal, da Bog noče človeških žrtev in meni, da je ovna poslal Bog, zato ga žrtvuje brez izrecnega ukaza.⁴⁹ Judovski razlagalci so ovna, ki je bil žrtvovan namesto Izaka, vključili v seznam bitij, ki jih je Bog ustvaril na večer prve sobote.⁵⁰

⁴⁴ Prim. Philo, *On Abraham* (XXXII,176): URL = »<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html>« (8. 8. 2005); V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 112; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 95; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 11-12; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, 6; L. A. Berman, *The Akedah*, 17.

⁴⁵ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 279-282; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 297. V Knjigi Jubilejev Bog osramoti Mastema s tem, da mora prav on Abrahamu ukazati, naj ne zakolje svojega sina. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216, 220; *Jub 18,9.11*, URL = »<http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&articleid=1517>« (8. 8. 2005).

⁴⁶ Prim. A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 60-61.

⁴⁷ Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible*, 46; *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII. Prvotni namen zgodbe naj bi bil razložiti, zakaj človeških žrtev niso več darovali v svetišču. Prim. G. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Nashville 1980, 643, 645.

⁴⁸ Prim. R. Voetzel, *Selon les Écritures*, Les Presses de Taizé, Taizé 1965, 43; J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, 5; L. A. Berman, *The Akedah*, 17-18; S. Spiegel, *The Last Trial*, 62-63; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 113.

⁴⁹ Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 330-332.

⁵⁰ Prim. S. Spiegel, *The Last Trial*, 38-41; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 80; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 95; W. J. van Bakkum, *The Akedah and its Interpre-*

Bog je Abrahamu vlogo ovna razložil kot podobo. Abrahamovi otroci bodo kot oven ujeti v krivičnosti in težave, toda na koncu bodo odkupljeni po rogovih ovna.⁵¹ Mnogi judovski razlagalci poudarjajo, da je Abraham prosil Boga, naj se spomni zvezanja Izaka, ko bodo njegovi potomci stopili v uro preizkušnje.⁵²

Po mnenju talmudskih modrecev je bil Abraham razočaran, ko je Bog preklical ukaz, naj daruje sina, in ga je prosil, naj mu dovoli preleteti vsaj kapljo njegove krvi.⁵³ Raši poroča, da je Abraham ob vsakem dejanju, ki ga je storil ovnu, molil, naj ga Bog pojmuje, kot bi to storil njegovemu sinu. Po Bekkumu naj bi fraza »namesto sina« vključevala dokončno obljubo, da ga Bog ne bo nikoli več izpostavil preizkušnji.⁵⁴

Abraham je ta kraj imenoval »GOSPOD vidi«. Zato še danes pravijo: Na gori, kjer GOSPOD poskrbi (1 Mz 22,14).

The Interpreter's Bible meni, je raba »GOSPOD vidi« v E ni mogoča, ker E nikoli ne uporabi imena Jahve pred razodetjem Mojzesu.⁵⁵ Septu-

tations in Midrash and Piyyut, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 89; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 283; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 298.

⁵¹ Prim. W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 90; A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 39.

⁵² Ena izmed razlag poudarja, da morajo Judje na roš hašaná, ko prosijo za odpustanje grehov, trobiti na ovnov rog in Bog jim bo odpustil. Raba ovnovnega roga na novoletni dan je v Gemara razložena kot spomin na ovna, ki je bil darovan namesto Izaka. Filon skorajšnje žrtvovanje Izaka primerja jagnjetu, spravnemu daru, ki so ga dvakrat dnevno žrtvovali v templju. Tudi viri iz 2. pol. 3. stol., poročajo o prošnjah, naj se Bog v času preizkušnje Izraelovih otrok spomni na akedo. Palestinski modreci so verovali, da zasluženje akede velja za vse generacije. Tudi po mnenju številnih drugih razlagalcev je bila akeda pojmovana kot sprava za grehe. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 228-229; A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 44-45; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 33, 123, 134-150; *Jub. 17,15*, URL = »<http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517>« 8. 8. 2005; S. Spiegel, *The Last Trial*, 86-98; L. A. Berman, *The Akedah*, 84; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, 5-6; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 90; M. Landsberg, *Akedah*, URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=letter=A« 3. 5. 2005; I. Singer, *Isaac*, URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

⁵³ Prim. S. Spiegel, *The Last Trial*, 64.

⁵⁴ Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 282-283; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silberman), 95-96; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 89-90; A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 65; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 21-22.

⁵⁵ Prim. G. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, 644.

aginta frazo prevaja »Κύριος εἶδεν«, Vulgata »*Dominus videt*«. ⁵⁶ Knjiga Jubilejev goro identificira kot goro Sion, t. j. Jeruzalem. ⁵⁷ Po Bermanu je glagol *videti* ključni pojem akede. Izkušnja akede je namreč odprla Abrahamove oči za Božjo naravo in naravo človeške žrtve. ⁵⁸

GOSPODOV angel pa je iz nebes še drugič poklical Abrahama. Rekel je: »Prisegel sem pri sebi, govori GOSPOD: Resnično, zato, ker si to storil in mi nisi odrekel svojega edinega sina, zato te bom obilno blagoslovil in namnožil tvoje potomstvo, da jih bo, kolikor je zvezd na nebu in kolikor je peska na morskem bregu. In tvoji potomci bodo osvojili vrata svojih sovražnikov. V tvojem potomstvu se bodo blagoslavliali vsi narodi na zemlji, ker si poslušal moj glas« (1 Mz 22,15-18).

Nekateri razlagalci poudarjajo simbiotični odnos med Abrahamovo pokorščino in izpolnitvijo obljube. Abraham dobi nazaj svojega sina in obenem prepozna dobrohotno stran Jahveja. Izak ni le sin, ampak tudi utelešena obljuba. ⁵⁹ Bowie, Buttrick, Vauter in Buber menijo, da pazljivo branje 1 Mz 22,1-19 lahko vodi k sklepu, da se je božja narava razodela šele v trenutku, ko je ta preprečil žrtvovanje. Abraham tako ni bil blagoslovljen zaradi pravilnosti svojega pojmovanja Božje volje; blagoslovljen je bil, ker je potem, ko je mislil, da pozna Božjo voljo, bil pripravljen ubogati tudi preklic ukaza. ⁶⁰

Abraham se je vrnil k hlapcema, vzdignili so se in skupaj odšli proti Beersébi. In Abraham je prebival v Beersébi (1 Mz 22,19).

⁵⁶ Prim. Septuaginta, 1 Mz 22,14; *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem*, 1 Mz 22,14.

⁵⁷ Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216; *Jub 18,13*, URL = »<http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&rtid=1517>« 8. 8. 2005.

⁵⁸ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 83. Tudi Agus glagol prevaja v pomenu *videti*. Bog vidi in je viden v bolečini človeka. Prim. A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 65.

⁵⁹ Psevdo Filon meni, da je bil Abraham pojmovan kot Božji prijatelj, ker je bil pripravljen žrtvovati Izaka kljub predhodni obljubi o potomstvu. Filon podobno poudarja, da je Abraham ob Božjem ukazu ostal zvest, čeprav je bil svojemu sinu predan z naklonjenostjo, ki je ne more izraziti nobena beseda. Po Rašiju Abraham pravi: »Grem na kraj žrtve, z gotovostjo, da bom tam videl, kako se bo obljuba izpolnila, četudi zakoljem svojega sina.« Tudi po Hamiltonu preizkušnja za Abrahama ni le žrtvovati ljubljenega sina, ampak edino osebo, ki lahko nadaljuje Božje obljube. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 3-4, 19; Philo, *On Abraham* (XXXII,170), URL = »<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html>« 8. 8. 2005; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silberman), 94; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 51-52, 69-72, 130, 180-181; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, 145-153; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 103-104.

⁶⁰ Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 56-58.

Svetopisemsko besedilo poroča le o Abrahamovi vrnitvi k hlapcema, medtem ko molči o tem, kaj se je zgodilo z Izakom. Odsotnost Izaka iz sklepa pripovedi postavlja vprašanje, ali je bil Izak res žrtvovan. Rabin Berekia v imenu babilonskih modrecev trdi, da je Abraham Izaka poslal preučevat postavo. Abraham ibn Ezra pa meni, da Izak ni omenjen, ker je bil star le trinajst let in je bil še pod očetovo oblastjo. Drugi razlagalci pravijo, da je Izak ostal na gori Morija tri leta, dokler ni dopolnil 40 let in se poročil z Rebeko. Nekateri celo menijo, da ga je Bog privedel v edenski vrt, kjer je ostal tri leta.⁶¹

Micha Bin Gorion meni, da je bil Izak po najzgodnejši različici besedila žrtvovan, v zadnji pa mu je bilo prizanešeno. Nekateri midraši in rabini sklepajo, da je Izak prelil četrtno svoje krvi v spravo za Izrael. Drugi menijo, da je bil Izak res žrtvovan. Njegov pepel naj bi bil raztresen po gori Moriji. Ibn Ezra v svojem komentarju o 1 Mz 22,19 trdi, da je Abraham res žrtvoval Izaka, in da je bil ta kasneje obujen od mrtvih. Rabini so Izakov pepel povezovali s postom, spravo in templjem.⁶² S. Spiegel meni, da je prepričanje o Izakovi smrti in vstajenju obstajalo že pred 8. stol. Frazo Izakov pepel bi po njegovem mnenju morali razumeti dobesedno.⁶³

2. 1 Mz 22,1-19 v luči Girardove teorije

V analizi, ki sledi, bomo predstavili najpomembnejše elemente 1 Mz 22,1-19 in kasnejših različic zgodbe v judovskem izročilu, ki jih lahko povežemo z Girardovo teorijo. Najprej pa si oglejmo nekaj ključnih poučkov Girardove teorije.

⁶¹ Izak ben Ašer ha-Levi je našel midraš, ki poroča, da je bil Izak v raju dve leti. Tam naj bi mu zdravili rano, ki mu jo je prizadel Abraham. Rebeka naj bi zato na kameli izgubila ravnotežje, saj je menila, da je Izak prišel iz raja. Ena izmed legend pripoveduje, da je Gospod poslal Izaka v raj za nagrado za vse, kar je pretrpel. Prim. S. Spiegel, *The Last Trial*, 3-7, 23-24; L. A. Berman, *The Akedah*, 19; A. Agus, *The Binding of Isaac & Messiah*, 39, 66.

⁶² Izročilo pravi, da je bil tempelj znova pozidan na mestu, kjer so našli Izakov pepel. Mišna pa pravi, da so ob postnih dneh na skrinjo zaveze položili pepel, ki naj bi bil spomin na Izakov pepel. Presenetljiv pogled na Izakovo žrtvovanje predstavlja rabin Efraim. Ta meni, da je Abraham res zakljal Izaka in ga potem, ko je ta vstal, prijel, da bi ga žrtvoval še drugič. Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 19, 153-157, 170-175; S. Spiegel, *The Last Trial*, 24, 43-44, 47-49; W. J. van Bakkum, *The Akedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 91; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 117; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 126-127; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469.

⁶³ Prim. S. Spiegel, *The Last Trial*, 30-37; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 126-131, 134, 182; L. A. Berman, *The Akedah*, 59.

2.1 Oris Girardove teorije

René Girard obravnava nasilje kot mimetičen pojav. Po Girardu smo ljudje ujeti v posnemanje, ki ga zaznamuje trojni odnos med subjektom, vzornikom in predmetom. Pomembno vlogo pri tem ima subjektovo posnemanje vzornika. Predmet je želen le zato, ker si ga že želi nekdo drug. Odnos med subjektom in vzornikom povzroča rivalstvo, ki je posledica ljubosumja in zavisti. Mimetična želja⁶⁴ se iz želje po predmetu lahko preobrazí v obsedenost s tekmečem. Ko predmet postane središče mimetičnega rivalstva med dvema ali več nasprotniki, se dogajanju pridružijo tudi drugi člani skupine. Mimesis se v določenih obdobjih lahko razširi na vso skupino, ki pod njenim vplivom postane množica (*turba*).⁶⁵ Girard trdi, da je človeška družba postala človeška šele takrat, ko je uspela nasilje v svoji sredi preusmeriti izven sebe,⁶⁶ s pomočjo mehanizma grešnega kozla.⁶⁷

Raziskovanje mitov in obredov je Girarda privedlo do odkritja pomena svetopisemskih besedil oz. radikalnega razkritja mehanizma nadomestne

⁶⁴ Mimetična želja ni slaba sama v sebi. Pozitivni vidik mimetične želje postane učinkovit v posnemanju Boga. Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, Arléa, Paris 1996, 70, 107; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, 291.

⁶⁵ Mimesis je sinonimna z mimetično željo, vrsto nezavednega prilaščajočega posnemanja drugih. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York 2002, 9-10, 290; R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, 21.

⁶⁶ Obredi žrtvovanja po Girardu izvirajo iz resničnega umora žrtve oz. grešnega kozla, ki je imel pomemben vpliv na skupnost in ki ga zato imenuje *ustanovni umor*. Med družbeno krizo je mehanizem grešnega kozla razviden le zunanjemu opazovalcu, ki ni vpleten v konfliktno odnose. Krivični preganjanci imajo sebe za pravične, svoje žrtve pa za krivce najhujših zločinov. Ključni pokazatelji mehanizma grešnega kozla so: 1. Opis družbene in kulturne krize. 2. Grešni kozel je obtožen stereotipnega zločina, ki je prepoznan kot vzrok krize. 3. Identifikacijo posameznika kot grešnega kozla določajo preferenčna znamenja: pripadnost etnični ali religijski manjšini, razne hibe, položaj v družbi ... Prepoznan mora biti kot nadomestek krive strani, ranljiv, nesposoben vrniti nasilje. 4. Grešni kozel je ubit ali izgnan. 5. Kmalu zatem je znova vzpostavljen red. Zaradi čudežne vzpostavitve miru so žrtev oz. grešnega kozla pogosto pobožanstvi. Iz umora izvirata tudi njegova mitična racionalizacija in njegova ritualizacija. Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins*, 7-9, 11, 18, 73-79, 82, 92-93, 100, 127-128; R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 40-41, 68; R. Girard, *Le bouc émissaire*, 21-69, 141; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 111-112, 119, 292, 294; R. Girard, *La violence et le sacré*, 142-143; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 21; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair*, 238-239, 245.

⁶⁷ Beseda grešni kozel ima po Girardu tri pomena. 1. *Svetopisemski pomen* izvira iz judovskega obreda grešnega kozla v 3 Mz 16. 2. *Antropološki pomen* je povezan z odkritjem obredov, ki so zelo podobni obredu grešnega kozla v 3 Mz 16, in do katerega je prišlo v 18. stol. 3. *Psihosocialni pomen* je tesno povezan z moderno rabo izraza, ki povezuje obred grešnega kozla s sovražnostjo do žrtev v sodobnem svetu. Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins*. Walter Burkert, *René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, Stanford 1987, 73-74; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair*, Grasset, Paris 1999, 238-239; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 292-293.

žrtve. Kljub temu da so nekatera svetopisemska besedila v mnogočem podobna mitom, je Sveto pismo edinstveno v tem, da razkriva krivdo in odgovornost preganjalcev in nedolžnost žrtve.⁶⁸ Podobnost med miti in svetopisemskimi besedili, še posebno evangeliji, je le v tem, da miti ustanovni umor prikrivajo, medtem ko ga svetopisemska besedila razodevajo.⁶⁹ Svetopisemski Bog razodeva resnico o nedolžni žrtvi, ki ne more prebivati v človeški kulturi, nujno jo je treba izgnati in šele tako se v polnosti razodene.⁷⁰

2. 2 Abrahamovo darovanje/ žrtvovanje Izaka in Girardova teorija

René Girard meni, da je glavno sporočilo 1 Mz 22,1-19 treba videti v odpovedi človeški žrtvi oz. prehodu s človeške na živalsko žrtev.⁷¹ Girard zgodbi o Abrahamovem darovanju Izaka namenja malo pozornosti, čeprav se zaveda njenega pomena pri samih začetkih naše civilizacije.⁷² Zato je toliko bolj potrebna analiza zgodbe na osnovi Girardove teorije oz. različnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla, ki dokazujejo prisotnost nasilja. Tudi tokrat bomo za izhodišče analize vzeli svetopisemsko besedilo in kasnejše različice zgodbe v judovskem izročilu.

1. Prvi izmed pokazateljev mehanizma grešnega kozla je *kriza družbe*. Znano je, da se je žrtvovanje otrok opravljalo zlasti v obdobju velikih stisk.⁷³ Svetopisemsko besedilo ne omenja okoliščin žrtvovanja, ampak preprosto pravi, da je Bog preizkusil Abrahama »po teh dogodkih« (1 Mz

⁶⁸ Prim. R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair*, 186-188; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 155, 180; R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins*, 22.

⁶⁹ Pomembno vlogo v mimetični antropologiji ima Satan. Satan posnema Boga v duhu arogance in rivalstva za moč. Poleg tega da je Satan po Girardu resnična transcendentna stvarnost, je tudi personifikacija rivalske mimesis in kolektivnega nasilja, ki vso skupnost prepričuje, da je krivda žrtve resnična. Satan je tožnik in lažnik, kajti če bi preganjalci poznali resnico o nedolžnosti svoje žrtve, mehanizem žrtve ne bi več deloval. Ta razlaga po Girardu onemogoča, da bi Satana podcenjevali s tem, da mu ne pripišemo resničnega obstoja. Prim. R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair*, 61-66, 74-75, 78-79, 277-278, 281-284; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 205-208, 293; R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 77.

⁷⁰ Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader*, 145, 156-157, 166-168, 189-193, 218-219, 263, 280; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair*, 10-19, 57, 136-138, 193-195, 200-201, 239; R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris 2001, 63-64, 67; R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 55-57, 148-156; R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins*, 92.

⁷¹ Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 74-75.

⁷² Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins*, 129.

⁷³ Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, SSP, opomba k 1 Mz 22,2. Raziskovalci, ki predpostavljajo datacijo 1 Mz 22,1-19 v pozno 8. ali 7. stol., poudarjajo, da je besedilo nastalo v težavnem obdobju, ko se je Izrael soočal z vprašanjem preživetja. V istem obdobju je bilo zelo razširjeno preroško nasprotovanje žrtvovanju otrok v Jeruzalemu. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigheelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 19-20.

22,1). Čeprav je bila zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka dolgo samostojna enota, ki je bila šele kasneje vključena med zgodbe o svetopisemskem očaku Abrahamu, svetopisemsko besedilo ne omenja krize, ki bi zahtevala izjemno dejanje, ampak le preizkušnjo, ki že vnaprej izključuje realizacijo ukaza. Judovsko izročilo je oznako »*po teh dogodkih*« povežalo z izgonom Hagare in Izmaela (prim. 1 Mz 21,9-21) ali pa je kot pobudnika preizkušnje predstavilo Satana. Obe razlagi odgovornost za dogodek pripisujeta rivalskim odnosom med ljudmi oz. Satanu in s tem opravičujeta Boga.

Zaradi kulturnega in zgodovinskega okvira, v katerem je živel, si je Abraham darovanje sina zlahka razlagal v smislu žgalne žrtve. Šele preko pokorščine »staremu« žrtvovanjskemu sistemu in božanstvu je prišel do pravilnega razumevanja, kakšen je njegov Bog in kaj pomeni darovati.⁷⁴ Bog, ki ga ustavi tik pred izpolnitvijo ukaza, se mu razodene kot Bog, ki je popolnoma drugačen od bogov okoliških narodov. Dogodek sporoča, da Bog noče človeških žrtev, ampak da do njih prihaja zaradi sprevrženih človeških predstav o Bogu. Bog zahteva le pokorščino, ki se v Abrahamovem primeru izkaže tako v poslušnosti Božjemu ukazu žrtvovanja kot v poslušnosti preklicu ukaza.

2. Judovsko izročilo zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka postavlja v okvir *rivalstva med sovražnima bratoma*. Preizkušnja naj bi sledila prepiru med Izakom in Izmaelom glede vrednosti obreze oz. prepiru o tem, kdo je bolj vreden, da postane Abrahamov dedič. V svetopisemski zgodbi ta povezava ni izrecno omenjena, čeprav zgodba o Abrahamovem žrtvovanju Izaka sledi zgodbi o izgonu Izmaela in Hagare. Odlomka 1 Mz 16; 21,9-21 bolj poudarjata rivalstvo med materama obeh Abrahamovih sinov. Kot vzrok izгона je navedena Sarina zahteva, da »*sin dekle ne sme dedovati skupaj z njenim sinom Izakom*« (1 Mz 21,10). Svetopisemsko besedilo za razliko od mitov ne opravičuje Sarinega ravnanja, ampak razkriva njegovo krivičnost in zlo, ki ga povzroča. Abraham po Božjem prigovarjanju le uboga Sarin predlog, čeprav mu ni bil »*prav nič pogodu*« (1 Mz 21,11). Toda ko se deček in njegova mati znajdeti v smrtni stiski, Božji angel pokliče Hagaro: »*Kaj ti je Hagara? Ne boj se, kajti Bog je slišal dečkov glas od tam, kjer leži! Vstani, poberi dečka in ga drži za roko! Kajti iz njega bom naredil velik narod*« (1 Mz 21,17-18). Besedilo človeškemu spletkarjenju navkljub sporoča, da more Bog tudi krivico obrniti v blagoslov.

3. Za žrtev je v 1 Mz 22,2 določen otrok, ki je Abrahamov edini, ljubljeni sin in zato še posebno dragocen. V skladu z Girardovo teorijo gre za

⁷⁴ Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 74-75; K. Ludwig, *Reading the Akedah after Girard: The Non-Violence of Abraham's God*, URL = »<http://www.cla.purdue.edu/academic/engl/conferences/covar/Program/ludwig.pdf>« 18. 8. 2005.

žrtev, ki je kot deček ranljiva, nesposobna vrniti nasilje in brez *zagovornikov*.

Izakova aktivna vloga pri žrtvovanju v svetopisemskem besedilu ni omenjena, ampak je sad kasnejših dodatkov zgodbe. Judovsko izročilo je Izaku pripisovalo višjo starost in poudarjalo njegovo navdušenje za žrtvovanje celo po preklicu Božjega ukaza. Podobno razpoloženje *zasledimo* tudi pri številnih žrtvah v mitih. Takšne mite pripovedujejo preganjanci iz svojega zornega kota. S pripravljenostjo žrtve skušajo opravičiti svoje ravnanje z njo.

Iz predhodne analize posvetopisemskih različic zgodbe o Abrahamovem darovanju Izaka smo lahko videli, da obstajajo med njimi velike razlike v podrobnostih. V nekaterih Izak trepeta pred žrtvovanjem, v drugih komaj čaka, da bo izvršeno. V nekaterih je žrtvovanje zaustavljeno, v drugih Izak prelije vsaj del svoje krvi. V nekaterih si Abraham ob preklicu žrtvovanja oddahne, v drugih Boga prosi, da bi sinu lahko vzel vsaj kapljo krvi. Nekatere različice zgodb so problematične, saj ideja sprave postane pomembnejša od samega sporočila zgodbe, ki zanika Božjo željo po človeški krvi. Sprememba Izakove vloge iz pasivne v aktivno žrtev, ki jo najdemo v judovskem izročilu, je namreč povezana predvsem s pravnimi poudarki in zaslugami, ki jih je judovsko izročilo pripisalo Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje, pa tudi z zgodovinsko izkušnjo judovskega ljudstva. Izak je postal zgled mučenca, in zgled, s katerim so se Judje identificirali v svoji zgodovini trpljenja.

4. Po Girardovi teoriji je *žrtev obtožena stereotipnega zločina*, ki služi kot pretveza za utemeljenost žrtvovanja. Svetopisemsko besedilo ne omenja Izakove krivde. Vzrok žrtvovanja je le Božji ukaz, ki je kasneje preklican. Izak je v zgodbi predstavljen kot nedolžna žrtev in v tem smislu pomenljivo razkriva laž žrtvovanjskega mehanizma.

5. *Žrtev je ubita ali izgnana*. V svetopisemski zgodbi Bog po svojem angelu ustavi Abrahamovo žrtvovanje sina. Razodene se kot Bog, ki noče človeške žrtve. Abraham namesto sina žrtvuje ovna. Odsotnost Izaka pri vrnitvi z gore je kljub temu povzročila številne polemike. Medtem ko Sveto pismo in cerkveni očetje trdijo, da Izak ni trpel, judovsko izročilo omenja več nasprotujočih si razlag. Poleg tistih, ki menijo, da je bilo Izaku prizanešeno, nekateri trdijo, da je Izak prelil vsaj nekaj krvi, drugi pa celo, da je umrl in kasneje vstal.

6. *Žrtev je po nasilni smrti pogosto pobožanstvena*. Sveto pismo pripoved o Izakovem življenju po izkušnji na gori Morija postavlja v povsem človeške okvire. Nekatere judovske razlage res omenjajo, da je bil Izak v raju, vendar je to obdobje časovno omejeno in nima nobene povezave s pobožanstvenjem. Razlog, da je postal Izak tako cenjena figura judovskega izročila, izvira iz njegove pripravljenosti biti žrtvovan.

7. Svetopisemsko besedilo dogodek postavlja v okvir Abrahamovega odnosa z Bogom. Pri žrtvovanju ni navzoče *množice*, ki bi zahtevala Iza-

kovo smrt, celo nasprotno. Abraham služabnika pusti ob vznožju gore in pot nadaljuje sam s svojim sinom. Odločitev o žrtvovanju prepušča izključno Bogu.

8. Mnogi razlagalci menijo, da skuša zgodba razložiti *prehod s človeške na živalsko žrtev*. Vloga nadomestne žrtve - ovna in njegovih rogov - v poznejši judovski liturgiji pomenljivo poudarja pomen Izakove pripravljenosti za žrtvovanje, ki ni nič manjša, čeprav dejanje ni bilo izpeljano do konca. Po Patillu so bile tudi levitske žrtve, ki jih predpisuje postava, tesno povezane z Izakovo pripravljenostjo na žrtvovanje. Narava levitskih žrtve - nedolžnih živali - poudarja identifikacijo Izaka kot nedolžne žrtve. Vztrajanje, naj bodo žrtve darovane le na tempeljski gori, še dodatno poudari povezanost med akedo in levitskimi žrtvami. Levitske žrtve se zato po Patillu kvalitativno razlikujejo od tistih, ki so jih prakticirali drugi narodi za začasen izgon nasilja. Tudi za preroke je bila nesprejemljiva žrtev, ki se je odpovedala duhu akede in tako postala navadno posnemanje tega, kar mimetična teorija imenuje mehanizem grešnega kozla.⁷⁵

9. Girard pomembno vlogo v mehanizmu grešnega kozla pripisuje *Satanu*. Svetopisemsko besedilo kot pobudnika Abrahamove preizkušnje navaja Boga. Kljub temu da nameravano žrtvovanje Izaka res ostane le pri preizkušnji, so judovski razlagalci skušali različno opravičiti Boga in so v zgodbo uvedli nov lik - Satana. Ta ima dvojno vlogo - *tožnika*, ki Abrahama toži pred Bogom, in *skušnjavca*, ki hoče Abrahama odvrniti od pokorščine Bogu. Zanimivo je, da Satan ne more razumeti Božje dobrote. V dogodku se tako izkažejo Abrahamova pokorščina, Izakova pripravljenost na žrtvovanje in Božja zvestoba obljubam. Bog sam pa prekine žrtvovanje, ki ga je Satan hotel preprečiti z vsemi sredstvi, da bi očrnil Abrahama.

Analiza dogodka v luči Girardove teorije opravičuje oznako dogodka kot preizkušnje v pravem pomenu besede. Ključna oseba v zgodbi je Bog, ki »umetno«⁷⁶ sproži žrtvovanski mehanizem in ki celo ob odsotnosti številnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla pokaže na popolno nedolžnost žrtve.

Sklep: Bog, ki rešuje nedolžne

Zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka zbuja tudi danes številna vprašanja. Kakšen je Bog, ki lahko zahteva kaj tako krutega? Bog, ki nekaj obljubi, potem pa zahteva uničenje vsake možnosti, da bi obljubo tudi

⁷⁵ Prim. M. T. Pattillo, *The Resurrection of Sacrifice in the Hebrew Scriptures*, URL = »www.sla.purdue.edu/academic/idis/jewish-studies/cov&r/programpf.html« 4. 5. 2005.

⁷⁶ Povod dogodka namreč ni neka kriza, ki bi zahtevala izredno dejanje. Na končno odločitev tudi ne vpliva množica, ki bi zahtevala smrt, saj Abraham dokončno odločitev prepušča Bogu. Ta žrtvovanski mehanizem ustavi tik pred realizacijo ukaza in s tem razodene, da človeška žrtev zanj ni sprejemljiva.

izpolnil? Kakšen je oče, ki je pripravljen za svojega Boga zaklati sina? V analizi odlomka smo videli, da so razlage kompleksne in v veliki meri odvisne od izhodišča razlagalcev in njihovega pojmovanja Boga.

Čeprav je zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka verjetno obstajala veliko prej, preden je bila vključena med svetopisemske zgodbe o življenju očaka Abrahama, menim, da njeno sporočilo lahko razumemo šele, če jo umestimo v širši okvir Abrahamovega odnosa z Bogom. Boga, ki je Abrahama in njegovo ženo po odhodu iz Harana varoval v vseh nevarnostih; Boga, ki je bil pripravljen po Abrahamovem prigovarjanju prizanesti Sodomi, če bi bilo v njej vsaj deset pravičnih; Boga, ki je rešil Lota; Boga, ki je Abrahamu naklonil tako pričakovana sinova in Boga, ki je rešil Hagaro in Izmaela pred gotovo smrtjo,⁷⁷ težko povežemo z Bogom, ki izrecno zahteva smrt Abrahamovega ljubljenega sina. Mar ni ta Bog Abrahamu v videnju dejal: »*Ne boj se, Abram! Jaz sem tvoj ščit, tvoje plačilo bo zelo veliko.*« (1 Mz 15,1)?

Toda Abraham pod vplivom okolja, v katerem je bilo žrtvovanje otrok nekaj običajnega, presenetljivo ne prosi, naj Bog prizanese njemu in njegovemu sinu, kot je prosil, naj prizanese Sodomi. Prepričan, da ima tudi njegov Bog kot božanstva drugih ljudstev pravico do njegovega sina, stori vse, da bi izpolnil ukaz, kakor, da bi bil ta legitimen.

Bog dogodek uporabi za preizkušnjo. Ker glas Skušnjavca pogosto posnema Božji glas, se je moral Abraham iz boleče izkušnje naučiti razločevanja duhov in spoznati, da okolje, v katerem živi, časti lažne bogove. Če je ob današnjih moralnih standardih Abrahamova preizkušnja grozljiva, je bila v Abrahamovem okolju nekaj normalnega. Šele ko so to normalnost dojeli kot nenormalno in ko ji je bila ponujena alternativa – živalska žrtev, ki nadomesti žrtev otroka – je bilo mogoče oblikovati temelje odnosov, ki so človeka kot Božje podobe vredni.

Abraham nečloveškost dejanja, ki bi ga moral izvršiti, v polnosti prepozna šele, ko je za žrtev določen *njegov* sin. Dokler zaradi »človeških« božanstev trpijo otroci drugih, je nasilje nad njimi zaradi »višjega cilja« manj krivično. Ko trpi *njegov* otrok, Abraham občuti vso breždanost bolečine skorajšnje izgube, in šele takrat spozna, kako dragocen je njegov sin. Bog po preizkušnji Abrahama vodi k pravemu dojemanju samega sebe in se razodene kot Bog, ki noče človeških žrtev, ampak kot Bog, ki rešuje nedolžne in ki ostaja zvest svoji obljubi.

Številni razlagalci poudarjajo dejstvo, da si Abraham, ki je prosil za tako grešno mesto, kakor je bila Sodoma, ni drznil prositi zase in svojega sina. Verzi, ki opevajo Gospodovo trpljenje, pravijo podobno: »*Drugim*

⁷⁷ Če 1 Mz 22,1-19 povežemo z 1 Mz 21,9-21 vidimo, da Bog sicer dopusti zlo, toda hudo, ki ga Sara povzroči Hagari in njenemu sinu, ni dokončno. Premaga ga Bog, ki po svojem angelu reši njuno stisko in blagoslovi prihodnost.

je pomagal, samemu sebi ne more pomagati.» Na priprošnje patra Pija so ozdraveli neštivilni bolniki, tudi tako, da je on sam prevzel njihove bolečine. Toda samemu sebi ni mogel niti želel pomagati. Vsi ti primeri razkrivajo, da trpljenja ni mogoče pojasniti. Mogoče pa ga je prevzeti nase in darovati za druge. Šele v trpljenju, ki se mu ni mogoče izogniti, se izkaže resnična plemenitost. Zato ne preseneča dejstvo, da so Judje Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje pripisovali številne zasluge in ga slavili kot zgled mučencev. Vse trpljenje svojega naroda so primerjali njegovemu trpljenju. Krščanski razlagalci so podobno Izaka pojmovali kot predpodo Kristusa, ki je s svojo smrtjo na križu dopolnil Izakovo trpljenje.

Poleg razlag, ki so smisel trpljenja našle v darovanju za druge, so se pojavile tudi razlage, ki so trpljenje naredile za samozadosten cilj. Številne druge razlage pa so iz novozaveznega Boga Očeta naredile krutega tirana, ki zahteva kri svojega lastnega Sina. Je Bog, ki je preprečil žrtvovanje Izaka in ki je kasneje pokazal, da noče ne le človeških, ampak tudi ne živalskih ali kakršnih koli žrtev, ampak le čisto srce, lahko obenem Bog, ki se v svoji krvoželjnosti ne razlikuje od grškega boga Kronosa, ki je žrl lastne otroke? Ali ni Bog, v katerega verujemo kristjani, Bog, ki človeško zaslepljenost razodene s tem, ko pokaže, da smo ljudje tisti, ki ga zavračamo in ki v imenu lastne pravičnosti tako ali drugače morimo vse, ki nam niso po volji? Bog, ki si ni pridržal niti ljubljenega Sina, ampak ki je v ljubezni do svojih otrok v popolnem soglasju s Sinom dopustil, da je ta kot pravi Bog in človek kot nedolžna žrtev človeške hudobije umrl in v svoji ljubezni do človeka premagal tudi smrt. Bog, ki je dal majhni skupnosti učencev svojega Duha, da bi mogli v vseh preizkušnjah vztrajati pri podobi Boga, ki so ga spoznali na križu.

Ob tem Bogu se izkaže za prazno vse poveljevanje umetnosti grških in drugih mitov, ki so polni opravičljivih umorov in žrtvovanja ljudi; ob njem zbledijo tudi obtožbe, da sta judovstvo in krščanstvo religiji, ki tako kakor vse druge poveljujeta umrle in vstale bogove. Ob zgražanju nad o(O)četom, ki je tako nečloveški, da ubije lastnega s(S)ina, te razlage zamolčijo, da je sporočilo zgodbe o Abrahamovem darovanju Izaka, da Bog noče človeške žrtve in da Jezusa Kristusa ni ubil Oče, ampak človeška zavist in ljubosumje.

Če priznamo ali ne, naše moralne norme bi bile brez »takšnega« Boga precej drugačne. To v dobršni meri razodevajo vsa obdobja zgodovine, v katerih je človek hotel graditi svet brez Boga. Dvojnost sodobne »morale« se po eni strani pomenljivo razkriva v vsesplošnem obsojanju Boga in Abrahama, ki zanemarljivo dejansko sporočilo zgodbe 1 Mz 22,1-19, po drugi strani pa v statističnem podatku, ki pove da je samo v Sloveniji letno na sto živorojenih otrok opravljenih 41 umetnih prekinitev nosečnosti.⁷⁸ V letu 2003 se je tako rodilo 17.066 otrok. 6.997 preostalim

⁷⁸ Prim. *Zdravstveni statistični letopis za leto 2003*, URL = »http://www.zzv-nm.si/media/Statisticni_letopis2003_ZZVNM.pdf« 2. 8. 2005.

ni bilo nikoli dano videti sveta. O pravici do njihovega življenja so odločali drugi in sicer v skladu s 55. členom *Ustave Republike Slovenije in Zakonom o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok*. Gre za podatek, ki je za nekatere zaskrbljujoč z vidika slovenske rodnosti. Ali ne bi moral biti zaskrbljujoč tudi z vidika (ne)človeškosti?

Ob tovrstnih »podatkih« se je dobro spomniti na davno pozabljeno figuro Skušnjavca. On je namreč tisti, ki človeka celo pod vidikom dobrega napeljuje k zlu. Če Bog, ki ima edini pravico do človeškega življenja, zavrača vsakršno nasilje nad njim, kdo je človek, da ima pravico odločati o življenju drugih? Človek namreč globoko v sebi ne more zanikati resnice, da je ustvarjen po Božji podobi. Vse, kar ga vodi proč od Boga, ga neizogibno vodi v uničenje. Ne le v uničenje nedolžnih, ampak tudi samega sebe. Situacija bi bila brezupna, če ne bi nekoč Nekdo umrl za vse in če ne bi tudi za tiste, ki so morili nedolžne prosile njihove žrtve.

Povzetek: Mojca Bertoncel, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije

Svetopisemska zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19) ima pomembno vlogo v zgodovini judovstva in krščanstva. Poleg vprašanja o času in načinu nastanka zgodbe ostaja odprto vprašanje o njenem sporočilu. Zgodba nazorno pokaže, da se Abrahamov Bog radikalno razlikuje od bogov okoliških ljudstev. Toda do tega spoznanja Abraham pride šele po težki preizkušnji. Judovsko izročilo izpostavlja Izakovo pripravljenost na žrtvovanje, ki je postala zagotovilo sprave za njegove potomce. Za mnoge sodobne razlagalce je ključno sporočilo zgodbe v Božjem klicu, ki prepreči izvršitev predhodnega ukaza. René Girard se pridružuje mnenju številnih razlagalcev, da je v zgodbi govor o prehodu s človeške žrtve na živalsko. V luči Girardove teorije zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka razkriva mehanizem grešnega kozla. Ključna oseba v zgodbi je Bog, ki »umetno« sproži žrtvovanjski mehanizem in ki celo ob odsotnosti številnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla pokaže na bistveno, t. j. popolno nedolžnost žrtve. Bog, ki ima edini pravico do človeškega življenja, se razodene kot tisti, ki noče človeške žrtve in s tem pokaže na zgrešenost vseh tovrstnih prepričanj.

Ključne besede: Bog, Abraham, Izak, človeška žrtev, akeda, nadomestna žrtev, René Girard, antropologija, mimetična teorija, judovstvo, krščanstvo

Summary: Mojca Bertoncel, Abraham's Offering of Isaac in Gen 22,1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory

The biblical story of Abraham's offering of Isaac (Gen 22,1-19) plays an important role in the history of Judaism as well as of Christianity. In addition to the questions of the time and manner of the origin of the story there remains the open question of its message. The story graphically shows that Abraham's God is radically different from the gods of the neighbouring peoples. Yet Abraham only arrives at this knowledge after a difficult test. The Jewish tradition emphasizes Isaac's willingness to be sacrificed, which guaranteed reconciliation for his descendants. For many modern interpreters the key message of the story lies in God's call, which prevented the carrying out of the earlier command. René Girard holds the same opinion as many other interpreters i.e. that the story speaks about the transition of human sacrifice to animal one. In the light of Girard's theory the

story of Abraham's offering of Isaac reveals the mechanism of the scapegoat. The key person in the story is God who »artificially« triggers the sacrificial mechanism and, even in the absence of many indicators of the scapegoat mechanism, indicates the essential fact i.e. the complete innocence of the victim. God, who is the only one with a right to human life, reveals himself as the one who does not want human sacrifice and thereby shows how all such beliefs are mistaken.

Key words: God, Abraham, Isaac, human sacrifice, Akedah, substitute sacrifice, René Girard, anthropology, mimetic theory, Judaism, Christianity

Drago K. Ocvirk

Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov

Ne glede na to, ali so bili londonski bombaši samomorilci ali pa so jih njihovi gospodarji ukanili, so šli dne 7. julija 2005 v morilsko akcijo (tudi) iz verskih razlogov. Versko ali ideološko prepričanje ima izjemno motivacijsko moč in ker ljudje, ki se ga oklepajo, verjamejo, da sledijo najvišjim in najvrednejšim ciljem, marsikdaj ne izbirajo sredstev za njihovo doseganje. Nacisti in komunisti so bili npr. vsak zase prepričani, da delujejo v prid vsega človeštva: prvi, ker bodo izboljšali človeško raso, drugi, ker bodo ukinili razrede in vzpostavili splošno blaginjo.¹ Za tako vzvišene cilje so obojni pomorili desetine milijonov ljudi in še vedno so prepričani, da so delali prav ... enako kakor islamski bombni (samo)morilci. Nacisti in komunisti morijo druge, islamisti poleg drugih kdaj še sebe, vsi pa to počnejo zaradi (slepe) vere.

Solženicin poskuša razumeti, kako je mogoče, da nekateri postanejo tako podli zločinci, kakor je bil Jagoda, šef NKVD, in njegovi tovariši, da pravzaprav nimajo nič skupnega z navadnimi zlikovci, četudi so ti morilci. »Da bi človek delal hudo, ga mora pred tem spoznati za dobro ali za dejanje, ki ga ima za logično in ga tako tudi pojmuje. Človekova narava je na srečo takšna, da mora poiskati *opravičilo* za svoja dejanja. Macbethova opravičila so bila šibka in začela ga je peči vest. In ali ime Jago ne pomeni 'jagnje'? Domišljija in notranja moč Shakespearovih podležev sta se ustavili pri kakšni desetini trupel. To zato, ker niso imeli *ideologije*. Ideologija priskrbi zločinskosti iskano opravičilo, dolgotrajno trdnost, ki jo potrebujejo zločinci. Teorija družbe pomaga zločincu, da očisti svoja dejanja v lastnih očeh in v očeh drugih, da sliši, kako nanj naslavljajo ne očitke in ne prekletstva, temveč pohvale in znamenja spoštovanja. Tako so se inkvizitorji sklicevali na krščanstvo, osvajalci na poveljevanje domovine, kolonizatorji na civilizacijo, nacisti na raso, jakobinci (včerajšnji in današnji) na enakost, bratstvo in srečo prihodnjih rodov. Zaradi ideologije je 20. stoletje pomorilo na milijone ljudi. Te zločinskosti ni mogoče ne ovreči ne prezreti ne zamolčati. Kako bi se v takšnih razmerah drznili vztrajno trditi, da ni podlih zločincev? Kdo je

¹ Prim. A. Beçanson, *Le malheur du siècle - communisme, nazisme, shoah*, Perrin, Pariz 2005.

potemtakem likvidiral te milijone ljudi? Brez podlih zločincev ne bi bilo Gulaga.«²

Čeprav moremo pritrditi ruskemu nobelovcu, pa je treba njegovo misel o delovanju ideologije razširiti na njeno širše družbeno okolje: med tem okoljem in idejnim svetom je namreč sovplivanje. V zvezi s tem pravi M. Rodinson v *Splošni obravnavi ideoloških aktivizmov*: »Dogme, teorije vsaj tako pogosto oblikujejo celovito življenje ljudi, ki jih izpovedujejo - njihovo praktično, politično, gospodarsko, socialno življenje z vsemi konkretnimi pogojenostmi vred - kakor obratno. Razmere pogosto ustvarjajo, vsaj delno, ideje in, nenazadnje, kadar pride do konflikta med njimi, ponavadi razmere prevladajo nad idejami.«³ Takšno gledanje ni nikakršno krčenje idej na stvarnost ali stvarnosti na ideje, kajti ni zgodovine dejstev, ki bi bila ločena od misli, pa tudi zgodovine misli ni, ki ne bi bila povezana z družbenim okoljem. »Ni res, pravi E. Weil, da sta metafizika in religija le ideologiji, za katerima se skrivajo posebni 'materialni' interesi (ki pa ne morejo ostati prikriti naši višji bistrournosti). Prav tako ne drži, da bi bilo načrtovano, razumno delovanje samo početje ljudi, ki ne bi imeli drugačnih potreb in želja kakor živali – živali, ki so sposobne načrtovati, gotovo, a le živali. Ni človeškega načrta, ki bi mogel zadovoljiti človeške potrebe in ki ga ne bi usmerjala misel, ki je onkraj določenega načrta. Res je tudi nasprotno: vsaka zamisel in vsak ideal vodi v naprej zamišljeno dejavnost, ki vsebuje nek načrt, tudi če je načrtovano delovanje naravnano v zaustavitev dejavnosti (kakor to velja za budiste, daoiste in nekatere kristjane). Človek ostaja - razen v primeru, ko bi izbral smrt - bitje, ki prekipeva od potreb. Vendar te potrebe niso le biološke, zato lahko zastavi svoje življenje tudi za kaj malo živalske razloge.«⁴

Če omenjeni pogledi izražajo splošno pravilo, velja to tudi za islam. Potem je mogoče sklepati, da islam ni nujno nasilen sam po sebi, ampak je takšen zaradi spleta okoliščin. To pa tudi pomeni, da je mogoče nasilje, ki se predstavlja kot islamsko ali je z islamom povezano, omejiti. V tej razpravi bomo pokazali na primeru šiitskega dvanajstniškega nasilja, ki je doseglo vrhunec v Homeinijevi islamski revoluciji v Iranu, kako so do njega pripeljali tako religijski kot družbeni »vzroki«. Najprej bomo sledili (prigodnemu) oblikovanju institucije *fatve*, s katero se je sočasno vzpostavila posebna verske institucija *ulama*. Nato bomo pogledali razvoj šiizma, ki je v sebi razvejan in različne skupine imajo različen odnos do političnega nasilja. Končno bomo videli, zakaj so dvanajstniki prešli iz trpne politične države v nasilno. Kolikor

² A. Solžénitsine, *L'archipel du Goulag*, zv. I., Seuil, Pariz 1973, 131-132.

³ M. Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Fayard, Pariz 1993, 40.

⁴ E. Weil, *What is a Breakthrough in History?*, v: *Daedalus*, zv. 104, št. 2 (pomlad 1975), 33.

je ta primer mogoče posplošiti, smemo sklepati, da je islamsko nasilje zgodovinsko pogojeno in zato prigradno in ne neizogibno.

1. Oblikovanje verskih oblasti sočasno s fatvo

Tiho, povsem neopazno, je pomladi 2005 izšel v Sloveniji roman *Satanski stih* Salmana Rushdieja.⁵ Na naslovnici je reklamni napis: »Najbolj razpita knjiga 20. stoletja«. V njem so nekateri muslimani prepoznali svetoskrunsko zasmehovanje islama. Ogorčeni pakistanski muslimani v Bradfordu (Velika Britanija) so na protestnih shodih zažigali roman; nanj so opozorili sovornike v Pakistanu. Ti so dne 13. februarja 1989 šli na ulice in množične demonstracije so se končale s šestimi mrtvimi. Dovolj, da je o tem poročala tudi iranska televizija. Naslednje jutro, 14. februarja 1989, je teheranski radio prebral sporočilo vodje islamske revolucije in Iranske islamske republike ajatola Ruhola Homeinija: »V imenu Vsemogočnega Boga; samo en Bog je, h kateremu se bomo vsi vrnili. Vse neustrašne muslimane na svetu bi rad seznanil, da je bil tako avtor knjige z naslovom *Satanski stih*, ki je bila sestavljena, tiskana in objavljena proti islamu, Preroku in Koranu, kakor tudi tisti založniki, ki so vedeli, kaj piše v knjigi, obsojeni na smrt. Vse vnete muslimane pozivam, naj te ljudi hitro pomorijo, kjer koli jih najdejo, tako da si nihče ne bo drznil žaliti svetih verovanj muslimanov. Kdor koli je zato umorjen, bo po Alahovi volji veljal za mučenika. Še to, kdor koli ima dostop do avtorja knjige, a nima moči, da bi ga umoril, ga mora izročiti drugim tako, da ga bodo mogli kaznovati za njegova dela. Naj bo nad vami vsemi božji blagoslov (Ruhollah Al-Musavi Al-Homeini).«⁶

V tej zadevi se kristalizirata dva izključujoča vrednostna sistema: zahodni in islamski. Ko to pravimo, žal ne pretiravamo, kajti prvi gradi na človekovi svobodi, drugi na njegovem podrejanju, prvi je podan v *Splošni deklaraciji človekovih pravic* (1948), drugi v *Kairski deklaraciji o človekovih pravicah v islamu* (1990). *Splošna deklaracija* utemeljuje človekove pravice na nje-

⁵ S. Rushdie, *Satanski stih*, Učila, Tržič, 2005. Ob izdaji knjige je Osman Đogić, bivši mufti v Sloveniji, povedal, da so se o izdaji *Satanskih stihov* založniki z njim pogovarjali. »Rekel sem jim, da s tem projektom nočem imeti nič. Zdelo pa se mi je, da hočejo mojo podporo, kar je smešno. Slovenska muslimanska skupnost za knjigo pač ni zainteresirana in če sprašujete po mojem mnenju, naj rečem, da je izdaja te knjige v slovensčini tudi svojevrstna žalitev muslimanov, ki živijo v Sloveniji. Ta knjiga je naletela na enoten odpor in obsodbo muslimanov po vsem svetu, ne glede na to, kateri politični skupni pripadajo, saj v njej mrgoli stereotipov o muslimanih in njihovi tradiciji. Poleg tega pa to ni kakšno veliko literarno delo, kar so povedali tudi že nekateri zahodni kritiki. Kaj bo na to rekla slovenska muslimanska skupnost? Ne vem, naj pa dodam, da se ni nikdar odzvala radikalno.« Navaja V. Vasle, *Satan je prišel v Slovenijo*, v: *Jana* 33 (2005), št. 22 (31.5.05), 12-13.

⁶ Navaja M. Mozaffari, *Fatwa: Violence and Discourtesy*, Aarhus Uni. Press, Aarhus 1998, 46.

govem dostojanstvu, *Kairska* pa na spoštovanju islamske šarije.⁷ C. Lefort, ki se postavi v bran Rushdieju, zapiše: »... ne kaže pozabiti velikega načrta obnove človeštva, ki si ga je zamislil imam, in sovraštva, ki ga je razvnel proti satanovim privržencem, kar so zahodnjaki. Po svoje Homeinijeva odločitev določa podobo človeka – človeka, ki ustreza poslanstvu božje stvaritve in se razlikuje od prostaškega bitja, ki je božji ponaredek. Po svoje določa podobo tudi človeštvu, ko svojo pristojnost uveljavlja po vsem svetu, ne da bi se menil za zakone, ki veljajo v neislamskih deželah. Ta dogodek zasluži pozornost sam po sebi. Njegova prednost je, da obelodanja zli pol verskega univerzalizma in da je nekoliko predramil tiste, ki dremljejo v kultu relativizma.«⁸

Kljub temu da imamo opraviti z dvema izključujočima pogledoma, med katerima ne more biti sprave, pa se je potrebno vprašati, ali Homeini in somišljeniki res predstavljajo edini islamski pogled ali pa le eno njegovih možnih razlag, »njegov zli pol«, kot pravi Lefort. To bomo najprej preverili ob pogledu na oblikovanje *fatve* in hkrati sledili razvoju verske (proti)oblasti v islamskem svetu. Homeinijeva sporočila javnosti in poziv k umoru so namreč kaj hitro označili za *fatvo* in mnogi muslimani menijo, da je dokončna, ker bi jo mogel razveljaviti samo njen avtor. Kaj sploh *fatva* je, da ima takšno veljavo? Odkod njenim avtorjem takšna moč, nezmotljivost?

Izraz »*fatva*« ima dolgo zgodovino in vrsto pomenov. Za Mozaffarija, ki mu v tem sledimo, je *fatva* »odgovor, ki ga da usposobljena in pristojna verska oblast na vprašanje, ki zadeva kakšno točko islamske zakonodaje (šarije). V tem pomenu *fatva* ustreza rimski inštituciji *jus respondendi*. Henri Laoust, veliki izvedenec v islamu, prevaja *fatvo* z 'doktrinarnim svetovanjem'.⁹ To torej ni ne razsodba pristojnega sodišča ne zakon ali zakonski akt ne ukaz, ki bi ga izrekla pristojna oblast. Kot doktrinarni svet mora imeti *fatva* nek predmet, zastavljeno mora biti vprašanje, na katerega odgovarja. Če je vprašanje res zastavljeno pristojnim oblastem o določeni točki zakona, je njihov odgovor izvirna in redna oblika *fatve*. V prenesenem pomenu se lahko izraz *fatva* uporablja tudi za »odgovore« na vprašanja, ki niso bila zastavljena, in so »odgovori« podani na pobudo tistega, ki jih daje. Upoštevati je še treba, da suniti (večinski del muslimanov) uporablja izraz *fatva* za dejanske in za namišljene odgovore, medtem ko večina šiitov razume *fatvo* samo kot odgovor na dejansko vprašanje, odgovore na namišljena pa imenujejo *Knjiga verskih dejavnosti (Risala Amaliya)*.

⁷ Prim. T. Stahnke, J. P. Martin (izd.), *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Columbia University, New York 1998, 185-189.

⁸ C. Lefort, *Humanizem in antihumanizem. Poklonitev Salmanu Rushdieju*, v: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, LD, Ljubljana 1999, 202. Prevod sem rahlo spremenil po izvirniku: *Humanisme et antihumanisme. Hommage à Salman Rushdie*, v: *Esprit*, 1992/1, 56.

⁹ M. Mozaffari, n. d., 16.

Zgodovinsko gledano ne Mohamedu ne njegovim prvim štirim naslednikom ni bilo treba nikogar vprašati za svet, kako naj v novih okoliščinah ravnajo skladno s Koranom. Po smrti prvega rodu muslimanov in po nastanku mogočnega islamskega (sunitskega) cesarstva so se zastavljala nova vprašanja. Institucijo *fatve* so narekovalle potrebe v cesarstvu, ki je temeljilo na islamu. Zato so veljali za pristojne in usposobljene za dajanje veljavnih mnenj v pravo ljudje, ki so dobro poznali Koran in izročilo (*suno*). Te so kasneje poimenovali *ulama*, *mufti*, *mudžtahid* idr. Novi verniki so poznavalce spraševali, kako in kaj, ti pa so jih usmerjali po najboljših močeh. Ščasoma se je to versko svetovanje spremenilo iz spontanega in zasebnega v uradno in javno službo. Institucija *fatve* se je zares razcvetela za časa Abasidov (750-1258), delovala pa tudi pod Seldžuki (1038-1194) in Otomani (1281-1922). Za časa teh dinastij je *fatvi* skupno to, da je javna: po njej namreč povprašujejo ali vladarji sami ali sodniki in uradniki, posamezniki verjetno niso dovolj pomembni, da bi kaj takega mogli storiti vse tja do 19. stoletja. Za razliko od tega sunitskega izročila je *fatva* pri šiitih dokaj pozen pojav, za kar sta dva razloga: verski in političen. Večina šiitov priznava dvanajst imamov, Mohamedovih naslednikov. Do leta 868, ko je izginil zadnji imam, se vprašanje o *fatvi* ni zastavljalo, saj so imami veljali za nezmotljive tako kot Prerok. Po drugi strani pa šiiti razen redkih krajevnih izjem niso bili na oblasti vse do Safavidov (1501-1732) v Iranu. Takrat so njihovi uleme dobili družbeno moč in jih povpraševali za svet v verskih rečeh.

Z oblikovanjem »verskega svetovanja« (institucija *fatve*) nastaja tudi ustrezen poklic: ulema. »Versko posvetovalno telo« vodi mufti in se razvije v protioblast ali korektiv oblasti, a le do določene mere, ker je pač odvisno od oblasti, ki ga povprašuje za svet. Pod Umajjadi in Abasidi, ko so imeli kalifi cez glavo svetnih opravil, niso sami izdajali *fatev*, ampak so se pozanimali pri ulemu. Ti so ponavadi odgovorili tako, da so ustregli pričakovanjem oblasti, potrdili njihova dejanja ali njihove načrte. Tudi če je neodvisnost ulema še tako majhna, se prav ob njem kaže ločitev pristojnosti med svetnimi in verskimi oblastmi. Kot vedno je treba upoštevati razliko med suniti in šiiti. Medtem ko je za sunitske režime značilna šibka samostojnost verskih avtoritet, uživajo šiitski vodje precejšnjo samostojnost. Medtem ko je v sunizmu služba ulemov in njihovega muftija nastala iz upravnih potreb, pa šiiti, ki so bili dolgo odrinjeni od oblasti, ne poznajo službe muftija, zato pri njih podaja *fatve mudžtahid*, nekakšen učitelj »teologije«. Vsi mudžtahidi so enakovredni in, ker šiiti ne poznajo formalne verske ustanove,¹⁰ se občasno spontano uveljavi kak mudžtahid, ki mu vsi vrstniki priznavajo, da je »najvišji vir za posnemanje«. Za takšnega je nazadnje veljal Homeini.

Veljavna *fatva* ima tri sestavine: dajalca (*mufti/mudžtahida*), povpraševalca (*mustafti*) in zadevo, ki jo je treba pojasniti. Pomembna je tudi oblika, v

¹⁰ Prim. M. Mozaffari, n. d., 30.

kateri je podana. Zakaj se je razvila služba dajalca *fatve* tako v sunizmu kot šiizmu, smo že povedali, zato se zaustavimo pri povpraševalcu, vprašanju in obliki. Za *fatvo* sme vprašati vsak odrasel musliman, vendar ni zanjo nikoli zanjo zaprosila ženska.¹¹ Brez povpraševalca ni pristne *fatve*: nekdo mora zanjo vprašati (*istifta*), da bi dobil pojasnilo, do katerega ne more priti drugače (npr. v Koranu, suni, z *idžmo*). Vprašanje ne sme zadevati islamskih temeljev (enotnost Boga, resničnost Mohamedovega preroštva, sodni dan), ni pa omejitev na področju verskega življenja in delovanja, civilne zakonodaje (poroka, ločitev, dedovanje), trgovanja, odnosov z nemuslimani ipd. Splošna vprašanja (npr. o vojni, politiki) zbudijo večjo pozornost kakor zasebna. Zaradi islamistov prevladujejo danes družbeno-politična vprašanja, kajti v spopadu z moderno kulturo postajajo politične še tako nedolžne zadeve kot je nošnja rute. Za veljavnost *fatve* je pomembno še oblika. Po navadi je to rokopis, ki se začneja z obrazcem *basmala*: »V imenu Boga, Milostljivega in Sočutnega« in se konča z izrazom: »Bog ve bolje!«. Ko so izpolnjeni vsi pogoji za veljavnost *fatve*, ostaja še vprašanje, koliko je zavezujoča. Jasnega odgovora na to ni, ker ni soglasja o tem, kaj *fatva* sploh je, in ker ni osrednje islamske avtoritete, so o vsem možna različna mnenja. Če ostanemo pri izvirni in redni obliki *fatve*, potem ta po prevladujočem prepričanju islamskih pravnikov ni zavezujoča, ker ni ne pogodba med dajalcem in povpraševalcem ne obtožba.

Kaj moremo potemtakem reči o statusu Homeinijevega poziva k umoru žalivcev islama? Ta ne more biti *fatva*, ker ne izpolnjuje formalnih pogojev (spraševalec, vprašanje, rokopis). Njegov odlok ni v okviru šarije in nima nobene pravne in posledične veljave.¹²

Če poleg zgodovinskih razlogov upoštevamo še postopkovne, lahko z An-Na'imom rečemo, da ni preprek, da ne bi svetovalno (*fatva*) in pravno (*fik*) tolmačenje islamskih zadev spoštovalo splošnih človekovih pravic. An-Na'im navaja za primer sekanje roke (Koran 5,38). Čeprav je Koran za muslimane dobesedna in dokončna božja beseda, ki jo je treba v brez pomislekov sprejeti, tudi telesne kazni, je možen kompromis med njim in 5. členom *Splošne deklaracije*.¹³ Doseči ga je mogoče s pravnim postopkom, ki ne postavlja pod vprašaj Alahovega ukaza, naj se tatu odseka roka, obenem ne privede do zadostne gotovosti za izvršitev kazni.¹⁴ Takšno sredinsko stališče sprejema večina muslimanov, islamski skrajneži ga zavračajo kot izdajo, humanisti pa kot popuščanje predmoderni miselnosti.¹⁵

¹¹ Prim. M. Mozaffari, n. d., 33.

¹² Prim. M. Mozaffari, n. d., 51-58.

¹³ 5. člen: Nihče ne sme biti podvržen mučenju ali okrutnemu, nečloveškemu ali ponižujočemu ravnanju ali kaznovanju.

¹⁴ Prim. A. A. An-Na'im, ed. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, 35-36.

¹⁵ Prim. H. Redissi, *L'exception islamique*, Seuil, Pariz 2004.

2. Preobrazba dvanajstnikov: iz trpnosti v nasilnost

Šiiti niso zanemarljiv geopolitičen dejavnik, saj predstavljajo 70% prebivalstva okrog Perzijskega zaliva, kjer je tri četrtine svetovnih zalog najkakovostnejše nafte. Večina vsega šiitskega prebivalstva pa živi v bližnjevzhodnih »geopolitičnih epicentrih«, ki že pol stoletja destabilizirajo vso mednarodno skupnost.¹⁶

Šiiti segajo v začetke islama, ko se je vnel krvav boj med Mohamedovi tovariši in sorodniki za njegov položaj. M. Rodinson pripoveduje, kaj se je dogajalo v noči Prerokove smrti. »Medtem so se v Mohamedovi hiši zbrali ljudje iz njegove družine, zet Ali, stric Abas, Osama, sin njegovega posvojenca, in neki stalen gost po imenu Šokran. Premišljevali so, kako bi prevzeli mrtvečevo dediščino, da bi bilo to v korist njihovega klana Abd Manaf iz plemena Kurajšev. A niso imeli dovolj privrženecv ... Dobronamerni obveščevalci so jim prinesli odzive s srečanja na pokritem prostoru klana Banu Saida. Bili so besni in brez moči. Morda so mislili, da se bodo lahko maščevali kdaj pozneje. Več mesecev niso hoteli priznati Abu Bekra. Tiste noči so naredili nekaj nenormalnega in presenetljivega. Pričakovati je bilo, da bodo častitljivo truplo slovesno pokopali – kakor so neštetokrat storili z manj pomembnimi mrtveci – na pokopališču Baki, poleg njegovega sina Ibrahima, hčerke Rokaje in toliko drugih tovarišev. Zelo verjetno so se Ali, Abas in njuni prijatelji želeli izogniti takšni slovesnosti, kjer bi Abu Bekr, ki bi vodil pogrebni spreved, nastopil kot prerokov izvoljeni naslednik.«¹⁷

V boju za oblast so zmagali tovariši in kasneje dobili ime suniti, poraženci pa so jim bili skoraj vso zgodovino prepuščeni na milost in nemilost. Izraz »šīa« pomeni privrženec in je sprva označeval tako Alijeve privrženec (šīat Ali) kakor njegove nasprotnike. Kasneje je obveljal le za Alijeve privrženec in po njegovi smrti za vse, ki so nasprotovali umajadski dinastiji (661-750) in so zahtevali, da mora biti imamat v rokah prerokovih potomcev iz rodu hčere Fatime in njenega moža Alija. Med šiiti so se porajale politično-teo-

¹⁶ Prim. F. Thual, *Géopolitique du schiisme*, Arléa, Pariz 2002. Tabela prikazuje odstotek šiitov v posameznih državah leta 2002.

	%		%
Iran	95	Pakistan	17
Azerbejdžan	85	Kata	15
Irak	60	Sirija	12
Bahrein	70	Savdska Arabija	10
Jemen	41	Turčija	10
Kuvajt	30	Združeni emirati	10
Libanon	30	Indija	2,5
Afganistan	20		

¹⁷ M. Rodinson (prev. R. Čop), *Mohamed*, rokopis, konec 6. pogl. (delo izide jeseni 2005 pri založbi Družina, Ljubljana).

loške doktrine, po katerih se razlikujejo od sunitov; razhajajo pa se tudi med seboj po tem, koliko imamov (legitimnih Mohamedovih naslednikov) priznavajo. Večje skupine šiitov danes so: *zajditi* (peterniki), dvanajstniki in *alavijci*, *izmailci* (sedmerniki) in *druzi*.¹⁸ Različen odnos imajo tudi do nasilja in uporabe sile v politične namene.

Slovenci poznamo *izmailce* oz. njihovo *nizaritsko* vejo *asasine* (12. in 13. st.) prek Bartolovega romana *Alamut*. »Asasini so bili najboljše *organizirana* teroristična skupina, ki je uporabljala terorizem sistematično za doseganje jasnih in politično opredeljenih ciljev, vse to povedano v verskem jeziku tistega časa.«¹⁹ Lewis piše v svoji klasični študiji: »V enem pogledu asasini niso imeli predhodnikov: v tem, da so sistematično in dolgoročno načrtovali uporabo nasilja kot političnega orožja. ... Reformirana izmailska religija je s svojimi spomini na trpljenje in mučeništvo dajala dostojanstvo in pogum ljudem, ki so se je oklenili in je navdihovala predanost brez primere v človeški zgodovini. Evropa je bila najprej pozorna prav na zvestobo asasinov, ki so tvegali življenje in celo izzivali smrt za svojega Gospodarja, in je iz njihovega imena naredila svarilen primer za vero in samožrtvovanje, preden je postalo sopomenka za umor.«²⁰ Značilnost asasinov sta bila tako hladno načrtovanje kot fanatična gorečnost. ... Njihov namen je bil prekiniti in uničiti sunitsko ureditev ... Asasini so skrbno izbirali svoje žrtve ..., ki so pripadale dvema glavnima skupinama: v prvi so bili vladarji, oficirji in ministri, v drugi pa kadiji in druge verske veličine. Občasno so se lotili tudi vmesne skupine: upraviteljev mest. Razen redkih izjem so bili njihove žrtve suniti. Asasini normalno niso napadali dvanajstnikov ali drugih šiitov, niti niso naperili svojih bodal proti staroselskim kristjanom ali judom. Tudi križarje v Siriji so redko napadli ... Izmailci so imeli za svoje sovražnike sunitske oblasti - politične in vojaške, upravne in verske. Morili so zato, da bi to oblast ustrahovali, oslabili in končno zrušili.«²¹ Poleg *asasinov* gojijo uporništvo še *zajditi* in se po tem razlikujejo od dvanajstnikov ali *imamcev*, ki nas tu zanimajo.

Dvanajstniki so od safavidske dinastije naprej (1501-1732) državna religija v Iranu; oni so izvedli islamsko revolucijo. Uporaba nasilja je pri njih res nekaj novega, če pomislimo, da so se mu odpovedali po porazu pri Karbali leta 680. »Ker je bil ta dogodek sad Huseinove vstaje in upora proti uradnim oblastem (kalifu Jazidu), so *imamci*, šokirani nad tem pokolom, opustili nasilno bojevanje in ga zamenjali z bolj miroljubnimi sredstvi. Ker so bili manjšina večji del svoje zgodovine, so izbrali dvojno strategijo kot

¹⁸ Prim. H. Halm, *Le chiïsme*, PUF, Pariz 1995.

¹⁹ M. Mozaffari, *n. d.*, 69.

²⁰ Ime asasinov je v zahodnih jezik začel označevati morilce: angl. in fr. *assassins*, it. *assassini*, šp. *asesinos*.

²¹ B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Phoenix, London 2003, 129-134.

alternativo nasilju.«²² Po eni strani so gojili previdnost (*takija* – izogibanje nepotrebnim tveganjem; *kitman* – prikrivanje ali pretvarjanje), svoje vere pač niso razkrili, če bi jim to utegnilo škodovati; po drugi strani pa so vztrajno pričakovali (*intizar*) boljše čase, ki jih bo prinesel skriti imam, ko se bo spet pojavil. Dejavnost je nadomestilo čakanje odrešenika, ki je napravilo uporabo sile proti oblasti nepotrebno, saj so vedeli za končni izid spopada s suniti. Zato je mučeništvo za vero postalo zanje ena najvišjih vrednot.

Kaj se je zgodilo, da so dvanajstniki po skoraj štirinajstih stoletjih opustili dotedanje trpno razmerje do oblasti, se hoteli oblasti polastiti in zato začeli uporabljati nasilje?

3. Prepletenost mul z bazarjem

Spremembe dvanajstniškega razmerja do nasilja v glavnem niso sad verskih dejavnikov in razvoja v Iranu od srede 19. stoletja dalje.²³ Na eni strani je nasilna država, na drugi pa bazar, ki ji odgovarja z enako mero. Ker so šiitski uleme, mule, ohranili določeno neodvisnost od oblasti, se je spletlo nekakšno »naravno« zaveznitvo med njimi in bazarjem, kar je vplivalo na opustitev stoletnega razmerja šiitov do nasilja. Odločilno vlogo je pri tem odigral ajatola Homeini.

Edina skupina, ki je bila v Iranu dovolj strnjena, stalna in močna, da se je mogla upirati vsem režimom, je *bazar*. Ta je nekakšen »srednji sloj« – Mozaffari ga primerja s sloji, ki so nekoč podpirali nacizem, frankizem in pužadizem – tako povezan z islamom, da ga določa. »Dober bazarec je npr. človek, ki s svojim videzom (brada, zapeta srajca, v roki molek) predstavlja tipičnega muslimana. Odnosi med bazarci in ulamom niso hierarhični in vertikalni, ampak temeljijo na soodvisnosti in vzajemnosti med dopolnjujočima se skupinama. Bazarci s svojimi finančnimi dajatvami (*hums*, *zakat*, *sadakat*) zagotavljajo finančno neodvisnost ulama od države, za povračilo pa ulame pogosto razlagajo islam skladno z interesi bazarcev. Tako je npr. zasebna lastnina postala nedotakljiva; državna uprava velja za krivično, državni uslužbenec pa naj bi bili zatiralci (*zalama*). Takšna razlaga ustreza bazarskim poslovnežem in jih spodbuja, da ne plačujejo davkov.«²⁴ Obe skupnosti sta povezani tudi s porokami. Mule so od bazarja odvisni finančno in socialno, bazar pa od mul politično, kulturno in etično. Ko se je Iran začel sredi 19. stoletja modernizirati, se je bazar uprl: njegovi so umorili vrsto oblastnikov, sprožili nekaj revolucij in ustanovili skrajne teroristične organizacije.²⁵ Uporaba sile in terorja je zanj postala sredstvo političnega boja

²² M. Mozaffari, n. d., 70.

²³ Prim. F. Khosrokhavar, *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, L'Harmattan, Pariz 2000. M. Mozaffari, n. d., 91-129.

²⁴ M. Mozaffari, n. d., 106.

²⁵ Prim. M. Mozaffari, n. d., 91-92.

za ohranitev družbene in gospodarske moči. To je vplivalo tudi na razmišljanje in delovanje mul.

Nemiri v letih 1941-56 so rodili teroristično skupino *fedainov* (islamski pobožneži), ki so terorizirali oblasti in ustvarili nov islamski govor. *Fedaini* so umorili laičnega pisatelja Kasravija, ministra Hadžira, ker je bil bahajske vere, prvega ministra Razmara, ker je nasprotoval nacionalizaciji nafte, obrnili so se tudi proti Mosadekovi laični in nacionalistični vladi, ker je ogrožala islamske interese. V tem času je štiridesetletni mula Ruhola Homeini objavil knjigo *Razkritje skrivnosti*, v kateri izstopajo: 1. zavračanje antiklerikalnih stališč laičnih in nacionalističnih piscev tistega časa; 2. neizmerno sovraštvo do šaha Reza Pahlavija; 3. utemeljevanje nadvlade *ulama* v politiki za časa vélikega izginotja (zadnjega imama). Homeini je bil blizu *fedainom* in prepričan, da je nasilje dovoljeno za »obrambo« islama, vendar je svoja stališča skrival za citati iz Korana. S tem se je že leta 1943 oddaljil od dvanajstniških pogledov in od vodstva svoje verske skupnosti.

Agrarni reformi, ki jo je v začetku 60-tih začel pod ameriškim pritiskom izvajati šah, so nasprotovali *bazarci*, univerza in *ulama*. Šiitski vodja Burudžerdi, ki je hotel zaščititi vire dohodkov *ulama* in neodvisnost od oblasti po tradicionalno mirni poti, je umrl sredi krize. V zaostrenih razmerah je vodstvo šiitov prevzel Homeini in odstranil spravljive ajatole. Leta 1963 je s *fatvo* ukinil *takijo* in prepovedal skrivanje vere. »Pristno šiitsko vedenje je mazohisticno v tem pomenu, da velja trpljenje za vrednoto, ki bo poplačana na drugem svetu. Med šiitske obrede sodita tudi bičanje sebe in rezanje telesa z noži. Spremembe so bile tudi tu. Homeini in drugi šiitski vodje so svoje učence poučili, da je pravilna pot pretepanje sovražnikov, ne pa sebe. Vojna, teroristične akcije in še zlasti samomorilski bombni napadi so sad teh sprememb v šiitskem obnašanju.«²⁶ V okviru teh novih šiitskih pogledov je bila ustanovljena *Organizacija združenih islamističnih skupin*, ki je po izgonu Homeinija v Turčijo, obnovila teror in med drugim umorila prvega ministra Mansura (1965). Zaradi represije so se šiitski skrajneži posvetili indoktrinaciji, teror pa so v letih 1965-1977 izvajale marksistične skupine, ki so po islamski revoluciji morale v izgnanstvo.

Revolucionarni teror, ki se je začel s Homeinijevem prevzemom oblasti februarja 1979, je poseben v tem, da še kar traja. »Nepotrebno nadaljevanje ene najbolj krvavih in uničevalnih vojn proti Iraku (1980-88), sistematizirane teroristične akcije in ugrabitve v Iranu in drugih deželah, ki se dogajajo po revoluciji, so najboljše dokaz nasilnosti islamskega režima. 'Smrtni odlok' proti Salmanu Rushdieju je le eden od mnogih vidikov islamističnega strukturnega nasilja.«²⁷ Književnik Reza Baraheni, ki je preživel šahove in Homeinijeve zapore, pravi, da so slednji hujši. Ob tem opozori na še eno

²⁶ M. Mozaffari, n. d., 72.

²⁷ M. Mozaffari, n. d., 86.

strukturno značilnost islamskega režima: nasilje nad ženskami. »V šahovem zaporu sem videl le peščico žensk, v Homeinijevem sem jih videl na tisoče. ... V delu Lilit, ki sem ga pravkar končal, se ukvarjam z nečim, kar imenujem *parde*. Pomeni tančico. Veste, če ste v zaporu hoteli ubiti žensko, niste smeli ubiti device, zato ste jo morali razdevičiti. Ženske in moški so bili na dveh bregovih. Nekatere zapornice so bile žene ali hčere tistih na drugi strani. Tančica. Kako hitro se misli privadijo nanjo. Parde pomeni tudi nedolžnost, zaveso, *čador* ... Ista beseda. Vse pa je v povezavi s konceptom prisotnosti in odsotnosti. So stvari, ki ne smejo obstajati, in so stvari, ki morajo biti. In ravno to pomeni apokalipsa: sneti tančico in razkriti resnico pod njo. Resnica je neprikrito »prikritega«: da bi pristopili k ženski, ji je treba odstraniti tančico, zaveso, nedolžnost. Nenavadno. Da bi lahko ustrelil trinajstletnico, si jo moral razdevičiti. Kdo ji bo vzel nedolžnost? Oblast. Tako oblast postane prva posiljevalka. Vse ženske zapornice so posiljevali. Prav nenavadno je, kako so vsi ti pojmi med seboj povezani. In šele s povezovanjem razumeš celotno filozofijo. Če se dotakneš device, je to greh, kajti znotraj tega je krvoskrusko hrepenenje po materi. In oblast je vse to regulirala. Torej: če bo umrla, zakaj bi morala umreti devica? Z nekaj besedami je dekle lahko postala tvoja žena. Lahko si spal z njo in jo odvrigel. Takoj ko ženski vzameš nedolžnost, namreč postane predmet, lahko ga zavržeš, lahko jo ubiješ.«²⁸

Z islamsko revolucijo je Homeini uresničil sanje o vladavini *fakija*, islamskega pravnika. »Preambula v revolucionarno ustavo je položila vrhovno oblast v *fakija*. Skladno s čl. 5 je *faki* pravičen in pobožen pravnik, ki ga ljudstvo spozna za najbolj usposobljenega za vodenje nacije. Preambula in čl. 107 ustave priznavata Homeinija za takšnega.«²⁹ *Fakijeva* pooblastila so neomejena. Cilj islamske revolucije in režima je obnova prve ume, islamske skupnosti, ki jo je ustanovil prerok Mohamed v Medini. Do Homeinija so bili šiitski dvanajstniki eshatološko in mesijansko usmerjeni, kajti pričakovali so vrnitev skritega imama (*Mahdija*), ki jih bo odrešil in nagradil za vse, kar so prestali. Homeini, ki ga je imelo precej šiitov za skritega imama, je znal ta eshatološka in mesijanska pričakovanja obrniti v teroristično in politično akcijo, ki naj bi pripeljala do obnove medinske ume. Tudi željo po maščevanju, ki je značilna za stoletja preganjane šiite, je predstavil s konca časov v naš čas. »Šiizem ni religija odpuščanja, ampak je religija maščevanja. Homeini je bil veliki predstavnik tega izročila. Ves čas svojega delovanja ni nikoli nikomur odpustil, tudi najožjim tovarišem in pomočnikom ne. ... Vse kaže, da ga je vse življenje razjedalo sovraštvo. Zahodu, šahu in Rushdieju ni bil le *nasproten*, *sovražil* jih je.«³⁰ O sebi je bil prepričan, da

²⁸ R. Baraheni, (pogovor z N. Vistoropski), *Oblast je prva posiljevalka*, v: *Ona*, priloga dnevnika *Delo*, št. 26 (5. 7. 05).

²⁹ <http://countrystudies.us/iran/82.htm> (19. 7. 05).

³⁰ M. Mozaffari, n. d., 63-64.

je resnično edini legitimni Mohamedov naslednik ter vodja vseh muslimanov, ne le šiitov. Imel se je za pastirja, ki varuje svojo čredo pred volkovi. Vse, kar se je prej imenovalo po šahu Pahlaviju, je preimenoval po sebi in nikoli mu ni bilo dovolj časti. Pustil je, da ga kličejo za imama, čeprav je v šiizmu ta izraz strogo rezerviran le za dvanajst imamov, ki veljajo za Mohamedove naslednike. Rad je videl tudi, če so ga klicali Božji duh, kar pomeni njegovo ime Ruhola.

Na predsedniških volitvah leta 2005 se je Homeinijeva islamska ideologija še okrepila. Nov predsednik Mahmud Ahmadinedžad, bivši varuh revolucije, bo skupaj z vodjo revolucije ajatolom Hamenejem obračunal z reformatorji, zavzel še bolj odklonilno stališče do Zahoda,³¹ in skladno s tem še bolj »islamiziral« (omejil svoboščine) Irancem samim. Naveza mul, bazarja in varuhov revolucije je še trdnjša, trdnjša pa je tudi njena oblast nad vso družbo in slehernim človekom.³²

4. Prigodnost na islamu utemeljenega nasilja

Ko smo iskali vire sodobnega šiitskega dvanajstniškega političnega nasilja, smo rekli, da to ne izhaja samo iz šiitskega nauka, kar nenazadnje potrjuje tudi štirinajststoletna zgodovina, ampak je povezano z razmerami v Iranu. Stoletje in pol družbenih sprememb v Iranu je vse tesneje povezovalo mule in bazar proti oblasti. Končno se je to v prepletu številnih dejavnikov, ki jih simbolizirajo šah, Homeini in bazar, končalo z islamskim režimom, *mularhijo*,³³ ki svoje nasilje utemeljuje samo z islamom. To postavljanje islama v prvi plan ustvarja vtis, kakor da je mogoče to nasilje zvesti le na ta vir. Dejansko pa se je po zaslugi Homeinija »revolucionarna tematika izrazila v islamski govorici, ki ji je uspelo sprožiti družbeno mobilizacijo. To ni omejeno le na Iran, ampak potekajo podobni procesi drugod po islamskem svetu, ker se boj proti družbenim krivicam in zavračanje Zahoda zlahka izražajo v islamskih kategorijah.«³⁴ Iz tega ne moremo sklepati, da je islam zgolj zlorabljen. Nikakor, tudi on dopušča in to od medinskega obdobja dalje, v katerem je bil Mohamed krvav boj za oblast, uporabo nasilja v politične namene in tudi iz drugačnih razlogov, npr. zgolj iz osebnih zamer.³⁵ Islam ima svoj »zli pol«, kot pravi Lefort, in z njim je treba računati, ga razkrivati in tako onemogočiti, da bi preplaval tisti svoj drugi pol, ki je ustvaril islamsko civilizacijo in z njo obogatil človeštvo.

Že *mularhija* kot nova zgodovinska tvorba s svojo novostjo kaže na svojo prigodnost, ne pa nujno izpeljanko iz islama. Da gre za prigodnost, smo videli

³¹ Prim. M. -R. Djalili, *Géopolitique de l'Iran*, Ed. Complexe, Bruxelles 2005.

³² Prim. M.-R. Djalili, *Le retour de l'idéologie khomeyniste*, v: *Le Figaro* (20. 7. 2005).

³³ Y. Thoraval, *Islam. Mali leksikon*, MK, Ljubljana 1998, 156.

³⁴ F. Khosrokhavar, n. d., 22.

³⁵ Prim. M. Rodinson, *Mohamed*, Družina, Ljubljana 2005.

v raziskavi oblikovanja verskih avtoritet, ki so nastale iz potrebe po verskih nasvetih, *fatvah*. Nič manj prigoden ni bil prehod dela šiitov v trpnost zaradi Huseinove smrti pri Karbali, kakor tudi dvanajstniški prehod k ponovni uporabi nasilja, ki ga je Homeini teoretično utemeljil in praktično uresničil. Čeprav je prigodno, to ne pomeni, da islamsko nasilje ne more trajati dolgo. Nasprotno, nov terorizem, ki se utemeljuje z islamom, lahko traja desetletja, podobno kakor je komunizem. Dokler ne bo kritika terorizma in nasilja prišla množično tudi od muslimanov samih, je zelo verjetno, da ga bo spopad z Zahodom le še utrjeval.

Tudi v tem je poučen iranski primer. Ne gre namreč pozabiti, da islamski režim zadovoljuje bazar ne le gospodarsko in politično, marveč tudi kulturno in versko. »Ker je revolucija islamska, mora nujno očistiti deželo simbolov, ki prihajajo s pokvarjenega Zahoda. Kravata, simbol muslimanske podrejenosti Zahodu, je dejansko prepovedana, *čador*, simbol ženske čistosti, pa je postal obvezen. Podobno je brada, simbol vernosti in spoštljivosti, postala splošno razširjena. Islamska republika je vzpostavila življenjski slog, ki se lepo ujema z ritmom, vrednotami in okusi *bazarcev*. Nič več se ne počutijo zafrustrirane zaradi tistega, kar so prej imeli za kulturno nasilje. Prav nasprotno, od revolucije dalje je *bazarjeva* kultura postala prevladujoča. Prvič v zgodovini so *bazarc*i sposobni živeti v harmoniji z družbo okrog sebe. To je samo po sebi zanje velik vir zadovoljstva in še en razlog, da podpirajo islamski režim.«³⁶

Povzetek: Drago K. Ocvirk, Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov

Namen razprave je pokazati, da nasilje ne izhaja neizogibno iz islama. To se sicer zgodi v Iranu, kjer je Homeini z islamsko revolucijo in nasiljem ustvaril vtis o neizbežni nasilnosti islama. Razvoj institucije *fatve* razodeva, da je nastanek islamskih verskih oblasti prigoden in njihova družbena vloga različna. Prigoden je tudi prehod dvanajstnikov iz politično pasivne muslimanske skupine v nasilno. Do tega so pripeljale razmere v Iranu in povezava mul z bazarjem. Če ima iranski primer splošno vrednost, potem upravičeno sklepamo, da je možen ne le politično nasilen islam, marveč tudi politično miren, človekove pravice spoštuječ. A tudi v tem primeru gre za prigodnost in ne nujnost.

Ključne besede: nasilje, religija, ideologija, islam, šiizem, asasini, dvanajstniki, islamska revolucija, Iran, Homeini, bazar

Summary: Drago K. Ocvirk, Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers

The intention of the treatise is to show that violence is not an inevitable result of Islam. It describes the case of Iran, which by Khomeini's Islamic revolution and violence created the impression of Islam being inevitably violent. The development of the institution of *fatwah* shows that the origin of Islamic religious authorities is contingent and that

³⁶ M. Mozaffari, *n. d.*, 126-127.

their social role may be very different. The transition of the Twelvers from a politically passive Muslim group to a violent one was contingent as well. It was a result of the conditions in Iran and of the alliance between the mullahs and the bazaar. If the case of Iran can be generalised, it can be legitimately deduced that there is possible not just a violent Islam, but also a politically peaceful Islam respecting human rights. Yet also this possibility is contingent and not necessary.

Key words: violence, religion, ideology, Islam, Shiism, Assassins, Twelvers, Islamic revolution, Iran, Khomeini, bazaar

Drago K. Ocvirk

Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije

Čeprav se zdi, da je islam zadeva Bližnjega in Srednjega vzhoda, morda še severne Afrike, pa azijski islam nikakor ni obrobni, ne zgodovinsko ne geopolitično ne kulturno, kot se po navadi misli. Na islam v srednji in daljni Aziji bomo pogledali z vidika njegovega širjenja, a ob tem se bo pokazala tudi njegova življenjskost, pestrost in ustvarjalnost. V tem pregledu se opiram na raziskovalni projekt *Islam v Aziji, od Kavkaza do Kitajske* zgodovinarke in izvedenke za civilizacijo A. Feillardove in njenih sodelavcev. Ker je v tem projektu širjenje islama v Aziji drugotna tema, se opiram pri prikazu tega širjenja še na druge avtorje.¹

1. Pomen azijskega islama za svetovni islam

Azijski islam šteje največ svetovnega islamskega življa, sodeloval je tudi pri izoblikovanju tradicionalnega islama in kar je pomembno za naš čas, tam so tudi korenine sodobnega islamizma ali fundamentalističnega islama. Poglejmo to troje po vrsti.

Islam je že v prvem valu širjenja v 8. st. prišel vse do Sinda, današnjega Pakistana. Od tod se je počasi širil v glavnem po trgovskih poteh proti Indokini, Maleziji in Indoneziji na jugovzhodu ter proti Kitajski na severovzhodu. Indonezija je npr. postala večinsko muslimanska šele po portugalski osvojitvi v 16. st. Vzhodno od Afganistana so islamski zavojevalci prinesli svojo vero le v Indijo od 11. do 14. st. Svilen pot je stoletja povezovala arabski svet s Kitajsko, po mongolski invaziji sredi 13. st. pa se je gospodarska dejavnost islamskega sveta prestavila proti jugu: Egipt – Indija – Indone-

¹ A. Feillard (ur.), *L'islam en Asie, du Caucase à la Chine*, La documentation française, Pariz, 2001, 248. To delo je zadnji knjižni sad raziskovalnega programa *Islam na obrobju*, ki ga je koordiniral A. Feillard in je potekal v okviru EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales) od leta 1982 do leta 2001; R. W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York 2004; Bat Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, Faileigh Dickinson University Press, Madison 2002; N. S. Sheikh, *The New Politics of Islam. Pan-Islamic foreign policy in a world of states*, Routledge Curton, London 2003; A. Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, L'Harmattan, Pariz 2001.

zija. »Indija in malaški preliv (Malaka, preliv med Malezijo in Sumatro), neizogibni križišči vseh morskih čezcelinskih izmenjav, nista bila takrat daleč od tega, da bi bila gospodarski središči islamskega sveta.«²

Na teh azijskih področjih je tudi največ svetovnega islamskega prebivalstva. Na eni strani je blok srednja Azija - Afganistan - Pakistan, na drugi strani pa blok Indonezija - Malezija, na pol poti med njima pa je Bangladeš. V Indiji jih je kakšnih 13 %, na Kitajskem, če mu prištejemo še Indokino, pa 1 % prebivalstva od dveh milijard. Največja koncentracija muslimanov na svetu je na indijski podcelini (Pakistan, Indija, Bangladeš): 380 milijonov; Indonezija in Malezija imata kakšnih 200 milijonov muslimanov; če sem prištejemo še srednjo Evrazijo in Afganistan z manjšinami na Kitajskem in v Indokini, dobimo na teh ozemljih polovico muslimanskega življa na svetu. Demografsko torej nismo na obrobju islamskega sveta, njegovo središče je na severu indijske podceline.

Vendar bo kdo izrazil pomislek, da tisto, kar šteje, niso milijoni pripadnikov, marveč kakovost vere, njena globina in čistost. In kakor je znano, muslimani v tem delu sveta ne uživajo med Arabci slovesa dobrih vernikov, ampak veljajo za sinkretiste. Toda resnica je drugačna. Tudi Kavkaz in predvsem srednja Azija sta sodelovala pri oblikovanju islama, Indija, Kitajska in Indonezija pa so stoletja gojile islamske vede v arabščini in nič ne zaostajajo za učenostjo dežel Bližnjega vzhoda. Poleg tega so na teh območjih ustvarili pomembno literaturo ali v prevladujočih jezikih (urdu, malajščina, mandarinščina), ali v lokalnih (pandžabščina, bengalščina, javanščina ...).

»Arabci očitajo tem azijskim deželam, da so ohranile predislamske družbene strukture. Tako kitajski muslimani še najprej častijo svoje prednike, Indijci in Pakistanci imajo kaste, medtem ko naj bi dežele Bližnjega vzhoda nasprotno imele pristnejšo islamsko družbo. Takšno razmišljanje sloni na predsodku – danes ga širijo fundamentalisti –, po katerem naj bi islam prinesel poseben družben model *sui generis*. Toda na Bližnjem vzhodu ni bilo nikoli kaj takega, kajti Arabci in Turki so živeli naprej po svojih, v glavnem predislamskih družbenih vzorcih. Zaničevani cestni pometlač na Arabskem polotoku ni nič na boljšem kakor njegov indo-pakistanski tovariš iz sloja nedotakljivih. Islam dovoljuje namreč v imenu običaja (*adat*), ki velja za enega od pravnih virov, ohranjanje starih navad, kolikor ne zanikajo črke božje postave, ki jo tako ali tako različno razlagajo. Daleč od tega, da bi bile islamske dežele srednje, južne in vzhodne Azije zaostale, pogosto so že več kakor dve stoletji na čelu modernizacije. In to zato, ker so imele srečno nesrečo, če smemo tako reči, da so bile prve kolonizirane. Rusi so si podvrgli Tatare na Volgi že sredi 16. st., indijski muslimani pa so prišli pod tujo oblast konec 18. st. Medtem ko so Arabci in Turki dolgo s prezirom

² M. Gaborieau, Uvod v: A. Feillard, n. d., 12.

ignorirali zahodne iznajdbe, tako so npr. zavračali tiskanje verskih knjig, pa so Tataři prvi tiskali verske knjige; prvi Koran v arabščini je izšel v Sankt-Petersburgu leta 1787. Tataři so posnemali indijski muslimani, ki so objavili arabski Koran s prevodom v urdu leta 1829 v Hooghly (pri Kalkuti).³ Tudi na drugih področjih so bili na Vzhodu pred Turki in Arabci: posodabljali so poučevanje islama, šolali dekleta, v 20. stoletju pa so bili inovativni tudi na pravnem in ustavnem področju. Manjša skupina je šla v smeri fundamentalizma (Mawdudi – pod njegovim vplivom je Pakistan ustvaril prvo sodobno islamsko ustavo), bolj inovativni, celo liberalni, so v Indoneziji in Indiji, kjer so se odpovedali politični nadvladi nad nemuslimani.

In končno ne drži, da bi bila islamska civilizacija izključno arabska in bi se iz Arabije razširila po svetu. Po prvem valu širjenja in z abasidsko dinastijo, ki je za prestolnico zgradila Bagdad, se je ustvarjalno središče prestavilo proti vzhodu. Veliki Korasan (Dežela vzhajajočega sonca) – stara perzijska provinca je vključevala vzhodni Iran, Tadžikistan, Turkmenistan (Merv, Sandžan), Uzbekistan (Samarkand, Bukara), zahodni Afganistan (Herat, Balk) – je postavil temelje islamskega učenja z velikimi klasičnimi zbirkami Prerokovih izročil. Na njih sta nastali pravni šoli šafitov in hanefitov, ki sta med najpomembnejšimi utemeljiteljicami *madrase*, šole za islamske vede. Madrasa dolguje več srednji Aziji kot pa arabskemu svetu. Od tam je klasični sufizem s svojimi gostišči (*kankah*) za sufije in dervise ter s svojim teozofskim razglabljanjem ... Od nastanka pa do danes je bil islam na vzhodu zelo ustvarjalen in je dejansko močno vplival na arabski in turški islam.

Islamski fundamentalizem ali islamizem, kot ga imenujejo Francozi, ima svoje korenine v tem azijskem islamu in čeprav je tam v manjšini, ni brez moči. V Indoneziji, kjer so muslimani v večini, ter v Indiji in Kitajski, kjer so manjšina, so vsaj na papirju sekularizirali državo. Nasprotno pa je Pakistan prav pod vplivom Mawdudija in ulem vse bolj islamiziral svoje institucije in 20 let pred Iranom ustanovil islamsko republiko. Bangladeš se zgleduje po njem, Afganistan pa so uleme s svojo revolucijo spremenili v totalitarno islamsko državo, kjer je gneznil svetovni islamski terorizem. Talibi in sploh državni fundamentalizem izvira iz vplivne madrase v Deobandu (Pakistan), »kjer poučujejo doktrino o sveti vojni ali *džihadu*, ki je v nekaterih primerih nadgrajena s paravojaškim urjenjem. Vendar pa se večina skrajnih skupin ne navezuje na tradicionalne institucije, temveč na sodobne skrajne politične stranke. Iz islama delajo ideologijo, s katero hočejo tekMOVATI s sodobnimi doktrinami, kot je marksizem, ki bi ga sicer radi prerاسli, dejansko pa se potihoma zgledujejo po njem. Eden najstarejših primerov – prevzeli so ga egiptovski islamisti – je Mawdudi (1903-1979) s svojo stransko *Džama at-i islami*, ki je bila ustanovljena leta 1941. Stranko sestavljajo skrbno izbrani aktivisti, ki se imajo za sol zemlje. Za cilj so si

³ M. Gaborieau, n. d., 14.

postavili maksimalni program: vzpostavitev islamske države, v kateri bo verski zakon, *šarija*, v celoti uveljavljen. Da bi dosegli ta cilj, je dovoljena uporaba nasilja, svete vojne ali *džihada*.⁴ To gibanje ni vplivno le na domačih tleh, čeprav na volitvah ni kaj prida uspešno, marveč je mednarodno z velikim vplivom po drugih islamskih deželah po svetu. V Kašmirju in Afganistanu deluje teroristično gibanje, njihova veja v Veliki Britaniji je sprožila afero Rushdie⁵ itn.

Za razumevanje islamističnega nasilja je potrebno poudariti, da najdejo islamisti oporo za svoja skrajna stališča v islamskem izročilu. To velja tako za postavljanje šarije za najvišjo in nevprašljivo zakonodajo kakor tudi za pojmovanje in uresničevanje džihada kot vojaškega in terorističnega delovanja. »Rojstni dan islamizma je prav vrnitev h klasični doktrini: Mawdudi je postal znan, ko je leta 1927 v svoji knjigi *Džihad v islamu* to doktrino ponovno odločno afirmiral, in sicer z vsemi nasilnimi in napadalnimi implikacijami. (To knjigo so odobrili in potrdili uleme v Deobandu.) Za Mawdudijem so si egiptovski islamisti zadali nalogo, da vrnejo tej 'pozabljeni dolžnosti' ves njen sijaj.«⁶ Terorizem v obliki džihada se tako sklada z izročilom, čeprav ga radikalizira in razširi na mlačne ali slabe muslimane, kar je novo. Moč islamistov je v tem, da se jim v kriznih časih, ko se oglasi klic: »Islam je ogrožen!«, pridruži večina muslimanov, ki sicer te skrajneže v bolj mirnih časih v glavnem ignorira.

Islama torej ne moremo skrčiti na njegove arabske in perzijske oblike, ampak je treba priznati, da ima azijski islam v turški, urdujski, malezijski, indonezijski in kitajski obliki še kako odlično in pomembno mesto v celotnem islamu. Ta azijski islam je treba prav danes bolje poznati, ker ravno on poraja po eni strani najbolj sodobne in laične, po drugi strani pa tudi najbolj fundamentalistične in islamistične rešitve.

2. Islam srednje Evroazije

Islam, ki je razširjen na obsežnem ozemlju Rusije, Kavkaza in srednje Azije, se razteza čez dve celini od Krima do Gansu v srednji Kitajski, od Sibirije do severnega Afganistana, zato ga imenujemo evroazijski. Poznavalci⁷ ga uvrščajo pod ta skupen dežnik, ker se to področje v glavnem prekriva z nekdanjim ruskim cesarstvom oz. Sovjetsko zvezo, kar je nemalo vplivalo na širjenje in obliko tamkajšnjega islama.

Na jugu teh prostranstev se islam pojavi v 8. stoletju. Njegovo širjenje je bilo v glavnem vojaško: arabske čete so že leta 640 prišle do Derbenta (da-

⁴ M. Gaborieau, n. d., 17.

⁵ Prim. M. Mozaffari, *Fatwa. Violence and Discourtesy*, Aarhus University Press, Oxford 1998.

⁶ M. Gaborieau, n. d., 19.

našnji Dagestan) in Talasa (Kirgizistan), kar je bil tudi njihov najbolj severni prodor. Arabska plemena, ki vodijo džihad, žene v glavnem sla po plenu in osvajalci kruto in krvavo zatrejo sleherni upor, čeprav islamska vojska vabi v novo skupnost prek sistema osebnega klientelizma. Ta sistem omogoča domačinom, ki se spreobrnejo (*mavali*), da se pridružijo arabskim plemenom, ki so si jih podvrgla z džihadom in potrebujejo tako svežih vojaških moči za nadaljevanje džihada kakor pridne roke. Kot zanimivost z vidika sprejemanja islama velja omeniti jemenska rodoslovja, ki so jih med 10. in 12. st. izdelala ljudstva, še zlasti »gosposki« klani med Amu Darjo in srednjo Volgo. »Ta plemena in klani so se hoteli izogniti priznanju, da so sprejeli islam pod vojaško prisilo za časa 'drugega islamskega vala' arabskih zavojevalcev. Prvotna islamska doktrina je namreč zahtevala, da si se moral *roditi* kot Arabec, da bi smel postati musliman. (I) Istočasno so si izmislila monoteistično preteklost tako, da so povezali mnoga svoja svetišča z osebnostmi iz Stare zaveze (npr. 'Jobov vodnjak' v Bukari ali znameniti 'Salomonov prestol' v Ošu, Kirgistan). (I) Paradokсно, to izpovedovanje arabskosti in sklicevanje na monoteistične korenine karakanidske kulture izražajo navezanost na izrecno nearabski, celo protiarabski islam.«⁸

Na teh območjih se mešajo nomadska in sedentarna ljudstva: prva vključujejo novo verovanje v okvir svojih starodavnih verovanj in obredov, drugi, predvsem meščani, pa dajejo prednost islamu. Samarkande in Bukara sta pomembni islamski središči in od tam prihaja tudi vedno nova (re)islamizacija nomadskih ljudstev. V 13. st. stopijo za več stoletij na prizorišče Mongoli, ki se po stoletnem nihanju med krščanstvom, islamom in budizmom odločijo za sprejem zadnjih dveh. Na vsem evroazijskem območju sprejemajo ljudstva islam v različnem ritmu, iz različnih razlogov, predvsem vojaških pa tudi političnih in ekonomskih. Krščanstvo izgine iz Dagestana (še le v 16. st.), drugod so uspešni pravoslavni misijonarji: pravoslavje in islam tekmujeta stoletja za duše. Rusija in Kitajska kolonizirata ta območja od 18. st. naprej, kar včasih in ponekod povzroči skrajno politizacijo islama.

Po razpadu Sovjetske zveze in nastanku neodvisnih držav se na teh prostranstvih spopadajo različni interesi. Medtem ko poskuša Turčija postaviti na noge »evroazijski islamski prostor« z reformistično usmeritvijo, iz Pakistana, Irana in Savdove Arabije pritiskajo islamisti. Državne oblasti večinoma podpirajo z nacionalnimi barvami obarvan islam, da bi zavezili fundamentalizem, in govorijo celo o evroislam. Spet drugače je v Čečeniji, kjer je islam postal najmočnejše politično-teroristično sredstvo v boju za neodvisnost. Končni izsledki študije o islamu v srednji Evraziji kažejo, da se je

⁷ Prim. S. A. Dudoignon, *Islam d'Europe? Islam d'Asie? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale)*, v: A. Feillard, n. d., 21-80. Stéphane A. Dudoignon je zgodovinar in sociolog.

⁸ S. A. Dudoignon, n. d., 34-35.

začel nov življenjski zagon islama že v Sovjetski zvezi ali celo prej, in da je ponovna islamizacija družbe v veliki meri sad sovjetskega obdobja.

3. Islam indijske podceline

Na indijski podcelini se je islam celini širil v dveh valih.⁹ Arabski osvajačji so zasedli Sind (današnji Pakistan) že leta 711, v 11. st. pa so začeli vdirati v Indijo Gaznavidi (turška dinastija, ki je vladala v Afganistanu in Pandžabu od 10. do 12. st.; okrog 1220 so jo zrušile Džingiskanove mongolske horde). Od 13. st. se vrstijo sistematični islamski vpadi (Turki, Perzijci, Afganci in Moguli), dokler Babur ne ustanovi mogulske dinastije, ki je skoraj vsej Indiji vladala od 1526 do 1858, ko so jih pregnali Angleži.

Odločilni razlog za razširjenje islama v Indiji je islamska okupacija, pritiski islamskih vladarjev in množično priseljevanje muslimanov, ki so ga spodbujali islamski vladarji. Srednji sloji so sprejemali islam zaradi političnih in ekonomskih privilegijev. Omeniti je treba, da islam ni privlačil zaradi egalitarizma, kot se večkrat zmotno misli. Islam so zavračali tako nižji družbeni sloji (pripadniki nižjih kast, nedotakljivi) kot brahmani, najvišja kasta. Pretirava se tudi vloga sufijev, ki naj bi uspešno spreobračali s svojim bolj ljudskim, ponotranjenim in sinkretističnim, islamom, kar pa razen v redkih primerih ne drži. Sploh je zanimivo, da se je tudi v središčih, kjer je bila islamska oblast, prebivalstvo malo odločalo za islam: na območju Delhija 15%, v Gudžaratu in Deccanu pa manj kot 10%. Zavojevalci iz srednje Azije so prinesli sunizem, ki je večinsko hanafitski, nekaj je tudi šafiitov; šiiti – dvajstniki in ismailiti – pa so se tam razširili po propadu mogulskega cesarstva in leta 1722 ustanovili celo svojo državo med Delhijem in Benaresom. Čeprav so bili muslimani gospodarji, so bili v manjšini in so se morali zato bolj prilagajati kot drugod, kjer so bili večina. Kdor se v Indiji danes spreobrne k islamu, se v glavnem zaradi poroke z muslimanom.

Pod Angleži so se med muslimani na podcelini pojavila različna gibanja, razpeta med fundamentaliste in moderniste. Med prvimi so vahabiti iz Arabije, *tablighi džama'at*, ki hoče spreobrniti slabe muslimane, in *džamaat-i islami*, ki ga je ustanovil Abu'l A'la Mawdudi. O njem je že bila beseda, zato naj omenimo le, da je poslanstvo njegove politično-verske stranke to, »da vzpostavi na zemlji božjo suverenost s pomočjo islamske države.«¹⁰ Med modernisti pa izstopa gibanje Ahmadi, imenovano po ustanovitelju Mirzu Ghulam Ahmadu (1838-1908). Ta se je imel za preroka. Učil je, da je Mohamedovo zakonodajno preroštvo ugasnilo z njegovo smrtjo, zagovarjal

⁹ Prim. A. Mohammad-Arif, *Au(x) pays de Rama et d'Allah: l'islam dans le sous-continent indien*, v: A. Feillard, n. d., 87-143. Aminah Mohammad-Arif je družbeni antropolog.

¹⁰ A. Mohammad-Arif, n. d., 102.

pa je tudi nenasilno obliko džihada: širjenje islama s peresom in z besedo. Drugi muslimani, posebej fundamenalisti, so to gibanje obsodili, pakistanska vlada Ali Butta pa ga je leta 1974 razglasila za nemuslimansko manjšino, ki je vse do danes preganjana.

Potem ko je podcelina postala neodvisna, se je v prejšnjem stoletju politično razdelila prav zaradi islama. Skrajneži so zavrnilo laično državo in v imenu islama ustanovili Pakistan, od katerega se je kasneje odcepil Bangladeš. Islam je v njuni državni strukturi privilegiran tako, da druge verske manjšine niso le zapostavljene, marveč nemalokrat tudi preganjane, celo pomori niso redkost. V glavnem se muslimani na indijski podcelini držijo glavnih islamskih predpisov in so v tem podobni vsem drugim muslimanom po svetu. »Kljub temu pa prakticirajo nek 'tradicionalni' islam, ki pa je močno 'inkulturiran', čemur nasprotujejo fundamentalisti, ki pa jih je na podcelini vedno več. Kot kažejo kazalci družbenega razvoja (npr. položaj žensk in šolski sistem), je zamuda, ki se nabira od 19. st. dalje, največja prav med muslimani. Seveda skupine naprednih muslimanov v vsaki od treh držav vztrajno pritiskajo na državno vodstvo, da bi uvedlo reforme, toda pot, ki jo je še treba prehoditi, je posejana z ovirami. Konzervativne, celo fundamentalistične sile so namreč še vedno v prvih vrstah na družbeni sceni.«¹¹

4. Jugovzhodna Azija

Spet drugače kot na indijski podcelini je na pol/otoški jugovzhodni Aziji, kjer se je islam pojavil v 13. stoletju.¹² Indonezija je številčno največja islamska država na svetu (od 210 milijonov prebivalcev je 87% muslimanov). V sultanatu Bruneju je muslimanov tri četrtine od 330.000 prebivalcev, prav tako 57% Malezijcev (od 20 milijonov). V Indokini (Burma, Tajska, Kambodža, Singapur), kjer jih je komaj kak odstotek, je njihov prodor zaustavil teravadski budizem, na Filipinih pa Evropejci v 16. stoletju, ki so tja prinesli katolištvo. Kljub gneči, ki je nastala s prihodom Evropejcev v indokitajski otoški svet, se je islam še naprej širil, saj so se Evropejci v glavnem držali le obale, da so mogli skrbeti za varnost morskih poti in trgovine z začimbami. Kako je potekala islamizacija, kdo so bili njeni glavni nosilci na teh otočjih, ki jih niso osvojili in si jih podredili Alahovi bojovníki, je malo znano, ker se v vlažni tropski klimi dokumenti teže ohranijo. Na pol legendarne pripovedi iz kraljevskih kronik iz 14. st. govorijo, da se je kralj čudežno spreobrnil, nato so sledili še podaniki. Svoje so prispevali tr-

¹¹ A. Mohammad-Arif, n. d., 143.

¹² Prim. A. Feillard, *L'islam en Asie du Sud-Est: le legs religieux de la course aux épices*, A. Feillard, n. d., 145-206. Andrée Feillard je zgodovinarica in izvedenka za civilizacijska vprašanja.

govci, sufiji in poroke. Vendar pa ne gre zanemariti domačih osvajalcev oblasti, ki so »od zgoraj« poskrbeli še za islamizacijo.¹³

Stiki med Bližnjim vzhodom in jugovzhodno Azijo sežejo v čase pred krščanskim štetjem. Ta del sveta je bil do konca 7. stoletja pod močnim indijskim vplivom, kar izpričujejo pisni ostanki v sanskrtu, potem (685) pa naleto na zapise v domačem jeziku: stari malajščini. Na vladarskih dvorih so gojili ali hinduizem ali budizem, podeželje pa je v glavnem imelo svoja tradicionalna krajevna verovanja. Nekaj arheoloških ostankov pričuje, da so se muslimanski Arabci pojavili v tem delu sveta v 11. st. Zaradi povečanja trgovine se v 13. st. prevladujoči hinduizem in mahajanski budizem začneta umikati pred teravadskim budizmom (v Indokini) in islamom (po otočjih).

Razmah islama se res začne v 15. st. z razvojem Malake, ki širi svoj vpliv na Sumatro. Ko Portugalci leta 1511 zavzamejo Malako, se muslimanski trgovci preselijo v sultanat Ače¹⁴ na Sumatri, med njimi in kristjani pa se začne hudo rivalstvo. Ačeski sultan pokliče na pomoč turško ladjevje, ki mu pomaga v letih 1537-1538 in 1568. Svet je takrat že majhen, dogodki v Evropi odmevajo tudi v jugovzhodni otoški Aziji in tisti, ki krojijo zgodovino na Zahodu, jo tudi na Vzhodu. »Portugalci in Španci na Vzhodu predvsem trgujejo, a v posebnem politično-verskem kontekstu 16. st. Mavri so bili pregnani iz Grenade leta 1492, po osmih stoletjih arabske okupacije in samo devetnajst let pred zavzetjem Malake. Napadi otomanskih sultanov na krščanske države, še zlasti Sulejmana II., v 16. st. (Beograd je zavzet leta 1521, Dunaj oblegajo leta 1529) pa so na muslimane delovali navdušujoče vse do jugovzhodne Azije. Boj v Evropi med dvema velikima centroma moči, Španijo in Turčijo, je imel po letu 1540 določen učinek tudi v jugovzhodni Aziji, tako da je zarisal bolj jasno ločnico med muslimani in nemuslimani. Kljub temu pa urejajo kristjani in muslimani svoje odnose v glavnem pragmatično. Tako je v 17. st. Ače enako sovražen do Johora (islamski) kakor do Malake (portugalska), Portugalci pa so bili zavezniki z muslimani iz Makasarja proti Nizozemcem.«¹⁵

Od 16. st. dalje se islam in krščanstvo dokaj uspešno širita po jugovzhodnih azijskih otokih, ne moreta pa se uveljaviti v Indokini. Glavni razlog za to je »tako zaveza med kralji in konfucianskimi učenjaki v severnem Vietnamu kakor zaveza med kralji in budističnimi menihi v deželah teravadskega budizma«.¹⁶ Tudi ta primer govori v prid tezi, da je trdnost in trajnost kakšnega univerzalnega verstva povezana z naklonjenostjo ali nasprotova-

¹³ Prim. A. Feillard, *n. d.*, 158.

¹⁴ Danes provinca Ače v Indoneziji je postala žalostno znana dne 26. decembra 2004 zaradi silnega razdejanja, ki ga je tam povzročil katastrofalni cunami, sicer pa se tamkajšnji muslimani borijo za večjo samostojnost ali neodvisnost od Indonezije.

¹⁵ A. Feillard, *n. d.*, 149.

¹⁶ A. Feillard, *n. d.*, 153, prim. 154.

njem države. Vpliv državnih oblasti na religijo se v teh deželah kaže od 18. st. dalje, ko tam zavladajo Evropejci. »Zaradi kompleksnosti evropskega upravnega aparata se mora končno preoblikovati tudi pravo. To se dogaja skoraj povsod, razen v islamskih skupnostih na južnih Filipinih, ki se upirajo najprej španskemu širjenju nato pa ameriški upravi, in razen v čamskih islamskih skupnostih na jugu Kambodže in v jugovzhodnem Vietnamu, kjer Francozi uporabljajo anamitsko pravo, ker jih imajo za 'asimilirane Azijce'. Angleži in Nizozemci so vsak po svoje nanovo določili indonezijsko, malezijsko in burmansko pravo.«¹⁷ Čeprav je za muslimane Alah edini zakonodajalec in je šarija zanje zavezujoča, so se islamske skupnosti, večinske ali manjšinske, v času evropskih kolonialnih uprav večinoma brez posebnih težav podredile novim zakonom.

Islamski »reformisti«, ki so hoteli čisti islam, so se v glavnem borili proti predislamskemu lokalnemu običajnemu pravu in so zatirali mešanje islama z lokalnimi verovanji. Tako je npr. sultanov svetovalec v Ače dal zažgati sufije obtožene panteizma.¹⁸ Kljub temu pa se je kakor drugod tudi v jugovzhodni Aziji islam mešal s krajevnimi običaji (*adat*). Na Javi so npr. pred islamom prakticirali zarezo na dečkov spolni ud in ta običaj nadaljevali tudi potem, ko so postali muslimani. Šele konec 19. st. so začeli dečke obrezovati, ker so muftiji v Meki s fatvo odločili, da zareza ni dovolj. Zanimivo je, da so prav muslimani prinesli v te kraje *excisio*, izrezovanje spolovil pri deklicah. To izrezovanje je bolj ali manj radikalno. »Zelo zanimivo je, da imajo nekateri izrezovanje za islamsko dolžnost – kar ni – in da nekateri slovarji opredeljujejo besedo izrezovanje (*sunat khitan*) kot vstop v islam (*mengislamkan*). Toda nekatere babice ga imajo tudi za običaj (*adat*), nedvomno zaradi primerjave z zarezo, ki jo po običaju napravijo dečku. To mešanje med islamom in običaji je vidno pri verovanjih v duhove, pri mističnih obredih in pri vedeževanjih, ki so del vsakdanjosti javanskega muslimana. Islam in predislamski običaji so torej zelo pomešani, običaji niso nujno lokalni, lahko jih je od zunaj prinesla islamizacija!»¹⁹

6. Islam na Kitajskem

Svojevrsten in tudi raznolik je islam na Kitajskem. Po štetju iz leta 1990 se le sto milijonov od milijarde tristo milijonov prišteva med vernike štirih religij (budizem, daoizem, islam in krščanstvo). Od teh sto milijonov vernih je 18% muslimanov.²⁰ Kitajska šteje 56 narodnosti (*minzu*), pripadniki

¹⁷ A. Feillard, *n. d.*, 160.

¹⁸ A. Feillard, *n. d.*, 162.

¹⁹ A. Feillard, *n. d.*, 192.

²⁰ Prim. E. Allès, *Confucius, Allah et Mao. L'islam en Chine*, v: A. Feillard, *n. d.*, 207-238. Elisabeth Allès je izvedenka za družbeno in zgodovinsko antropologijo.

osmih turških in turško-mongolskih narodnosti so muslimani sunitskega hanefitskega izročila; perzijsko govoreča skupnost Tadžikov pa je šiitsko ismailitska. Vsi ti so na severovzhodu dežele in v Xinjangu, po vsej deželi pa so razsejani kitajsko govoreči muslimani. Ti tvorijo deseto muslimansko narodnost, ki se imenuje Hui in je z devet milijoni najštevilčnejša muslimanska narodnost.

V Xinjangu, ki ga je Kitajska upravno priključila šele leta 1884, v 30. letih prejšnjega stoletja pa je bil pod Sovjeti, so se vrstila indoevropska, turška in mongolska naseljevanja. Čez to ozemlje so v notranjost Kitajske šli budisti, mazdejci, nestorijanci in manihejci. Islamizacija se je začela leta 955, ko se je karakanidski kan Sutuq Qara v Kašgaru spreobrnil pod pritiskom samanidskega iranskega cesarstva.²¹ Pomemben zagon so ji dali sufiji v 11. st., konec 16. st. pa je postalo to območje dokončno islamsko. Muslimani so se v 18. in 19. st. v imenu džihada upirali mandžurskim oblastem, v 30 letih prejšnjega stoletja pa so ustanavljali Ujguri v Kašgaru 'Turško islamsko republiko vzhodnega Turkestana'; za neodvisnost se borijo tudi Kazaki in drugi. Vse do danes je to nekitajsko muslimansko območje trd oreh za kitajske oblasti, ki ga trejo z vojaškimi posegi in množičnim naseljevanjem etničnih Kitajcev. Leta 1949 je bilo tam 10% Hanov, zdaj pa jih je že 40%; Kitajska izvaja tam jedrske poskuse in tam so *laogai*, kitajski gulagi. Ta ljudstva hočejo neodvisnost, kitajske oblasti pa opravičujejo represijo z navzočnostjo islamskih skrajnežev, ki da prihajajo od zunaj.

Uradni stiki islama s kitajsko državo so se začeli že leta 651, ko je kalifat poslal tja svojo ambasado. Čeprav so leta 751 arabske čete premagale kitajske pri Talasu (danes v Kazakstanu), niso prodirale naprej, da bi ponesle islam na Kitajsko. To se je zgodilo šele z mongolsko invazijo v 13. st. Mongoli so namreč uvažali muslimane, da so zanje opravljali različne dejavnosti, nikoli pa jim niso prepustili oblasti. Nasprotno, prepovedali so jim številne običaje, kot npr. obredno klanje živali in obrezo. Hui, kitajski muslimani pravijo zase, da so njihovi predniki Arabci, Perzijci in srednjeazijci, ki so se poročili s hanskimi, z mongolskimi in ujugurskimi ženami.²² Muslimani pod kitajskimi oblastmi sprejemajo cesarsko zakonodajo, v 19. st. pa se večkrat uprejo, a je njihov upor v krvi zaduščen. Vendar se tako začnejo bolj zavdati svoje posebnosti in pod Sun Jat-senom dosežejo, da so priznani skupaj s Hani, Tibetanci, Mongoli in Mandžuri kot peto konstitutivno kitajsko ljudstvo. Med kulturno revolucijo oblast zapira mošeje, muslimane pa prisili, da

²¹ Prim. J. Paul, *Nouvelles pistes pour la recherche sur l'histoire de l'Asie centrale à l'époque karakhanide (Xe-début XIIIe siècles)*. Introduction au dossier »Études karakhanides«; S. Kliachtorij, *Les Samanides et les Karakhanides : une étape initiale de la géopolitique impériale*, v: Les Cahiers d'Asie centrale N°9 (2001), *Études Karakhanides*.

²² Prim. E. Allès, *n. d.*, 214.

se ukvarjajo s svinjerejo in jedo svinjsko meso. Ker zahtevajo leta 1975 v Shadianu in Yunanu spoštovanje verske svobode, pošlje oblast nadnje vojsko, ki požiga hiše in pomori 1600 Huijev. Po letu 1978 jim je oblast bolj naklonjena in jim da več pravic, in sicer predvsem zato, da bi izboljšala odnose z islamskimi deželami.

Hui se organizirajo okrog mošeje (*qingzhensi*, tempelj Čistega in Resničnega), zgrajene kot pagode v kitajskem slogu; na čelu skupnosti je *ahong* - voditelj molitve in učitelj. Tradicionalni islam (*laodžiao*) pozna tudi ženske mošeje, ki jih vodijo ženske *ahong*. Temu islamu nasprotujejo reformatorji (sufiji v 18. st. in ikvani konec 19. st., danes pa skrajneži salafivahabiti), ker da se je preveč prilagodil krajevnim razmeram. Med muslimani na Kitajskem so tako dvojni konflikti: nacionalni med Hui in muslimani nekitajci, doktrinarni pa med tradicionalnim integriranim islamom in skrajneži, ki poskušajo muslimane vseh narodnosti iztrgati iz družbe in jih postaviti proti njej. To se na zunaj vidi v oblačenju in pri obliki novih mošej, ki niso več v kitajskem pagodnem slogu, ampak v srednjevzhodnem.

7. Glavni načini širjenja

Iz doslej povedanega je moč zaznati, kako se je islam širil po Aziji. Glavno sredstvo je muslimansko vojaško osvajanje – džihad. »Ta se je več kot tisoč let izvajal na treh celinah tako na krščanskih mediteranskih ozemljih in v notranjosti kot tudi v budistični in hindujski Aziji. To osvajanje je težko razumeti, saj se je prilagajalo okoliščinam in različnim kulturam, kombiniralo pa je obdobja preganjanja in počitka, popuščanja in množičnih napadov.«²³ Kljub temu se večina poznavalcev strinja, da je (bil) džihad glavni način širjenja islama: Arabci so ga z džihadom razširili po vsej Evroaziji in Afriki, Moguli po indijski podcelini, prvi islamski sultanati so to delo opravili po (otoški) Indokini. Muslimani sami ali njim naklonjeni avtorji pa nasprotno, iz apologetskih namenov, poudarjajo vlogo trgovcev in sufijev pri širjenju islama, še zlasti na področjih, ki smo jih obravnavali v tem pregledu.²⁴ Islam naj bi se prav tam širil kot protest proti evropskim (krščanskim) osvajalcem.²⁵ Toda to hipotezo so študije s terena krepko omajale.

Mawdudi, oče sodobnega islamizma, je v svojem delu o džihadu obsodil evropske vojne, ker da imajo materialistične cilje in so zato brezbožne. »Evropejci so ta sramotna dejanja neprestano ponavljali pred očmi in na dosegu glasu kultiviranega in civiliziranega sveta. Pokažite mi božjo deželo, ki bi bila na varnem pred njihovo sovražnostjo in katere zemlja ni bila obar-

²³ Bat Ye'or, n. d., 48.

²⁴ Prim. A. Feillard, n. d., 156-159.

²⁵ Prim. R. W. Bulliet, n. d., 39-41.

vana s krvjo njenih nedolžnih sinov? « Evropejci pojmujejo vero kot zasebno zadevo, Boga pa so odstranili iz javnosti, zato tudi ne morejo razumeti ne islama ne džihada. » Če bi bil islam res to, kar si predstavljajo in pravijo Zahodnjaki, potem ne bi bilo v njem ničesar več, kar bi opravičilo džihad. « A ni tako. » Značilnost džihada je v tem, da se izvaja 'po božji poti', kar ne velja za nobeno drugo obliko vojne. Z njim se brani religija, ki ni podobna nobeni drugi religiji, in skupnost, ki ni podobna nobeni drugi. Džihad se opravlja skladno z Božjo postavo in na Božjo zahtevo. Mudžahid, ki bojuje džihad, je človek, ki mu je le do tega, da se pokorava Bogu. (...) Vsaka dejavnost, ki odpravi prazen in gnil red, je dejavnost na Božji poti. In džihad, ki se bojuje prav za to, je torej džihad *fi sabili'llah* (boj na Božji poti).²⁶

Drugo, kar je treba poudariti, pa je, da se muslimani v srednji in jugovzhodni Aziji ne spopadajo le z drugače verujočimi, marveč tudi med seboj. Največja razlika med njimi je v odgovoru na vprašanje: ali naj sprejmejo demokracijo in človekove pravice ali pa naj uresničijo islamistične družbene zamisli in pogled na človeka. » Na splošno velja, da so islamistična gibanja bolj ideološka kritika ali politični upor kot verska gibanja, ki uporabljajo različne načine in sredstva delovanja, pač glede na zgodovinski in družbeni okvir: tu terorizem ali politične umore, tam bolj ali manj nasilne vstaje, drugod parlamentarno pot, ki izključuje sleherno uporabo nasilja ... Gre za silno različne metode, ki pa imajo isti osnovni cilj – vzpostavitev islamske države.²⁷

Islamisti, posebej salafi (tisti, ki sledijo očetom islama, v glavnem so vababiti), usmerjajo svoje napore v pridobivanje muslimanskih množic za svoje ideje o enotnem in čistem islamu. Z njimi se danes džihad prenaša tudi med muslimane same, kar je sicer tudi že bila zgodovinska praksa v boju proti islamskim »sektam«. Salafi se radi sklicujejo tudi na Adh-Dhahabija, ki zelo dobro predstavi dilemo sodobnega islama v Aziji in drugod: » Če vidiš novatorskega *mutakalima* ('teologa'), ki pravi: '*Pusti Koran in Suno na miru in uporablaj logiko*', potem veš, da je Abu Džahl (Oče nevednosti - nadimek za Amr ibn Hisham preganjalca Mohameda in muslimanov). In če vidiš 'Nekoga na duhovni poti' (t. j. sufija, ki trdi, da bo z izvajanjem vrste predpisanih oblik novatorskega čaščenja dosegel enost z Bogom), ki pravi, '*Pusti, da zapustimo izročeno vednost (t. j. Koran in Suno) in ustvarimo 'Okus in Vzhičenost Strasti'*', potem veš, da je Iblis (Šejtan, Hudič) postal viden v človeški obliki ali pa se je učlovečil v njem. Če si se ga zbal, pobegni od njega, drugače pa ga podri na tla, poklekni na njegove prsi, zrecitiraj stihe Prestola²⁸ in ga zadavi.²⁹

²⁶ Ves ta odstavek povzemam po R. Arnaldez, *L'homme selon le Coran*, Hachette, Pariz 2002, 186-192.

²⁷ A. Lamchichi, n. d., 307.

²⁸ Gl. *Koran* 2:255.

²⁹ <http://www.troid.org> (20/02/2005).

Povzetek: Drago K. Ocvirk, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije

Pregled predstavi širjenje islama v Evroaziji in jugovzhodni Aziji. Pokaže na pomembnejše zgodovinske trenutke pri širjenju islama na teh prostranstvih in njegov položaj danes. Ob tem predstavi tudi živost, izvirnost in ustvarjalnost tega islama v primerjavi z arabskim in turškim. V tem delu sveta so se oblikovale sodobne dileme islama: med posodobljenjem in zapiranjem, med sprejemom demokracije in človekovih pravic na eni strani in sklicevanjem na imaginarni čisti izvorni islam, ki ima za cilj islamsko državo. Boj za čisti islam nemalokrat vključuje nasilje tako do nemuslimanov kot do zmernih muslimanov.

Ključne besede: azijski islam, širjenje islama, džihad, sufiji, Mawdudi, ahmadi, Hui,

Summary: Drago K. Ocvirk, Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia

The survey presents the spreading of Islam in Eurasia and Southeast Asia. It shows the more important historical moments in the spreading of Islam to these vast expanses and its situation today. In comparison with Arabic and Turkish Islam, this Islam is much more alive, original and creative. In this part of the world the modern Islamic dilemmas between modernisation and isolation, between acceptance of democracy and human rights on the one hand and reference to an imaginary pure original Islam with an Islamic state as its aim on the other hand are born. The fight for pure Islam often brings violence against non-Muslims as well as against moderate Muslims.

Key words: Asian Islam, spreading of Islam, jihad, Sufis, Mawdudi, Achmadi, Hui

Marjana Harcet

Vpliv šerijskega prava na položaj ženske v islamu

Uvod

Pričujoča razprava se osredotoča na pomen šerijskega prava za ženske v islamu. S predstavitvijo primarnih in sekundarnih virov šarije želi prispevek na nekaterih konkretnih primerih pokazati, v kolikšni meri je na področju družinskega prava šarija nadaljevala ali pa prekinila izročilo predislamskih Arabcev. Za ponazoritev pomena interpretacije Korana navajam primer mnogoženstva, naposled pa pokažem na razlike, ki obstajajo med različnimi pravnimi šolami. Raziskava tako pokaže, da so razlike med šolami morda res minimalne, vendar ne v odnosu do žensk.

1. Šerijsko pravo

Šerijsko pravo¹ kot način življenja in skupek pravil, ki jih je svojim vernikom predpisal Alah, ima dvojno funkcijo: po eni plati predstavlja pozitivno zakonodajo, po drugi pa kot temelj islamske kulture omogoča afirmacijo islamske identitete. Zato W. B. Hallaq govori o pravni in psihološki razliki, ki jo muslimanom predstavlja islamsko pravo.² Šarija je temelj islamske identitete in nanjo ne moremo gledati le kot na zakonik, kakršne poznamo v sodobnih civilnopravnih družbenih strukturah. Šarija ni le pozitivno pravo, ampak tudi moralni zakonik, ki presega človeško in časovnost.³ Islamsko pravo je kombinacija Božjega razodetja in človeškega razuma.⁴ Temelj zakonodaje je etika, etika pa je temelj vere, zato kršenje pravil za

¹ Za Islamsko pravo se uporabljajo tudi nazivi *šarija*, *šeria*, *šariat*. »Beseda izvira iz arabskega korena, ki pomeni 'predpisana pot'« (prim. Y. Thoraval, *Islam: mali leksikon*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1998, 222).

² Prim. W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 1.

³ Prim. F. Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Indiana 1987, 21.

⁴ Povezanost države in vere v islamu ni bila vedno nekaj samoumevnega: nasprotno, poznali so ločitev na sultane, ki so se ukvarjali zgolj z državnimi reči in so bili sekularni voditelji ter na uleme, ki so predstavljali duhovno in moralno vodstvo. Prim. L. M. Hinman, *Ethics. A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Wadsworth, Belmont 2002, 72.

muslimana ne pomeni zgolj kršenja družbeno vzpostavljenih pravil, ampak kršenje Božje volje. Vladar ni zgolj posvetni zakonodajalec, ampak varuh morale.⁵

Čeprav je šarija normativno islamsko védenje, ki presega nestanovitne osebne ali krajevne prakse,⁶ se islamsko pravo razlikuje glede na pravno šolo (*mazahib*), ki je prevladujoča v določeni državi in glede na to, kateri pravni šoli pripadajo posamezni sodniki (*kadiji*) in sodišča, ki so pristojna za aplikacijo islamskega prava. Tako imamo na eni strani Savdsko Arabijo, kjer prevladujejo vahabiti, ki izhajajo iz hanbali mazahiba, ali pa Iran, kjer prevladujejo imamiti ali dvanajstniki (najbolj ortodoksen šiitski mazahib), na drugi strani pa najdemo države, kot sta Tunizija, ki slovi po tem, da je prva islamska država, kjer sta bili prepovedani poliginija (mnogoženstvo) in izvensodna razveza, ter Turčija, ki velja za najbolj laično med islamskimi državami.

To med drugim pomeni, da ne obstaja ena sama izvedba islama. Ker pa je šarija kljub temu temelj islamskih držav⁷ in je družinsko pravo,⁸ ki velja v muslimanskem svetu, izpeljano iz tradicionalnega šeriatskega prava, ima le-to velik vpliv na ženske, na njihovo vlogo v družini in v družbi. Celó več: medtem ko se je šeriatsko pravo na drugih področjih do določene mere spremenilo, se je na področju družinskega prava večinoma ohranilo v svoji tradicionalni obliki.

2. Prelom in nadaljevanje tradicije

V prvem in najpomembnejšem viru šarije – v Koranu najdemo kot odgovor na prakse predislamskih Arabcev celo poglavje namenjeno ženskam. V nasprotju s prakso predislamskih Arabcev Koran zagovarja načelno enakost med žensko in moškim.⁹ Pred nastopom islama je bilo rojstvo deklice

⁵ V nekaterih državah je celo z ustavo določeno, da mora predsednik biti musliman. Sicer pa o teokraciji v polnem pomenu besede lahko govorimo le v Kraljevini Savdski Arabiji, Iranu in Pakistanu.

⁶ Prim. R. W. Bulliet, *The Individual in Islamic Society*, v: I. Bloom, J. P. Martin, W. L. Proudfoot (izd.), *Religious Diversity and Human Rights*, Columbia University Press, New York 1996, 177.

⁷ Približno polovica članic Organizacije islamske konference (OIK) za temelj pravne ureditve uradno priznava šeriatsko pravo.

⁸ Čeprav je šarija prvotno skupek pravil, ki urejajo različne vidike duhovnega in družbenega življenja muslimanov in kot taka pokriva razna področja prava, pa je danes vse več držav (ali pa zgolj nekaterih območij določenih držav – kot je npr. provinca Aceh v Indoneziji), kjer se le ta aplicira predvsem (ali pa izključno) na področju družinskega prava.

⁹ Nekateri avtorji pa trdijo, da je islam rešil žensko izkoriščanja in jo počastil s prejeznanostjo svobode in uveljavljanja, ravno, ki je neprimerljiva celo s tistim, kar danes najdemo v t. i. »civiliziranem« svetu (prim. I. A. Patel, *Islam opredeljenje mišlečih žena*, El-Kalem, Sarajevo 2003, 19). Poleg tega isti avtor ugotavlja, da je islam

za Arabca pokazatelj zle usode, zato so predislamski Arabci imeli navado zakopati žive ženske otroke in mati se ni smela upirati, pravita Haverića. Kot dekle je ženska izpod očetove oblasti prešla neposredno pod oblast moža, ki jo je lahko umoril, prodal ali posodil za telesni užitek in izživljanje drugemu moškemu. Po smrti moža je ženo z vso lastnino podedoval drugi moški. Zakonska zveza ni vključevala nobenih materialnih in moralnih obveznosti. Mož je z ženo ravnal kakor z ostalo lastnino, ki jo je posedoval. Le če je žena imela močnejšo in vplivnejšo družino, je ta lahko vplivala na moža, da je z njo ravnal bolj obzirno.¹⁰ V primerjavi s temi običaji je Koran prinesel novosti, ki so bile za tedanji čas revolucionarne. Možem je bilo naloženo, da morajo vzdrževati svoje žene (4:34); da smejo imeti največ štiri žene, in to le, če so jih sposobni finančno vzdrževati (4:3); da svojimi ženami ne smejo ravnati kot z lastnino in da so poročni darovi (*mahr*) izključno ženina last¹¹ (4:19); da mora pred dokončno razvezo zakonske zveze preteči obdobje čakanja (2:228); da ženske smejo dedovati (4:7-11; 4:19).

Da Koran zagovarja enakost ženske in moškega, je razvidno tudi iz izrazitega poudarka v stihu 33:35, kjer ni uporabljen navidezno nevtralen, moški spol, temveč je izrecno poudarjeno, da Alah enako nagrajuje za dobra dela tako muslimana kot muslimanko, moža kakor ženo. Podobno bemo tudi v 16:97: »Človeku, ki dela dobro, naj bo moški ali ženska, če le veruje, bomo naklonili lepo življenje in resnično jih bomo nagradili z večjo nagrado, kot so si jo zaslužili.«

Toda kljub temu islam ni radikalno prekinil z običaji predhodnikov, ki so bili bistveno vezani na njihov nomadski in plemenski življenjski slog. Ker je bilo osnovna enota arabske družbe plemo, so se člani plemen podrejali avtoriteti svojega poglavarja (*šejka*). Razen v primerih ko so vzpostavili zaveznitvo,¹² so druga plemena predstavljala predvsem sovražnika. Zato je, da bi preživel, posameznik moral ostati povezan s svojim plemenom. Ker pa so plemena bila samostojne enote in so med seboj imela različna pravila in običaje, je razumljivo, da je tudi odnos do žensk bil od plemena do

edini promoviral ženske pravice od samih začetkov svojega obstoja. Ženske je rešil neenakosti že stoletja, preden je beseda »osvoboditev« postala moderna (prim. I. A. Patel, *n. d.*, 30-31).

¹⁰ Prim. I. H. Haverić in I. A. Haverić, *Islamski brak i porodica*, Haver, Sarajevo 1991, 59-60.

¹¹ Novosti, da ženska lahko deluje in da je dota (*mahr*) izključno ženina last, sta pomenili bistven napredek za ženske, saj sta zaradi ohranjene razvezljivosti zakonske zveze in siceršnje vezanosti žene na ekonomijo moža, omogočali vsaj minimalno ekonomsko varnost žene v primeru, da jo je mož zapustil ali umrl.

¹² Ta pa so se vzpostavljala tudi zahvaljujoč medplemenskimi porokam. Zanimiv je primer ustanovitelja Savdske Arabije Ibn Sauda, ki je med svojimi potovanji po puščavi vzpostavil zaveznitva tako, da je poročal hčere šejkov. Prim. A. Keohane, *Bedouin. Nomads of the desert*, Stacey International, London 1988, 106.

plemena različen. Toda splošno sprejeto je bilo, da so moški opravljali težja dela in tako vzdrževali svoje plemo, medtem ko so bile žene zadolžene za dom in otroke. Poroke so najpogostejše pomenile predvsem povečanje plemena in s tem večanje moči. Iz tega se da zaključiti, da je bila pri beduinih zakonska zveza v prvi vrsti družbena pogodba. Družini sta se dogovorili, določili znesek dote in pogodbo sklenili v prisotnosti šejka. Pri poročnem obedu sta morala biti navzoča ženin in nevestin zastopnik (moški, navadno oče), ki je potrdil zakon pred pričami. Prisotnost neveste ni bila potrebna. Po opravljenem obredu so mladoporočenko izročili možu.¹³ Najbolj zaželena oblika poroke je bila poroka s prvim bratrancem. Navadno so se družine že vnaprej dogovorile in dekle se odločitvi ni smelo upirati. Če se je ženin premislil, je dekletu lahko dal 'odvezo' in tako je ta postala 'svoobodna' za poroko s kom drugim. Lahko pa sta tudi soglasno razveljavila svoj stan zaročencev (ki ni vključeval družbenih ali intimnih stikov), v zameno za določen znesek, ki ga je dekletova družina izplačala nesojenemu ženinu. Ta znesek je kasneje navadno bil namenjen bodoči ženi za doto.¹⁴ V nekaterih primerih pa je dekle, ki se ni želelo poročiti z dogovorjenim ženinom, tvegalo tudi smrtno kazen.¹⁵

Zaradi težkih pogojev nomadskega življenja so predislamski Arabci svoje žen(sk)e želeli zaščititi pred pogledi tujcev, ki so predstavljali potencialne sovražnike. Različni napadi, ugrabitve in posilstva so bile stalno prežeka nevarnost, zato se jim je zdelo najbolj ustrezno ženske skriti s tančicami in pokrivali. Poleg tega je bil eden od razlogov za zakrivanje žensk tudi skrb za spodobnost in častnost žena, saj je čast žena predstavljala čast družine in poskrbeti je bilo treba, da ta ostane neomadeževana. Tako se je ob pravilih oblačenja uveljavila tudi praksa, da so med obiski tujcev ženske ostale za zaveso.¹⁶ »Ker se čast družine deduje, je nujno, da zakonska zveza ne škodi ugledu družine.«¹⁷ Brat ostane varuh sestre tudi po poroki. Njena čast je namreč čast družine njenega očeta. Če onečasti svojo družino, če npr. prevara svojega moža, je za njeno kaznovanje odgovoren njen brat. Včasih je to tudi smrtna kazen.¹⁸

Nadaljevanje predislamske tradicije v pojmovanju vloge žene in moža v družinskem okviru potrjuje tudi verz 4:34. Po njem so možje zaščitniki in vzdrževalci svojih žena, žene pa jim zato dolgujejo poslušnost, skrb za dom, otroke in nenazadnje za čast in ugled celotne družine. Po islamskem uče-

¹³ Prim. A. Keohane, *n. d.*, 104.

¹⁴ Doto so predislamski Arabci razumeli kot lastnino zakonitega zastopnika dekleta. Prim. A. R. I. Doi, *Sari'ah. The Islamic Law*, Ta Ha Publishers, London 1984, 158.

¹⁵ Prim. A. Keohane, *n. d.*, 106-107.

¹⁶ Prim. A. Keohane, *n. d.*, 110.

¹⁷ A. Keohane, *Bedouin. n. d.*, 107.

¹⁸ Prim. A. Keohane, *Bedouin. n. d.*, 117.

nju je mož glava družine.¹⁹ To mu daje nalogo in pravico, da izbere kraj bivanja zakoncev, varuje ženo in vzdržuje družino. Vzdrževanje žene vključuje preskrbljenost s hrano, oblačili, bivališčem in žepnino. Če mož svoje zakonske dolžnosti opravlja, je žena možu dolžna poslušnost in vedenje v skladu z določili klasičnega islamskega prava. Upravičenost do vzdrževanja preneha, če je žena nepokorna, če možu brez tehtnega razloga odreka zakonske pravice, če zapusti skupni dom brez moževega dovoljenja in če žena zapusti islamsko vero (to pomeni tudi neveljavnost zakonske zveze). Če mož zanemarja svojo dolžnost vzdrževanja žene, je to po določenem obdobju lahko temelj, na osnovi katerega je žena upravičena vložiti zahtevek za razvezo. Ko je za razpad zakonske zveze kriv mož, mu žena ni dolžna vrniti poročnih darov (*mahr*).

Vse do danes se je ohranil tudi običaj, da pri poročnem obredu žensko v prvi zakon odda njen zastopnik (*vali*) ne glede na njeno starost. Zastopnik je najpogostejše oče, če pa to ni mogoče, nevesto v zakon odda ded ali kakšen drug moški sorodnik po očetovi strani.²⁰ Po učenju hanefitske šole lahko polnoletna ženska sklene zakonsko zvezo tudi brez zakonitega zastopnika, vendar je zaradi vpliva tradicije pri sklepanju zakonske pogodbe pogosto še vedno prisoten zastopnik, ki da svoje soglasje.²¹

Praksa se je nadaljevala tudi glede tančice, s katerimi so se ženske zakrivate. V Koranu beremo, naj vernice hodijo s spušenim pogledom in naj pazijo na svoje sramne dele. Naj ne dovolijo, da bi se videlo kaj od njihovega okrasja – razen tega, kar je tako ali tako zunaj. Tančice naj imajo čez prsi, svojega okrasja pa naj ne kažejo naokrog, je zapisano v verzu 24:31.

Čeprav se še danes pogosto poudarja, da so ti ukrepi namenjeni zaščititi žensk pred vsiljivimi moškimi pogledi, je bolj verjetno, da se je ta tradicija

¹⁹ Kljub temeljnemu načelu, da je mož gospodar in varuh družine, se v nekaterih (islamskih) državah pojavlja tendenca k vzajemni odgovornosti za vzdrževanje družine. Tako sta na primer v Maroku oba zakonca zadolžena za vzdrževanje sebe, drug drugega, otrok in doma. Podobno je tudi v Tuniziji: če žena ima dohodke, je njena dolžnost tudi finančno prispevati k blagostanju družine. V Senegalju od reforme družinskega prava leta 1989 mož nima več pravice prepričati ženi, da se zaposli. Vsi ti dejavniki kljub ohranjanju tradicionalnega načela, da je mož glava družine, prinašajo določene spremembe v razumevanju vlog v družini.

²⁰ V vse več sodobnih islamskih državah je z zakonom določeno, da mora zakonska zveza biti sklenjena s svobodno privolitvijo obeh zakoncev in da ima zastopnik omejena pooblastila. Tako na primer v Egiptu zastopnik ne more nevesti prepričati poroke zaradi materialnih razlogov, višine dote in podobno. V takšnih primerih lahko sodnik dovoli zakonsko zvezo, čeprav zastopnik nasprotuje (prim. A. A. An-Na'im /izd./, *Islamic Family Law in A Changing World. A Global Resource Book*, Zed Books Ltd, London & New York 2002, 171). Podobne tendence kot v Egiptu zasledimo tudi v Alžiriji, Bangladešu, Brunejih, Egiptu, Iranu, Iraku, Jemenu, Jordaniji, Kuvajtu, Libiji, Maldivih, Maleziji, Senegalju, Singapuru, Somaliji, Turčiji. V Tanzaniji in v Maroku pa soglasje zakonitega zastopnika sploh ni potrebno, če sta zakonca polnoletna.

²¹ Prim. A. A. An-Na'im, n. d., 232.

ohranila po eni strani zaradi ženam pripisane vloge ohranjevalke časti in ugleda družine, po drugi pa zato, ker ruta in *hidžab* predstavljata islamsko identiteto žensk. V nasprotnem primeru se lahko s Q. Aminom vprašamo, ali ne bi tudi moški morali zase vpeljati navade zakrivanja. In ali so moški res manj sposobni nadzorovati same sebe? Preprečevanje ženskam, da bi se pred moškimi pokazale razkrite, kaže na moški strah, da bi izgubili nadzor nad lastnim razumom. Če je tako, zaključuje Amin hudomušno, potem so moški tisti, ki kot šibkejši spol potrebujejo zaščito in bi potemtakem morali zakriti sami sebe.²²

V sklicevanju na to teorijo F. Mernissi opozarja, da je islam civiliziral/reguliral zgolj žensko spolnost, medtem ko je moška spolnost ostala promiskuitetna (poligina) in samovoljna (odslovitev).²³ Za ta proces 'civiliziranja' pa nista v prvi vrsti odgovorna ne Koran ne prerokova *suna*.²⁴

Po prerokovi smrti in s širjenjem islama so se namreč pojavila vprašanja, na katera ne Koran ne suna (kot primarna vira šeriatskega prava) nista ponujala neposrednih odgovorov. Ker Koran vsebuje le (približno) dvesto predpisov,²⁵ ki jih lahko neposredno beremo kot zakonodajne, je bilo potrebno vzpostaviti enovit zakonodajni dokument. Tako se je postopoma začelo razvijati islamsko pravo, poudarek na etičnem učenju Korana pa je vse bolj bledeel in predpostavka duhovne enakosti žensk in moških je bila vse dlje od praks, ki so se uveljavljale.

Medtem ko so pri iskanju odgovorov, ki bi ustrezali duhu Korana in sune, svoje razumevanje in razlago lahko prispevale tudi ženske,²⁶ je kasneje njihov vpliv vse bolj slabil in razlaga razodetja (*idžtihad*) je vse bolj padala pod domeno moških. To se je kasneje pokazalo tudi v tem, da so (moški) sodniki v svojih definicijah 'skupnega dobrega' to večkrat počeli na škodo žensk, saj so njihova stališča pogosto izražala zgolj moško perspektivo ali celo zgolj perspektivo političnih oblasti.²⁷ Tako je soglasje (*idžma*) musli-

²² Navaja F. Mernissi, *n. d.*, 31.

²³ Prim. F. Mernissi, *n. d.*, 47.

²⁴ Suna je Mohamedov zgled ali vedenje, po katerem se muslimani morajo ravnati. Hallaq opozarja na Bravmannovo (po njegovem mnenju tehtno izpeljano tezo), da je suna (arabsko *sunna*, mn. *sunan*) zgodnji arabski in islamski koncept, ki se nanaša na običaje in postopke, ki jih je vzpostavil določeni posameznik in ne na anonimno prakso skupnosti. Kasneje, po tej individualni vzpostavitvi neke prakse, se je na njeni osnovi in na osnovi njenega ustanovitelja določena praksa institucionalizirala. Navaja W. B. Hallaq, *n. d.*, 47.

²⁵ Prim. M. Handžić, *Islamske teme*, Ogledalo, Sarajevo 1999, 242.

²⁶ Islamska zgodovina beleži številne izvedenke, med katerimi je najbolj izpostavljena prerokova žena Aiša, ki je bila ena od največjih prenašalk hadisov. Ne samo da je omogočila prenos čez 2000 hadisov, temveč so se velikani njenega časa imeli navado pri njej posvetovati glede pravnih vprašanj (prim. I. A. Patel, *n. d.*, 55.)

²⁷ Prim. Azizah Y. al-Hibri, *Islam, law and custom: Redefining Muslim Women's Rights*, American University Journal of International Law and Policy 12 (1997), 1, 6-8.

manske skupnosti (*ume*) ali soglasje pravnih izvedencev (*ulem*)²⁸ postalo soglasje moških. Podobno je tudi s četrtem virom šarije - sklepanjem po analogiji (*kijas*). Ženske so iz tega bile izključene.

3. Mnogoženstvo

Pravni zgodovinarji s primerom mnogoženstva (poliginije) predstavljajo kompleksnost in ključno vlogo interpretacije ter nejasnosti, ki lahko izvirajo iz nje.²⁹ V Koranu najdemo le en verz o mnogoženstvu: »Če vas je strah, da ne boste pravični do osirotelih deklet, se poročite, a le s tistimi, ki so vam dovoljene – z dvema, tremi ali štirimi. Če pa se bojite, da ne boste mogli biti vsem enako naklonjeni, se poročite le z eno ali pa s tistimi, ki jih imate v lasti. Tako se boste najlažje obvarovali nepravčnosti« (4:3). Vendar si razlagalci še zdaleč niso enotni glede tega, ali ta verz mnogoženstvo dovoljuje ali prepoveduje. Poleg tega, je sura, v kateri se dovoljuje poliginija, razodeta ravno po bitki na Uhudu, v kateri je umrlo okoli deset odstotkov muslimanskih vojakov in se je zato pojavil problem vdov in sirot.³⁰ Potemtakem je namen mnogoženstva zaščita sirot in vdov, ki jih je za seboj pustila bitka, nekateri razlagalci pa menijo, da je omejeno mnogoženstvo v islamu dovoljeno, ker je islam praktična vera. Ker naj bi se človek (moški) zaradi številnih razlogov lahko znašel v situaciji, da bi bil nezvest, je bolje, da se poroči.³¹ V nasprotju s tem se zagovorniki monogamije sklicujejo na verz, ki pravi, da moški ne more popolnoma enako ravnati z vsako od svojih žena, čeprav bi si to želel (prim. 4:129). Ker v Koranu ni določeno, kaj je 'pravično', in ker je torej mož prepuščen lastni presoji, je sklepanje poliginij zakonskih zvez prašljivo.

Ker so konkretne pravice žensk odvisne od interpretacije islamskega prava: od pravne šole, ki je večinska v določeni državi in od sodišč, kjer se sklepajo določene pogodbe (vključno s pogodbo o zakonski zvezi), se države med seboj razlikujejo tudi glede zakonodaje o poliginiji. Čeprav je ponekod prepovedana (Etiopija, Gvineja Bissau, Tunizija, Turčija, Slonokoščena obala³²), pa je v večini islamskih držav poliginija običajna. V nekaterih državah so, da bi zaščitili pravice žensk, določili, da mora mož sodišču navesti razloge in pridobiti dovoljenje sodišča ter soglasje obstoječe žene.³³ Če

²⁸ Prim. A. R. I. Doi, *n. d.*, 64.

²⁹ Prim. L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate*, Yale University Press, New Haven and London 1992, 88.

³⁰ Prim. *Kur'an*, Stvarnost, Zagreb 1984, opomba 3, str. 103.

³¹ Prim. I. H. Haverić in I. A. Haverić, *n. d.*, 37.

³² Čeprav je mnogoženstvo z zakonom prepovedano, ga ponekod prakticirajo. Prim. A. An-Na'im, *n. d.*, 290.

³³ To velja za Alžirijo, Bangladeš, Indonezijo (v Indoneziji je bilo mnogoženstvo obča praksa že dolgo pred nastopom islama), Irak, Jemen, Libijo, Malezijo, Maroko, Pakistan, Singapur, Sirijo, Somalijo.

katerakoli soproga ne soglaša ali če trpi škodo zaradi moževega novega zakona, lahko na tej osnovi zahteva razvezo. Spet drugod so države postavile svoja pravila: v Egiptu na primer sicer ni potrebno dovoljenje sodišča, vendar če obstoječa žena meni, da ji je z novim moževim zakonom bila storjena škoda in da je zanjo zakonska zveza pod takšnimi pogoji nemogoča, ima pravico zahtevati razvezo, v roku enega leta od moževe sklenitve nove zakonske zveze.³⁴ Tudi v Tanzaniji mora obstoječa žena soglašati z možovo odločitvijo za novo soprogo. V Indiji je mnogoženstvo dovoljeno samo muslimanom, sicer pa je prepovedano. V Izraelu, Palestini (Zahodni breg in Gaza) in Sudanu žena lahko v zakonski pogodbi določi, da mož ne sme skleniti dodatne zakonske zveze.

4. Pravne šole

Islamsko pravo se je oblikovalo skozi stoletja in šlo skozi različne procese. L. Ahmed ta proces opiše takole: Mohamed je bil sodnik svoje skupnosti in razlagalec Božjega razodetja. Z njegovo smrtjo so te naloge prešle na kalife. Kasneje se je s širjenjem islama in z vzpostavitvijo umajadske dinastije (661-750) v Damasku dejavnost sodnikov povezala z administracijo, sodniki pa so sprejeli pravo, ki se je zato razlikovalo glede na kraj in glede na sodnikovo razumevanje Korana. Pojavile so se različne interpretacije. Pravni in administrativni predpisi so se oblikovali po različnih izročilih, koranski elementi pa so bili vse manjši. V zadnjih desetletjih umajadske vladavine so vladavino kritizirale zgodnje pravne šole, ki so jih priznavali in podpirali protiumajadski Abasidi. Ti so se po prihodu na oblast leta 750 hitro razvijali in s tem spodbudili razvoj pravnih šol.³⁵

Razumljivo je, da v času prerokovega življenja po pravnih šolah ni bilo ne potrebe ne želje, saj so se učenci v primeru dvoma glede kakšnega vprašanja lahko obrnili neposredno na Mohameda ali pa so se zgolj zgedovali po njem. S širjenjem islama, ko na nekatera vprašanja ni bilo moč najti odgovorov v Koranu in suni, pa so se pojavile različne interpretacije in aplikacije primarnih virov (Korana in sune: aplikacije *idžme* in *kijasa*). Zato za šole prava lahko rečemo, da so nastale iz prakse *idžtihada*, o čemer pričuje tudi sam termin *mazahib*,³⁶ ki ga navadno prevajamo kot »šola«, izvirno pa pomeni mnenje določenega pravnika. V tem pomenu je termin obstajal že pred nastankom katerekoli izmed pravnih šol.³⁷

Do desetega stoletja so se izoblikovale vse štiri še danes obstoječe sunitske šole (malikiti, hanefiti, šafiiti in hanbaliti), ki so jih soglasno spre-

³⁴ Prim. A.A. An-Na'im, *n. d.*, 171.

³⁵ Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 89.

³⁶ V angleščini »madhahib« slovenim »mazahib« po zgledu Y. Thoravala, *n. d.*, 268.

³⁷ Prim. W. B. Hallaq, *n. d.*, 151.

jeli (*idžma*). Zaradi tega splošnega soglasja anonimne skupnosti so pridobile absolutno avtoriteto. Takrat je islamsko pravosodje formalno priznalo korpus že formuliranih pravnih mnenj kot dokončnih³⁸ in suniti so prekinili prakso razlaganja (*idžtihad*),³⁹ da bi obvarovali nauk. Tako so pravniki vse bolj samo posnemali predhodnike in niso ustvarjali svoje doktrine.

Šiitske pravne šole,⁴⁰ med katere prištevamo imamite, ismailite in zajdite, še vedno priznavajo idžtihad, ker verjamejo, da so imami zadolženi voditi človeštvo po Božjih zakonih in imajo zato dolžnost iskati pravo pot. To ne pomeni ustvarjanja Božjega prava, temveč iskanje ustreznega načina, kako čim bolj slediti razodetju in iz njega razbirati Božje pravo. Pri šiitih se potreba po zamrznitvi *idžtihad*a ni pojavila tudi zaradi bolj avtoritativnega vodstva, ki se je med drugim kazalo v tem, da razen tistih na vodilnih položajih drugi niso smeli razlagati Korana in sune, medtem ko je pri sunitih število razlagalcev postajalo vse večje in vse manj obvladljivo.

Razlike med sunitskimi in šiitskimi pravnimi šolami so minimalne. Vendar nekatere izmed teh razlik bistveno vplivajo na položaj žensk.⁴¹ Vse šole soglašajo, da lahko mož zakonsko zvezo enostransko in izvensodno prekine (*talak*), malikitska šola pa tudi ženi omogoča možnost razveze. Sicer ne gre za enako obliko razveze, kakršna je dovoljena možu, ampak za sodno razvezo. Ta je po učenju Maliki mazahiba za razliko od Hanefi mazahiba, ki ženam sodno razvezo dovoljuje zgolj na temelju moževe spolne impotence, dovoljena tudi v primerih, če mož ženo zapusti, je ne vzdržuje, slabo ravna z njo ali pa ima kakšno kronično ali neozdravljivo bolezen, ki ženi škoduje. Podobno se tudi hanefitsko pravo loči od drugih treh po tem, da dovoljuje v zakonski pogodbi postaviti pogoje, kot je na primer ta, da mož ne sme skleniti dodatne zakonske zveze.⁴² To hanefiti razlagajo z dejstvom, da je mnogoženstvo dovoljeno in ne predpisano,⁴³ to pa pomeni, da ni v nasprotju z bistvom zakona, če ima mož samo eno ženo.⁴⁴

³⁸ Prim. L. Ahmed, n. d., 90-91.

³⁹ Med suniti so izjema vahabiti, ki so idžtihad ohranili do danes.

⁴⁰ Izraz *šia* pomeni pristaš in je sprva označeval tako Alijeve pristaše (*šiat Ali*) kakor njegove nasprotnike. Kasneje je obveljal le za Alijeve privrženice in po njegovi smrti za vse, ki so nasprotovali umajadski dinastiji (661-750) in so zahtevali, da mora biti imamat v rokah prerokovih potomcev iz rodu hčere Fatime in njenega moža Alija. Med šiiti so se porajale politično-teološke doktrine, po katerih se razlikujejo od sunitov; razhajajo pa se tudi med seboj po tem, koliko imamov (legitimnih Mohamedovih naslednikov) priznavajo. Več o tem v članku D. K. Ocvirka, *Neizbežnost ali prigradnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov v tej št. Bogoslovnega vestnika*.

⁴¹ Prim. L. Ahmed, n. d., 90-91.

⁴² Prim. L. Ahmed, n. d., 89.

⁴³ Človeška dejanja šerijski predpisi delijo na predpisana, priporočena, dovoljena, nezaželena in prepovedana (haram). Prim. N. Anderson, *Islamska postava*, v: *Velika verstva sveta*, Ognjišče, Koper 1987, 326.

⁴⁴ Navaja L. Ahmed, n. d., 89.

Čeprav glede večine drugih pravil, ki zadevajo zakonsko zvezo, tako šiitske kot sunitske šole večinoma soglašajo, pa se imamiti od drugih šol temeljno razhajajo pri vprašanju sklenitve začasne zakonske zveze, ki jo imenujejo *muta*.⁴⁵ Ker je začasna zakonska zveza (*muta*) v prvi vrsti pogodbene narave, je mož začasno ženo dolžen vzdrževati, le če je tako vnaprej določeno v zakonski pogodbi.⁴⁶

Sklep

Vzrok za neenakosti med spoloma v islamski družbi naj bi bila po mnenju L. Ahmed zgodnja izključitev žensk iz razvoja islamskega prava in iz drugih delov islamskega javnega življenja. Domneva namreč, da bi se zgodovina islama morda popolnoma drugače odvijala, če bi prisluhnili etičnemu glasu islama, ki bi spodnesel skrajno androcentrične temelje šeriatskega prava.⁴⁷ Toda ali bi vključenost žensk v oblikovanje šeriatskega prava pripeljala do drugačnih odnosov med spoloma, lahko res le ugibamo. Tudi če bi moški zase vpeljali navado zakrivanja, bi bilo to le prenos moči z enega spola na drugega.

Izziv, pred katerim je danes islamska družba, je predvsem v prepoznavanju duha Korana in sune. To pa navsezadnje v nasprotju s tradicionalisti zagovarjajo islamski modernisti. Medtem ko prvi zavračajo *idžtihad*, ker menijo, da je vse Božje pravo razodeto v Koranu in da je tam zapisano vse, kar mora človek vedeti, pa slednji verjamejo, da je spoznavanje potrebno poglobljati in dopolnjevati. F. Vogel navaja dva razloga, zaradi katerih je dovoljeno izpeljevanje sklepov iz Korana in sune: ker sveti teksti ne pokrivajo vseh področij in zaradi človeške omejenosti, ki človeku onemogoča dometi in spoznati vse, kar je razodeto. Prvo obliko spoznavanja Vogel imenuje konstitutivno soglasje, drugo pa epistemološki kompromis. Vse dokler ljudje ne mešajo svojih teženj po razumevanju Božjega prava s samim Božjim pravom in dokler se zavedajo, da gre zgolj za človeške interpretacije, je *idžtihad* dovoljen.⁴⁸

Takšen fundamentalizem ali vrnitev k virom bi bil pristen. Ker so, kot poudarja Ahmedova, določila v Koranu bolj splošne etične narave kot pa specifične pravne formulacije,⁴⁹ bi lahko s ponovnim izhajanjem iz izhodišč

⁴⁵ Od leta 1501 je imamizem uradna religija v Iranu in tam je sklepanje začasne zakonske zveze tudi uradno dovoljeno (prim. Y. Richard, *Shi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed*, Blackwell, Oxford 1995, 1).

⁴⁶ Prim. A. A. An-Na'im, n. d., 109.

⁴⁷ Prim. L. Ahmed, n. d., 88.

⁴⁸ Prim. F. E. Vogel, *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*, Leiden, Boston, Köln, Brill 2000, 38-39.

⁴⁹ Navaja L. Ahmed, n. d., 88.

in z vključitvijo doslej izključene polovice islamskega prebivalstva, ponovno ovrednotili zgodovino in odkrili tisto, kar je v skladu z duhom Korana in sune, a je bilo v teku stoletij pozabljeno. To ne bi pomenilo razveljavitve dognanj pravne znanosti in nasprotovanje obstoječim pravnim predpisom, saj ne gre za derogacijo temeljnih norm, ki so se oblikovale v času oblikovanja Korana, ampak prav nasprotno, za delovanje v skladu z duhom enakopravnosti in spoštovanja, ki so ga te vzpostavljale.

Povzetek: Marjana Hrcet, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu

Ker šeriatsko pravo prežema vse pore islamske družbe, še posebno pa družinsko pravo, s tem bistveno opredeljuje identiteto in vlogo ženske v islamu. Medtem ko so ženske ob nastopu islama imele pomembno vlogo, pa je sčasoma ta vse bolj slabila, dokler niso povsem poniknile v območje zasebnega. To je dalo zagon uveljavljanju androcentričnega pogleda na svet, ki je ostal v veljavi vse do danes. Namen pričujoče razprave je predstaviti izvore islamskega prava in pravnih šol ter tako pokazati, da je v odnosu do žensk etizacija islamske družbe mogoča.

Ključne besede: šeriatsko pravo, islam, ženske, pravne šole, mnogozenstvo, interpretacija (idžtihad)

Summary: Marjana Hrcet, Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam

Since Sharia law penetrates every pore of Islamic society, especially family law, it essentially defines the identity and the role of woman in Islam. While women played an important role at the beginning of Islam, their role gradually decreased until they completely disappeared into the private area. This gave rise to an androcentric view of the world, which is still valid. The intention of the treatise is to present the sources of Islamic law and its schools of law and to show that Islamic society could become more ethical in its relation to women.

Key words: Sharia law, Islam, women, schools of law, polygyny, interpretation (ijtihād)

Nadja Furlan

Hierarhija med spoloma s teološkega vidika

*Bog je ustvaril človeka po svoji podobi,
po Božji podobi ga je ustvaril,
moškega in žensko je ustvaril
(1 Mz 2, 22).*

Nekatere kritike, še posebno feministične, trdijo, da vse religije postavljajo ženske v podrejen položaj, jim jemljejo pravice in dostojanstvo. Pri tem se sklicujejo na misel, da so religije glavni ključ, ki v posameznih družbeno-političnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti.¹ Tako se na primer feministična teologinja E. Sorge sprašuje: »Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?«² Tudi po mnenju M. Jogan je skupna značilnost vseh vodilnih cerkva, da so vse »žensko sovražne, oziroma pri vseh je v sistem dogem in temeljnih pravil življenja vgrajen patriarhalni vzorec odnosov kot edini normalen in naraven, kot obveznost, ki ima posebno moč, kajti ta izvira neposredno iz Božje volje – Božjega načrta.«³ Podobno številne feministke očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na to, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih in družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka verskega osmišljanja življenja in da kot taka predstavlja neločljivi sestavni del v oblikovanju zaupanja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov.

1. Medsebojni vpliv družbe in krščanstva

V ozadju vprašanja hierarhije med spoloma s teološkega vidika tako lahko razberemo vprašanje medsebojnega vpliva družbe in krščanstva. Neizpodbitno je namreč, da drug drugega oblikujeta. Krščanstvo, ki se inkulturira v določeno okolje, privzame značilnosti kulture, v kateri živi in obratno: krščansko izročilo oblikuje in oplemeniti družbo, v kateri živi. Kako pa

¹ Prim. M. Franzmann, *Women and Religion*, Oxford UP, New York 2000, 60.

² E. Sorge, *Religion und Frau*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1987, 22.

³ M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990, 78.

je s pojavom »patriarhalne nad-oblasti«? Ali je ta lastna družbi ali pa je del naravnega zakona in s tem krščanstva? Je torej krščanstvo v družbo vtisnilo pečat androcentrizma ali pa je družba s svojo patriarhalnostjo vplivala na razvoj krščanstva? V zvezi z vprašanjem hierarhije med spoloma s teološkega vidika so torej ta vprašanja ključnega pomena. Zato je treba najprej izslediti izvor patriarhalnosti. Krščanska teologija je vsekakor pripomogla k ohranjanju hierarhije med spoloma tako v Cerkvi kot v družbi in glas žensk je bil zaradi odrinjenosti in obrobne položaja, ki so ga bile deležne v krščanstvu in njegovem hierarhičnem sistemu, precej utišani. Ženske so se tako navadile biti pasivni člen v občestvu, kateremu so pripadale. Zgodbe, v katerih so sodelovale, so pripovedovali moški, njihovo usodo so krojili moški. Njihova življenjska izpoved je postala pripoved moškega in ne njih samih.

Iz tega zornega kota ni brez podlage misel, da je krščanstvo v tem segmentu nekakšno posredno nasilje nad ženskami, saj se še posebno v preteklosti niso mogle izražati kot svobodni subjekti. Zaradi strahu pred žensko močjo in oblastjo jih je tudi krščanstvo velikokrat imelo za »grešne kozle« in jih podrejalo moškimi.⁴ Podobno ugotavlja tudi Gerald A. Arbuckle, ko v knjigi *Violence, Society, and the Church* med drugim opozarja na patriarhat⁵ kot najstarejšo obliko prevlade moči enega spola nad drugim, torej moških nad ženskami. Spolno zatiranje po njegovem mnenju izvira iz globoko zakoreninjenih protiženskih predsodkov, ki so se skozi zgodovino ohranjali in utrjevali. Izvor vseh teh predsodkov in patriarhata kot zatirajoče oblike oblasti, pa je po mnenju antropologov Edwina Ardenerja in Sherry Ortner iskati v »občutku moške izgube moči in manjvrednosti«. Omenjena antropologa namreč zagovarjata naslednjo domnevo: V premodernih kulturah so nosečnost in rojstvo razumeli kot področje nevarne skrivnosti, ovite v temo misterioznosti. Kljub temu ali pa prav zaradi tega sta pojav nosečnosti in rojstva pri moških zbujala zaviranje. Ob tem jih je namreč navdajal občutek nemoči. Dejstvo, da moški sicer lahko navidezno določajo in odredjajo pravice v zvezi s potomci, je namreč prisiljeno poklekiniti pred dejansko sposobnostjo »kreacije življenja«, ki je onkraj njihove

⁴ Prim. N. Furlan, *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in Cerkvah*, magistrska naloga, Teološka fakulteta, Ljubljana 2003, 74-75.

⁵ Izraz *patriarhat* je sestavljena iz dveh grških besed: *patér* = oče, in *árcho* = biti prvi (= začetek). Najpogosteje je patriarhat definiran »kot premoč in nadvlada moškega nad žensko, ki žensko onemogoča pri njenem družbenem, političnem in religioznem delovanju in razvoju« (M. Franzmann, n. d., 8.). Rosemary Radford Ruether patriarhat označi kot utrjeno obliko »uzakonjenih predsodkov« oziroma zatiranje v obliki prevlade moči moških nad ženskami: »Prevlada nad ženskami je najbolj temeljna oblika prevlade moči v družbi; in vse ostale oblike zatiranja, bodisi glede rase, razreda ali etnične pripadnosti imajo svoj izvor v spolnem zatiranju« (nav. G. A. Arbuckle, *Violence, Society and the Church, A Cultural Approach*, Liturgical Press, Collegeville/Minn. 2004, 40.)

moči. In ravno zaradi umanjkanja te sposobnosti oziroma moči (nositi in roditi otroka) so moški potisnili in omejili žensko na »divje področje narave«, medtem pa so moškim dodelili vzvišeno mesto v področju družbenega odločanja in urejenosti. Ženske so bile s tem izrinjene iz urejenega družbenega sveta odločanja. Njihova divja narava je postala tako glavna ovira in izgovor moških za izgon žensk iz polja odločanja in javnega družbenega življenja. S tem je njihov položaj v družbi postal postranski in omejen zgolj na njihovo osnovno funkcijo, ki naj bi bila zgolj v službi zagotavljanja potomstva.⁶

Tako kot krščanstvo, ki se inkulturira v določeno okolje, privzame značilnosti kulture, v kateri živi, je tudi Cerkev v procesu svoje institucionalizacije privzela številne predmoderne navade in običaje, na primer monarhično in patriarhalno obliko vladavine, prav tako pa je s časom privzela tudi predsodke v zvezi z ženskami, ki govorijo v prid patriarhatu. Lahko bi rekli, da je v procesu institucionalizacije v Cerkvi postajal vse bolj viden njen človeški element, ki je včasih zasenčil njeno božje poreklo. Določene kulturne značilnosti tistega časa je Cerkev nekritično vsrkala vase in jih sprejela kot svoje. Tako je postajala bolj odsev vpliva predmoderne družbe in njenih značilnosti kot pa »revolucionarnega« Jezusovega novega oznanila. Tukaj G. A. Arbuckle opozarja na primer akulturacije patriarhalne kulture v Cerkev, ki bi morala namesto tega ohranjati in uveljavljati temeljno Jezusovo sporočilo: ohranjati življenje po ljubezni!

Institucionalizirana Cerkev je tako postala v svojem razmišljanju kot tudi po svoji strukturi patriarhalna. S Konstantinom je namreč cerkveno vodstvo prevzelo patriarhalno obliko vladanja in ureditve, ki je veljala v takratni rimski kulturi. S tem je privzela tudi glavno načelo rimskega prava *pater familias*, ki je bilo ženi vse prej kot naklonjeno. Po rimskem pravu je bila ženska popolnoma podrejena očetu oziroma možu. Ženska ni bila deležna nobene zakonske zaščite in ni imela nobenih legalnih pravic. Njen status je bil zaznamovan in določen s predsodkom njene fizične in mentalne šibkosti. Takšen status je imela ženska tudi znotraj Cerkve, kar se je v četrtem stoletju še stopnjevalo. Številni zgodnji Cerkveni očetje so žensko označili kot moškim nevarno: »Ženska je vrata k hudiču!« je v tretjem stoletju dejal Tertulijan. Ker je ženska v predmodernih kulturah veljala za nečisto, je ta predsodek postal podlaga za izključitev žensk iz liturgičnih obredov. Na sinodi v Laodiceji so v četrtem stoletju določili, da se ženska zaradi svoje nečistosti ne sme približati oltarju. Prav tako je leta 829 sinoda v Parizu dopolnila, da je ženskam prepovedano dotikanje svetih predmetov. V enakem duhu je v dvanajstem stoletju Gracijan vztrajal, da morajo biti ženske absolutno pokorne možu, kajti one niso ustvarjene po Božji podobi.⁷ Človeški napuh je skoraj povsem zaslepil može patriarhalnega pogleda. Celo

⁶ Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 39-40.

v primeru kanonizacije Tereze Avilske, cerkvene učiteljice, ki je cerkvene može presenetila z nenavadnimi darovi in močmi, so njeno nadarjenost in izjemnost utemeljili z domnevo, da je premagala svojo »žensko naravo«. Torej samo zato, ker je »premagala svojo žensko naravo«, se je lahko približala moškemu. Ženska torej ni mogla uspeti oziroma delati dobrih del, če ni »privzela moškosti« oziroma moškega načina delovanja.⁸

Po drugi strani pa nas toliko bolj presenetijo številne ženske⁹, ki so zaznamovale našo kulturo s svojo edinstvenostjo in ženskostjo, kljub ozračju, ki je bilo za njih vse prej kot vzpodbudno. Prav one nam pričajo, da je kljub patriarhalnemu ozračju v Cerkvi vseskozi vel veter Božje navzočnosti. To priča tudi rekonstrukcija srednjeveške preteklosti Tine Beattie, ki pravi: »Bogat in različen svet srednjeveške Cerkve je bil čas pomembnega razcveta in družbenih sprememb, kajti ženske niso bile izključene iz pozitivnih tokov srednjeveške družbe. Čeprav so živele v kulturi (včasih neustavljivega) sovraštva do žensk in pogostih poskusov, da se omeji njihova svoboda, so bile še – zlasti tiste iz visoke družbe – sposobne zaobiti pravila in ustvariti prostore, kjer je bilo mogoče imeti trajen vpliv na družbo.«¹⁰ Poleg tega pa njihov obstoj dokazuje zmotnost takratnega patriarhalnega prepričanja in številnih predsodkov v zvezi z žensko manjvrednostjo, nečistostjo in šibkostjo. Kljub zatiranju so si tako številne ženske vseskozi prizadevale za ženski glas v Cerkvi. Tina Beattie, nekdanja protestantska teologinja, danes katoličanka, v knjigi *Ženska, teologija za novo stoletje*, mesto ženske v katoliški tradiciji, ki jo primerja z drugimi verstvi, pravi: »Katolištvo je dokazljivo edinstveno med svetovnimi verstvi v ohranjanju živega spomina in spisov tolikih svetnic in mistikinj. Če morejo danes zgodovinarke ženstva poznati številne manjkajoče podrobnosti, je to v veliki meri zasluga katolištva, ki je priznavalo, čeprav pod določenimi pogoji, duhovno vizijo žena in njihovo učenje, hkrati pa tudi ohranilo velikanski zaklad ženske literature.«¹¹

Zaradi novega življenjskega etosa, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti in enakopravnosti ljudi ne glede na raso, spol ... postaja ženskam patriarhalni krščanski model vse manj ustrezen. Naraščajoča emancipacija žensk

⁷ Prim. G. A. Arbuckle, n. d., 69-70.

⁸ To na žalost v precejšnji meri velja še danes: od ženske se namreč »po tihem« pričakuje, da bo delovala moško, če hoče, da bo v družbi dosegla uspeh.

O izjemnih ženskah kljub pomanjkljivim zgodovinskim zapisom, lahko najdemo številna pričevanja. Christine de Pizan v knjigi *Mesto dam* iz leta 1415 naniza mnogo pomembnih žena, ki so delovale bodisi znotraj Cerkve ali pa v posvetnem življenju (Christine de Pizan, *Mesto dam*, Delta, Ljubljana 1999). Prav tako nam Régine Pernoud ponudi številne primere žena v srednjem veku, ki jim gredo številne zasluge (R. Pernoud, *Nehajmo že s tem srednjim vekom*, Družina, Ljubljana 2003, 103-117).

¹⁰ Nav. D. K. Ocvirk, *Katoliški model odnosov med žensko in moškim*, v: *Dnevnik* (20. avgust 2004), 11.

¹¹ Nav. D. K. Ocvirk, n. d., 11.

in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa sta tako segli tudi na področje teologije in Cerkve.¹² Tako je kot odgovor na patriarhalni androcentrizem krščanstva nastala feministična teologija, ki je kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, »pride do besede«. Feministične teologinje tako poskušajo v prvi vrsti kritično spraševati in pregledovati zgodovinski spomin ter v njem prepoznati in obuditi žensko vrednost. Ta potreba je toliko močnejša, ker je globoko v kolektivnem spominu še vedno zakoreninjen predsodek o ženski nemoči in manjvrednosti, ki ga omenja tudi Judy Chicago, rekoč: »Vse institucije naše kulture nas z besedami, dejanji in, kar je včasih še huje, z ignorantsko tišino neprestano prepričujejo, da smo nepomembne. A ne vdajmo se! Naša dediščina je naša moč!«¹³

Rekonstrukcija preteklosti v okviru razsežnosti gibanja za osvoboditev žene tako poskuša obuditi *her-story*, ki je po mnenju feminističnih teologinj v izrazito moški *his-story* zamolčana.¹⁴ Takšna rekonstrukcija je v zvezi z vprašanjem enakopravnosti med spoloma znotraj Cerkve nadvse pomembna. Do nastanka feministične teologije namreč ni bilo nobenega resnega postavljanja pod vprašaj negativnih razlag tekstov Geneze in drugih svetopisemskih odlomkov, ki se nanašajo na ženske. Zato so negativne razlage skoraj dva tisoč let obvladovale krščansko izročilo.¹⁵ Z razvojem feministične teologije je tako vse več žensk opazilo, da je govorica Svetega pisma precej patriarhalno obarvana. Znotraj le-te namreč ni veliko sledu o ženskem elementu v Bibliji. Če pa že je, je to le bežen odsev ženske kot objekta, ki ga razumejo in predstavljajo skozi oči moških.

Poleg feminističnih teologinj pa kritični odmik do pretekle patriarhalne zgodovine zavzemajo tudi številni teologi in cerkveni možje, ki se zavedajo pomembnosti perečega vprašanja neenakosti spolov znotraj Cerkve. Eden takšnih je švedski protestantski duhovnik Göran Bergstrand: »Kadar govorimo o odnosih med moškim in žensko, je popolnoma jasno, da je Cerkev pomagala vzpostaviti patriarhalno družbo, ki je skozi vso zgodovino moškega vrednotila višje od ženske ... Vse do današnjih dni je bila cerkvena hierarhija popolnoma moška ... Pri našem načinu ustvarjanja socialnih struktur znotraj Cerkve so obstajale enake tendence kot drugod v družbi: zagotoviti je bilo treba, da ženske ostanejo podrejene. Ko se je začel pogled v družbi spreminjati, so se ljudje na Švedskem znašli pred teološkimi ovirami,

¹² Tega se vse bolj zaveda tudi Cerkev. Tako lahko v apostolskem pismu o dostojanstvu žene beremo: »V našem času je vprašanje 'pravic žene' dobilo nov pomen v širokem okviru pravic človeške osebe« (Janez Pavel II., ap. pismo *Mulieris dignitatem*, CD 40, Družina, Ljubljana 1989, 21, odslej MD).

¹³ Nav. N. Furlan, n. d., 68.

¹⁴ Prim. C. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt in R. Gibellini, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163-164.

¹⁵ Prim. R. Hassan, *Frauen im islam und im Christentum*, v: *Concilium* 30 (1994), 3, 210.

ki so ženskam preprečevale, da bi postale duhovnice ... Prav tako smo pripomogli k ustvarjanju religioznega temelja, kjer je imel vodilno vlogo moški in ob katerega se je lahko opirala patriarhalna družba pri ustvarjanju človeških socialnih vzorcev od najmanjše enote, kakršna je družina, do največje, kakršna je država ... Simbolni jezik, ki ga uporabljamo v zvezi z Bogom, je naslednja točka, kjer enakopravnost med moškim in žensko vsebuje velik izziv za teologijo. Presenetljivo je, kako krščanska teologija na splošno obravnava Boga kot moškega, in to kot moškega, ki je opremljen s takšno vrsto moči, kakršna je značilna za moškega, pri čemer so biblični teksti osnovna opora za sklicevanje. Najobičajnejši način simboličnega predstavljanja Boga je uporaba naslova 'Oče'. Poleg tega so tu še besede 'Kralj', 'Gospod' in 'Razsodnik'. S simboličnim jezikom smo torej okrog Boga zadrgnili zanko danes vse bolj vprašljive moške oblike moči.¹⁶

S strani katoliške Cerkve je močan preobrat zaslediti z okrožnico *Mir na zemlji*, v kateri leta 1963, Janez XXIII. zapiše, da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa.¹⁷ In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski cerkveni zbor, ki ga mnogi razumejo kot nekakšen katalizator, ki naj bi omogočil in vzpodbudil razvoj evropske feministične teologije. Z njim se je torej začel premik v zvezi z ženskim vprašanjem. Vendar je potrebno poudariti, da razmišljanja o ženski in ženskem vprašanju, kot ga poznamo danes, drugi vatikanski cerkveni zbor še ni poznal.¹⁸ O pomembnosti enakopravnosti spolov izčrpno priča tudi *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, ki ga papež zaključí z besedami: »Cerkev se zahvaljuje za vse izraze ženskega duha, ki se je pokazal v teku zgodovine pri vseh ljudeh in narodih; zahvaljuje se za vse milostne darove, s katerimi je Sveti Duh obdaroval žene v zgodovini božjega ljudstva, za vse zmage, katere dolguje veri, upanju in ljubezni žena: zahvaljuje se za vse sadove ženske ljubezni.«¹⁹

Da bi se prepričali, ali je patriarhalna nadoblast lastna predmoderni družbi in predsodkom, na katerih je ta družba gradila svoje prepričanje, ali pa Jezusovemu veselemu oznanilu oziroma krščanskemu izročilu, moramo ugotoviti, ali je hierarhija med spoloma zapovedana v Svetem pismu in kakšen je bil Jezusov odnos do žensk.

¹⁶ G. Bergstrand, *Teološki pristop k moškosti in enakopravnosti*, v: *Prostori moškosti, osem esejev o odnosih med spoloma, starševstvu in moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 79-80.

¹⁷ Prim. Janez XXIII., okr. *Pacem in terris*, 4 (slov. besedilo v: J. Juhant in R. Valenčič, *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 288).

¹⁸ Prim. L. M. Russell in J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Kentucky 1996, 102.

¹⁹ MD 56.

2. Enakopravnost spolov in Sveto pismo

Svetopisemski zgodbi o stvarjenju in padcu v Prvi Mojzesovi knjigi 1-3 sta glede položaja žene in vprašanja hierarhije spolov najpomembnejša teksta Stare zaveze. Svetopisemski prikaz stvarjenja prvega človeškega para temelji na dveh različnih virih, duhovniškem (iz 5. stol. Pr. Kr.) in jahvistu (iz 10. stol. pr. Kr.). Iz njiju sta nastali dve različni tradiciji, ki sta večni predmet polemik med krščanskimi teologi. »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1, 27). Ta odlomek, ki je mlajše narave, ne kaže nobene nadvlade enega spola nad drugim, oba sta enaka, oba sta istočasno »ustvarjena po Božji podobi«. Podoba Boga torej ni pridržana samo moškemu spolu. V nasprotju z 1 Mz 1, 27, starejša 1 Mz 2, 22 kaže podrejenost moškemu, saj je bila žena ustvarjena kasneje »iz rebra moža«. »Gospod Bog je tedaj iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku« (1 Mz 2, 22). Ti dve nasprotujoči si zgodbi sta torej združeni v krščanski tradiciji. V preteklosti je prevladovala 1 Mz 2, 22, ki bolj sovпада z antičnim svetom, v katerem je zraslo krščanstvo in je bilo prežeto s patriarhalno miselnostjo.²⁰

Tudi v Novi zavezi se razkrivata dva pogleda oziroma dve tradiciji, ki sta si povsem nasprotni. To se kaže še posebno v delih, ki jih pripisujejo apostolu Pavlu. V njih se namreč zrcali pogled in vpliv takratne posvetne družbe in vsebuje ter potrjuje patriarhalne vrednote in zato je tudi žensko podrejenost in manjvrednost, ki je bila značilna za takratno družbo, v kateri je Pavel živel in bil z njo delno zaznamovan.²¹ Poglejmo nekaj primerov:

Prvi primer: »Vsaka ženska pa, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi, ker je to prav tako, kakor če bi bila ostrižena. Če se namreč ženska ne pokriva, naj se še striže! Če pa je za žensko sramotno, da bi se strigla ali brila, naj se pokriva. Moškemu ni treba, da bi si pokrival glavo, ker je podoba in slava Boga. Ženska pa je slava moškega. Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi žen-

²⁰ Prim. C. Drury, *Christianity*, v: *Women in Religion*, Printer, London 1994, 32-34. S tema dvema tekstoma Stare zaveze se med drugim ukvarja tudi papež Janez Pavel II. v ap. pismu *Mulieris dignitatem*. Ob upoštevanju in analiziranju obeh tekstov zaključí: »Svetopisemski tekst nam daje zadostne temelje, da spoznamo bistveno enakost med možem in ženo. Oba sta od začetka osebi v nasprotju z drugimi bitji okoliškega sveta. Žena je drugi »jaz« v skupnem človeškem bitju. Od začetka sta se pojavila kot »edinost dveh« ...Tako pade nova luč na božjo podobo in sličnost o človeku, o čemer govori 1. Mojzesova knjiga. Da je kot mož in žena človek ustvarjen po božji podobi, ne pomeni le, da je vsak posameznik kot razumno in svobodno bitje podoben Bogu. Pomeni tudi, da sta mož in žena kot »edinost dveh« ustvarjena v skupnem človeškem bitju, poklicana, da živita v skupnosti ljubezni in tako odsevata v svetu ljubezensko skupnost, ki je v Bogu ...« (MD 12-13).

²¹ Prim. G. A. Arbuckle, n. d., 69.

ske, temveč ženska zaradi moškega. Zato mora ženska imeti na glavi oblast – zaradi angelov« (1 Kor 11, 5 - 10).

Drugi primer: »Kakor v vseh Cerkvah svetih, naj žene tudi v vaših Cerkvah molčijo. Ni jim namreč dovoljeno govoriti, ampak naj bodo podložne, kakor pravi tudi postava. Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker bi bilo sramotno, če bi žena imela besedo v Cerkvi« (1 Kor 14, 34 – 35).

V opombah eksegetov je v zvezi s tema dvema odlomkoma mogoče zaslediti pojasnilo, ki pravi: »Pavel s svojimi naročili, naj žene ne govorijo in ne učijo med javnim občestvenim bogoslužjem, ne izreka za vse čase veljavne resnice, temveč presoja v okviru predstav in vrednot patriarhalne kulture svojega okolja, podobno kot s svojimi napotki, da morajo biti žene v Cerkvi pokrite in da zanje ni spodobno, če imajo kratke lase (prim. 11,6). Glede na 11,5 je zelo verjetno, da tudi sam prepovedi ni razumel v splošnem smislu.«²² Z vidika feministične eksegeze pa Elizabeth Schüssler Fiorenza v omenjenem Pavlovem ravnanju vidi preventivni ukrep, s katerem želi kristjane obvarovati pred »zunanjimi škodljivci«. Pavlovo omejevanje ženske svobode in enakopravnosti ima po njenem mnenju vzroke v misijon-skih nagibih. S tem naj bi namreč poskusili zadostiti takratni rimski družbeni normi, ki je ženam prepovedovala govoriti v javnosti. Pavel torej ni imel namena škodovati oziroma nasprotovati duhovni svobodi in karizmatičnemu udejstvovanju krščanskih žena. Ena od domnev je tudi, da se Pavlovo omejevanje nanaša samo na poročene žene in vdove. Vsekakor pa tudi Schüsslerjeva na tem mestu vidi vpliv takratne patriarhalne posvetne kulture, ki je bila ženskam nenaklonjena.²³

Tretji primer: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi: on, odrešenik telesa. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem. Može ljubite svoje žene, kakor je Kristus vzljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo, tako, da bi sam postavil predse veličastno Cerkev, brez madeža, gube ali česa podobnega, da bo sveta in brezmadežna. Tako so tudi može dolžni ljubiti svoje žene kakor svoja lastna telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (Ef 5,22-28).

Še posebno ta svetoписemski odlomek, ki je prav tako zaznamovan z vplivom takratne patriarhalne družbe, je kasnejšim rodovom velikokrat služil kot podlaga za stereotipe o naravnosti ženske podrejenosti in pokornosti možu. Naj ob tem opozorim na argument, ki kljub temu govori ženskam v prid, a je bil žal v preteklosti večkrat preslišan ali prezrt: Kljub sledovom patriarhalne drže je v tem odlomku namreč močno izražen impe-

²² *Sveto pismo*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1717, opomba 34-35.

²³ Prim. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, Crossroad, New York 1983, 234-235.

rativ nesebične ljubezni. Ljubezni, ki v prisposobi Kristusove ljubezni do Cerkve odseva poleg »telesne, posvetne« ljubezni predvsem nesebično ljubezen, ki je pripravljena za ljubljeno osebo, v tem primeru za ženo, celo dati svoje življenje. Ta prisposoba nas opozarja in uči, kakšna bi morala biti vez in ljubezen med možem in ženo; kaže torej na brezpogojno ljubezen, ki bi morala biti podlaga in okvir odnosa med možem in ženo. Namesto tega pogleda je večkrat poudarjen odlomek: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu« (Ef 5, 22), ki je pomagal okrepiti patriarhalno oblast moških nad ženskami. Na račun tega je prišlo do zanemarjanja bistva, ki je zajeto v vrsticah Ef 5, 23 -28. Odlomek je namreč, če ga interpretiramo in vzamemo kot celoto, za Pavlov čas nadvse napreden, saj žensk ne postavlja v podrejen položaj »služabnice« in »dekle«, temveč skozi perspektivo takratne miselnosti poudari spoštovanje, ne pa gospodovanje, ljubezen in ne moč ter nadvlado.

Ti trije svetopisemski odlomki kažejo na kulturno zaznamovanost določenih Pavlovih del, ki odsevajo sledove takratne patriarhalne miselnosti in predstavljajo eno od dveh tradicij, ki ju je možno zaslediti v Pavlovih delih. Poleg te tradicije, ki podpira patriarhalni androcentrizem, obstaja tudi tradicija, ki priča in podpira enakopravnost spolov in je razvidna v naslednjih odlomkih:

Prvi primer: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Ta odlomek predstavlja ne samo srčiko Pavlove teologije, temveč tudi osnovno vodilo zgodnjega krščanskega misijonskega delovanja.²⁴

Drugi primer: »Priporočam vam našo sestro Fojbo, ki je diakonisa v Cerkvi v Kenhrehah: sprejmite jo v Gospodu, kakor se spodobi svetim, in ji stojte ob strani v vsem, kar bi potrebovala od vas, saj je bila tudi ona v pomoč mnogim in tudi meni. Pozdravite Prisko in Akvila, moja sodelavca v Jezusu Kristusu, ki sta tvegala glavo, da bi mi rešila življenje. Hvaležen sem jima ne samo jaz, ampak tudi vse Cerkve med pogani. Pozdravite tudi Cerkev, ki se zbira v njuni hiši. Pozdravite mojega dragega Epajmeta, prvega, ki ga je dala Azija Kristusu. Pozdravite Marijo, ki se je zelo trudila za vas« (Rim 16, 1 - 6).

Ta dva odlomka sta pravo nasprotje prejšnjih treh. Dvoreznost v zvezi s Pavlovim pogledom na hierarhijo spolov in na žensko vodstveno vlogo opaza tudi Schüsslerjeva, ki pravi: »Vsekakor je Pavlov pogled na žensko vodstveno vlogo dvorezen. Po eni strani poudarja krščansko enakopravnost in svobodo. Ženam s tem, ko jih spodbuja k neporočenemu življenju, omogoči nov, neodvisen način življenja in udejstvovanja. Po drugi strani pa ženske postavi v podrejen položaj tako v zakonu kot tudi v njihovem sodelovanju v krščanski skupnosti.«²⁵ Prav ta dvoreznost naj bi po mnenju

²⁴ Prim. E. Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 199.

²⁵ E. Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 236.

Schüsslerjeve kasnejšim rodovom omogočila patriarhalno hierarhičnost prenesti v »novo krščansko občestvo«. Rekonstrukcije zgodovine prvih krščanskih skupnosti namreč po eni strani razkrivajo proces postopnega zatona patriarhalne drže, ki jo premaga krščanski duh enakopravnosti in solidarnosti,²⁶ po drugi strani pa pokažejo na postopno patriarhalizacijo krščanstva, ki ga je »premabila in premagala« patriarhalna oblast.²⁷ V tem kontekstu se na podlagi mnenj raznih zgodovinarjev feministična teologinja M. E. Hunt sprašuje: »Kako je lahko v prvih stoletjih prišlo do spremembe katolištva iz verskega izročila, v katerem so ženske prvotno imele svoj prostor, v versko tradicijo, v kateri so ženske izločili, potem praktično zaprli in so danes naposled le dobile kar precejšen pastoralen in intelektualen vpliv«.²⁸

Vseskozi je v svetopisemskih tekstih mogoče zaslediti dvoličnost oziroma dvojnost tradicij. Tako v tekstih Stare kot tudi Nove zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev velikokrat izbirala prej patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarjala tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. Vendar kljub temu duh enakopravnosti in ljubezni, ki je značilnost Božje besede in veselega oznanila, ni bil preglašen.

Prav ta duh enakopravnosti in solidarnosti je privabil žene, da so se kot prve nejudinje pridružile Jezusu.

3. Jezusov odnos do žensk

Jezusovo gibanje in s tem začetki krščanstva nam bodo bolj razumljivi, če si priključimo v spomin takratno judovsko patriarhalno družbo, v kateri je Jezus deloval. Njegovo delovanje je najbolje razumeti v smislu judovskega prenovitvenega gibanja. To ponuja nov pogled in novo razumevanje takratne judovske družbe in, kar je nadvse pomembno, pri tem ne odklanja judovske prakse in vrednot. Ko Jezusa umestimo v njegov takratni družbeno-zgodovinski kontekst, bolje razumemo pomen njegovega novega prenovitvenega gibanja za takratno judovsko družbo.

²⁶ Za prve krščanske skupnosti v pred-pavlinškem obdobju ter v obdobju za časa apostola Pavla je bil značilen duh enakopravnosti in medsebojne solidarnosti. V tem obdobju naj bi bil položaj žensk skoraj v vseh stvareh enak položaju, ki so ga uživali moški. Ženske so v prvih krščanskih cerkvah tako obhajale evharistijo, oznanjale Božjo besedo, opravljale razne vodstvene funkcije ter misijonarile. Ženske so imele tako v prvi Cerkvi velik delež pri njenem nastajanju (G. A. Arbuckle, n. d., 70). Tudi H. Küng opozarja na duh enakopravnosti, ki je bil značilen »prepoznavni znak« prvih krščanskih cerkev (H. Küng, *Women in Christianity*, Continuum, New York 2001, 3).

²⁷ Prim. E. Schüssler Fiorenza, n. d., 80.

²⁸ M. E. Hunt, »Wir Frauen sind Kirche«, v: *Concilium* 35 (1999), 3, 366.

Ženske so bile v Jezusovem času namreč zaznamovane kot drugorazredni Judje in kot takšne izključene iz verske prakse. Takratna judovska patriarhalna družba jim je dodelila položaj, ki je bil podoben položaju sužnja. V tem pogledu je mogoče označiti Jezusa kot revolucionarja enakopravnosti.²⁹ Kajti v družbi, ki je ženske prej zaničevala kot spoštovala, je Jezus, kot pravi papež v pismu ženskam, »premagal pravila kulture tiste dobe in se je obnašal do žensk odprto, spoštljivo, tenkočutno. Tako je v ženi spoštoval dostojanstvo, ki ga le-ta ima od začetka v Božjem načrtu in božji ljubezni.«³⁰ V tej Božji ljubezni izvira njena enakopravnost z možem, »ker prav v tej brezpogojni Božji ljubezni počiva resnična človeška vrednost moža in žene, in ne v zunanjih socialnih in psiholoških dejstvih,«³¹ poudarja papež v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene*.

V Jezusovem odnosu do žensk tako ni mogoče zaslediti ničesar, v čemer bi se odražala diskriminacija žensk, kar je bilo v njegovem času nekaj običajnega. Velja prav nasprotno, njegove besede in dejanja izražajo vseskozi spoštovanje in čast, ki gresta ženski. Način, kako Jezus žene nagovori in sploh, kako govori o njih in se do njih vede, je spričo tedanjih navad, ki so prevladovali, tako nekaj povsem novega. Jezus iz Nazareta je ženam vrnil njihovo dostojanstvo, ki jim je bilo spričo patriarhalne oblasti odvzeto. Jezus si torej prizadeva dostojanstvo in spoštovanje žensk zopet priklicati ljudem v zavest. S tem ko ga sprejme kot vsebino evangelija in oznanila, zaradi katerega je prišel na svet, ga obnovi in postopoma zopet obudi v zavest ljudi. V tem pogledu je Kristus storil vse, kar je mogel, da bi ženske v okviru navad in socialnih razmer takratnega časa v njegovem nauku in ravnanju ponovno našle svojo lastno subjektivnost in svoje dostojanstvo. To pa je v takratni družbi nemalokrat vzbujalo začudenje.³²

Kljub temu da je Jezusov odnos do žensk docela razumljen v luči enakopravnosti in dostojanstva, so imela po mnenju Snežne Večko socialna in psihološka dejstva patriarhalnega sveta »žal tudi v Cerkvi, ne le močan, temveč pogosto celo močnejši pomen kot dostojanstvo, ki ga je ženski priznal Jezus. Ta prevladujoči družbeni vidik« po njenem mnenju »lahko zaslutimo tudi v evangelijih.«³³

Resda nam evangeliji govorijo o čudežih, ki jih je Jezus izvrševal v dobro tako ženam kot možem. Priča smo čudovitim srečanjem Jezusa z ženami, ki se ob njem čutijo osvobodjene. Z njimi se pogovarja o vprašanih, o katerih takrat niso razpravljali z ženskami. Jezus ceni njihovo mnenje in ga postavi za zgled ali celo kot izhodišče za svoje oznanilo. Veliko več kot ju-

²⁹ Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 43.

³⁰ Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), sl. prevod: *Mednarodno leto žensk*, CD 62, Družina, Ljubljana 1996, 17.

³¹ MD 30.

³² MD 26-29.

³³ S. Večko, *Jezusov odnos do ženske*, v: *Tretji dan* (2001), št. 4, 2.

dovski učitelji uporablja v svojih prilikah ženske like: žena, ki mesi moko, žena, ki išče izgubljeno dražmo, žena, ki z vztrajnostjo pripravi sodnika do pravične sodbe, žena, ki daruje zadnja dva novčiča v tempeljsko zakladnico ... Mnogo je primerov, ko Jezus s prenovo starih pravil zaščiti ženske pred trdosrčnostjo moških: ko prepove odslovitev ženske (prim. Mt 19, 1-9); ko obsodi ločitev in mnogoženstvo, uvede v antični svet novo vrednotenje ženske. Prav tako so številni primeri, ko ženskem pripiše enak položaj kot moškim in jih označi kot Abrahamove hčere (prim. Lk 13, 10-17).³⁴ Kjer deluje On, se torej spremeni mesto ženske v družbi: Marija posluša njegovo besedo tako kot učenci in tudi Marta je povabljen, da si izbere najboljši del. Vseeno pa po mnenju S. Večko skrbno branje evangelijev pokaže, da so poročila o ženskah vendarle presenetljivo zadržana.

Prav v tej točki feministične teologinje prepoznavajo molk in skušajo skozi vrata poročil o odnosu med Jezusom in ženami vstopiti v prostor, kjer je žena ovita v molk, pa vendar navzoča. V molku, ki obdaja omembo žensk v evangelijih, vidijo dediščino časa, v katerega je vstopil Jezus. Toda iz tega molka in zanikanja nekajkrat vendarle stopijo na dan, in iz teh trenutkov je mogoče sklepati, da so bile v Jezusovem življenju in delovanju ženske veliko bolj navzoče, kot nam izrecno povedo evangeliji.³⁵

Za epilog Jezusovega odnosa do žensk je vredno pripomniti, da je bilo za Jezusa pomembno življenje in ne moč. Moč je bila skušnjava, ki jo je zavrgel. Skladno z zgodbami o njem je dovoljeval, da so ga klicali Kralj, Gospod in Rabsodnik. Vendar prav zagotovo ne moremo vedeti, ali je bilo res tako ali pa je šlo le za častne nazive, ki so mu jih kdaj kasneje dodelili njegovi učenci. Moč je uporabljal, toda to ni bila moč nad ljudmi, kot je bila moč, ki je služila življenju in ki je krepila ljudi, da so našli pot do popolnoma preoblikovanega in prenovljenega življenja. Jezus ni bil vladar nobenega zemeljskega kraljestva in edina krona, ki jo je kdaj nosil, je bila krona iz trnja. Bil je torej gospodar, ki svoje moči ni uporabljal zato, da bi prevladoval ali gospodoval nad drugimi, temveč zato, da je služil drugim ljudem in jim dajal vse, kar so potrebovali. Le enkrat si je dovolil vlogo rabsodnika, ko so izpostavili žensko, da bi jo kamenjali do smrti. Jezus je izrekel nekaj besed, ki so ji rešile življenje in zaradi katerih so njeni sodniki spoznali, da niso imeli pravice izreči kazni. Obstaja torej moč, ki služi življenju. Moč, ki jo je posedoval in učil Jezus, je tako povsem nekaj drugega kot patriarhalni androcentrizem.

³⁴ Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 43.

³⁵ Prim. S. Večko, *n. d.*, 2-3.

4. Enakopravnost kot imperativ krščanske teologije

»Zakaj je prišlo do tega, da se je krščanstvo, ki v svojem bistvu oznanja odrešenje vseh ljudi, tako hitro spremenilo v religijo, ki z zlorabo moči in uničujočo težnjo po prevladi nad žensko, predstavlja nasilje, ki ženski in njeni seksualnosti krade dostojanstvo enakovrednega in enakopravnega božjega bitja?«³⁶ se sprašuje T. Beattie.

V krščanstvu je patriarhalno prepričanje našlo plodna tla za širjenje hierarhije spolov v glavnem na treh temeljnih domnevah: Prvič, da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra in tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega. Drugič, da je glavni krivec za izgon iz raja ženska, ki je zagrešila »izvirni greh« in da moramo zaradi tega gledati na »vse Evine hčere« s sovraštvom, nezaupanjem in prezirom.³⁷ Tretjič, da ženska ni bila ustvarjena samo iz moškega, ampak tudi za moškega, kar povzroči, da ima njena obstojnost zgolj instrumentalni pomen in ne fundamentalnega. Govorimo torej o treh teoloških vprašanjih, ki so pod vplivom takratnih kulturno-socialnih razmer obarvala in zaznamovala usodo žensk skoraj za dve tisočletji: Kako je bila ustvarjena ženska? Ali je bila odgovorna za izvirni greh prvega človeka/moškega? Čemu je bila ustvarjena ženska?³⁸

³⁶ T. Beattie, *Woman, New Century Theology*, Continuum, London, New York 2003, 110.

³⁷ Zgodba stvarjenja in padca, ki je opisana v Genezi, ni imela tako pomembnega odmeva. Tega je namreč dobila šele s Pavlovimi pismi, ki so vnesla »podobo« Jezusa kot v »novega Adama«. Zgodnja krščanska Cerkev je namreč Jezusovo inkarnacijo videla v luči nove kreacije oziroma stvarjenja. V sredini drugega stoletja pa sta Justinjan in Irenej uvedla tudi prisposodobu Marije kot »nove Eve«. Mit o stvarjenju sveta je bil s tem prenovljen v luči krščanske vere in njene simbolične govorice in metaforičnosti. V simboličnem pomenu metaforičnega sveta krščanskega izročila je bila tako Marija označena kot deviška rajska zemlja, iz katere je bil ustvarjen »novi Adam«, Eva novega stvarstva. Skrivnost inkarnacije oziroma učlovečenja je tako opisana s pomočjo simbolnega jezika, ki uporablja različne metafore. Kljub temu da so cerkveni očetje poudarjali prej teologijo odrešenja kot pa obsodbo oziroma padec, greh, Eva in prav tako vse ženske naj bi bile namreč v Marijini luči odrešene, pa so v zvezi z Evo kljub temu ohranili prostor za obsodbe v zvezi z zapeljivo žensko naravo, njeno podvrženostjo grehu ... Te so kasneje prevladovali in služile kot vir zatiranja žensk. Evina krivda, da je Adama zapeljala v greh, naj bi namreč kazala na fundamentalno šibkost žensk. To razlago so kasneje uporabili, da bi ovekovečili mit o hudobni ženski naravi. Ženske so tako skozi stoletja nosile levji delež bremena »padca«, ki so ga od Avgušтина naprej povezovali s spolnostjo in izvirnim grehom. Tako je med Evo in Marijo nastal neusmiljen prepad stroge dualnosti. Eva kot prekušnica, zapeljivka, grešnica je tako postala prisposoba za vse ženske. Marija pa je predstavljala »navadni« ženski nedosegljiv ideal deviškosti in čistosti (T. Beattie, *n. d.*, 93-95).

³⁸ Prim. R. Hassan, *n. d.*, 211.

Vprašanje hierarhije spolov je v krščanstvu tako odvisno od svetopisemskega odlomka, ki ga izberemo, interpretacije le-tega, predvsem pa upoštevanja konteksta, v katerem je Sveto pismo nastalo. Pri tem pa je nadvse pomembna tudi tradicija, na katero se opirajo in iz katere izhajajo interpretacije Svetega pisma. Sveto pismo, kot smo videli, odseva dve tradiciji, patriarhalno in enakopravno. V tem lahko vidimo boj teme in svetlobe, dobrega in zlega, ki se odraža tako v Svetem pismu, ki ni samo »božje«, ampak tudi »človeško«, ki priča o nebeškem kraljestvu in nas hkrati opozarja na tuzemeljski svet. Ta dualnost je presežena v osebi Jezusa Kristusa, ki je presegel meje kulturne pogojenosti in namesto patriarhalnosti oznanjal življenje v ljubezni in enakopravnosti. »Kristus potrди načelo tega 'etos', ki je že od začetka zapisano v stvarstvu, in se tako zoperstavi izročilu, ki je zapostavljalo ženo. Takrat »je vladal« mož, ki se ni kaj prida oziral na ženo in njeno dostojanstvo, ki ga je 'etos' stvarstva dal kot temelj medsebojnim odnosom dveh v zakonu povezanih oseb. Na ta 'etos' spominjajo in ga potrđijo Kristusove besede; je 'etos' evangelija in odrešenja.«³⁹

Jezus je v tem pogledu »revolucionar« vseh časov, saj nas namesto nadvlade in moči uči izbirati ljubezen in sočutje ter življenje v luči enakopravne solidarnosti. Ta duh enakopravnosti je bil značilen prepoznavni znak prvih krščanskih cerkva. Te so bile prežete z Jezusovim duhom Cerkve enakopravnih bratov in sestra, združenih v duhu božjega kraljestva medsebojnega spoštovanja in enakopravnosti. Jezus kot »prijatelj vseh žena« je tako vzpostavil nov etos, v smislu feminizacije in etizacije sveta. Namesto igre moči, kjer ene skupine zatirajo druge, Jezus postavi enakovrednost ljudi kot osnovno postavko. Človeška bitja, moški in ženske, tako služijo življenju, ustvarjajo življenje in ga branijo, kadar je v nevarnosti.⁴⁰

V tej luči krščanski nauk ne samo uči in ščiti enakopravnost spolov oziroma življenje v ljubezni in solidarnosti, temveč to postavlja za imperativ in srčiko vseh medsebojnih odnosov. Nenasilno se bori proti patriarhalnosti in namesto te izbira ljubezen in v ospredje postavlja enakovrednost vseh človeških bitij. Krščanstvo namreč vseskozi uči, da je Kristusovo odrešenje ponujeno vsem ljudem ne glede na spol, raso, starost, razred ali narodnost. Besede apostola Pavla: »Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 27-28), so tako srčika in temelj, ki postavlja v krščanski etos imperativ enakovrednosti in enakopravnosti vseh ljudi.

V procesu institucionalizacije Cerkve pa je etos enakovrednosti in enakopravnosti zamenjala težnja po moči in nadvladi moških nad ženskami. Tako je Cerkev postopoma v svoj red vsrkala patriarhalnost in s tem tudi

³⁹ MD 25.

⁴⁰ Prim. H. Küng, *n. d.*, 3-4.

moč in nadvlado nad ženskami. Kakor je kultura s svojo patriarhalnostjo zaznamovala Cerkev, je skozi zgodovino tudi Cerkev marsikdaj pripomogla k okrepitvi patriarhalne miselnosti kulture, v kateri se je razvijala. Na primer tovrstne vzajemnosti opozori tudi T. Beattie. Po njenem mnenju je katoliška hierarhija v dvajsetem stoletju prevzela in uporabila moško zaznamovano miselnost oziroma domnevo, ki trdi, da so pasivnost žensk, kot tudi druge podobne lastnosti, ki so pripisane ženskam, rezultat biološke determiniranosti. Na tej teoriji je po mnenju Beattieve katoliška hierarhija utemeljila in utrdila izključitev žensk iz zakramentalnega duhovniškega življenja. Beattieva nadaljuje, da je tudi Hans Urs von Balthasar, ki je v precejšnji meri zaznamoval katoliško doktrino v zvezi z vprašanjem spolnosti in hierarhije spolov, uporabil stališče, ki poudarja biološko determiniranost človeka. S to teorijo naj bi Balthasar podprl trditev, da sta moški in ženska bistveno in fundamentalno popolnoma različna. Iz tega naj bi sledilo, da je ordinacija ženske proti njeni naravi. Moški je po njegovem mnenju moški v vsem svojem telesu do zadnje celice, prav tako pa velja tudi za žensko, da je ženska v vsej svoji telesnosti. To naj bi se potem odražalo v vsem njenem delovanju, mišljenju, čustvovanju, predvsem pa v njenem samozavedanju in zavesti. Moškega in žensko v tem pogledu Balthasar vidi kot dve povsem različni »entiteti«. Beattijeva v tej točki očita Balthasarju nedoslednost. Saj le-ta po drugi strani pravi, da vsi, tako moški kot ženske, v odnosu do Boga simbolično nastopamo kot »ženske«. Kajti Bog naj bi predstavljal aktivni, moški princip delovanja, medtem pa naj bi ženski princip označeval pasivno odprtost in pripravljenost sprejemanja Boga, kar se kaže v podobi Marije.⁴¹ Ta ideja o simbolični ženskosti moških in žensk se kaže tudi v apostolskem pismu *Mulieris Dignitatem*: »V tem pomenu so poklicani po Cerkvi vsi ljudje - žene kot moške - biti nevesta Kristusa, Odrešenika sveta. Tako postane »biti nevesta« in s tem »žensko« simbol vsega človeškega, kot zatrjuje Pavel: 'Ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eden v Kristusu Jezusu' (Gal 3,28).«⁴²

Beattieva spričo nedoslednosti, ki jo opaza pri Balthasarju, pravi, da je »katoliška teologija glede vprašanja o spolnih razlikah sedaj v popolnem kaosu«. ⁴³ Vzrok za to Beattieva vidi v nedoslednosti, ki se med drugim dotika tudi doktrine odrešenja: Po eni strani se ženskost razume tako, kot so jo razumeli v preteklosti, kot simbol odnosa med človekom in Bogom, pri tem se ženskost nanaša tako na ženske kot tudi na moške. Moškemu je v tem pogledu dovoljeno, da v zvezi z zakramentalnim življenjem Cerkve igra obe vlogi: moško in žensko; kot duhovniki namreč predstavljajo »žena«, Jezusa; kot Kristusovi »služabniki« pa predstavljajo »nevesto«, Cerkev.

⁴¹ Prim. T. Beattie, n. d., 106-107.

⁴² MD 46.

⁴³ T. Beattie, n. d., 107.

Medtem pa je ženski ta pravica privzemanja moške vloge odvzeta. Ženska je v tem pogledu po mnenju Beattie »v odnosu do Kristusove človečnosti sedaj izključena v najbolj radikalnem pogledu kot kdaj koli prej.«⁴⁴

Doktrina odrešenja namreč poudarja moč odrešenja, ki je bila po Kristusovem učlovečenju podeljena vsem ljudem. To, da je Jezus postal človek, ne pa to, da je postal moški, je srčika njegovega učlovečenja in s tem odrešenja. Bistvenega pomena je torej Jezusovo učlovečenje. V luči tega Jezusovo telo predstavlja oba spola, ki se srečata v njegovi človečnosti oziroma v njegovem učlovečenju. Danes se po mnenju Beattie tako poudarja predvsem »moški« značaj Jezusovega učlovečenja. S tem je moškost takoj povzdignjena in postavljena v vzvišen, nadrejen položaj nasproti ženski in ženskosti. Moškost je tako poudarjena kot ključni element božanskosti, kar ženski pripisuje prostor daleč stran od oltarja. V tem Beattie vidi herezo, ki »ni v skladu s temeljnimi krščanskimi nauki.«⁴⁵ S tem, ko se v ospredje postavlja odnos med Bogom in moškostjo, je moškost postavljena na pedestal vzvišenosti, to pa je, kot pravi Beattie, v nasprotju s krščansko idejo, da Bog presega vse človeške značilnosti, vključno značilnosti, ki so povezane s spolom. Poleg tega pa sta z izključnim poudarjanjem Božjega učlovečenja kot moškega žensko telo in ženskost izrinjena iz Božjega učlovečenja v osebi Jezusa Kristusa. Iz tega sledi, da ženska potem-takem ne more biti odrešena.

Beattie v napačnem razumevanju narave spolnih razlik vidi prostor, ki feminističnim teologinjam ponuja možnost ugovorov zoper androcetrično obarvanost cerkvene hierarhične ureditve. Spol namreč po njenem ne predstavlja osnovnega aspekta človekovega bitja. Prav tako tudi ne določa podobe Boga v njegovi človečnosti. Spol zato ne bi smel imeti tako močnega vpliva v liturgičnem in zakramentalnem življenju Cerkve, saj božja podoba presega simbole, ki jo opisujejo. Pri učlovečenju pa je pomembno predvsem to, da je Božji sin postal človek, ne pa, da je postal moški.⁴⁶

Kljub temu pa je s pomočjo Svetega Duha Jezusov klic po enakovrednosti in enakopravnosti božjih otrok živel v Cerkvi in se kljub njeni zemeljski patriarhalnosti na trenutke oglašal. Tako se je patriarhalno zaznamovana hierarhija spolov v luči znamenja časa počasi začela umikati etosu enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Cerkev si tako vse bolj prizadeva, da bi v svojem delovanju in življenju ženski zopet dodelila in vrnila mesto, ki ji je bilo v preteklosti odvzeto. Pri tem opozarja na pomembnost njene dostojanstva in njene drugačnosti. Predvsem pa na pomembnost vnašanja ženskosti za družbo. Tako na primer dokument kongregacije za verski nauk *O sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu* poudarja enakost in hkra-

⁴⁴ T. Beattie, n. d., 108.

⁴⁵ T. Beattie, n. d., 109.

⁴⁶ Prim. T. Beattie, n. d., 108-109.

ti različnost moških in žensk, ki so si v luči stvarjenja podobni, saj sta oba ustvarjena po božji podobi, vendar pa se razlikujeta v svojem spolu. Spolnost pa ju ne označuje le na fizični ravni, temveč tudi psihični in duhovni. Pri tem njuna različnost ni omejena samo na biološko dejstvo različnosti, ampak predstavlja fundamentalno komponento osebnosti, ki je svojstvena v načinu, čustvovanju, komunikaciji in izražanju. Tako sta moški in ženska enaka v svoji bogopodobnosti in različna v svoji moškosti ali ženskosti, torej človečnosti. Oba pa sta enakovredna in se vsak na svoj način izražata in delujeta v svetu. V tem segmentu je njuna enakost in različnost razumljena v smislu dopolnjevanja in bogatenja. Pri tem dokument poudarja, da je človeška dimenzija spolnosti neločljivo povezana s teološko dimenzijo. Kajti človeško bitje je v svoji enovitosti duše in telesa zaznamovano v odnosu do presežnega. V teh pogledih dokument ponavlja in povzema teologijo, ki je bila podana že v *Mulieris dignitatem*.

Dokument *O sodelovanju moških in žensk* se osredotoči tudi na pomembnost ženskega elementa v družbi in v Cerkvi. Vendar žensko še vedno ohranja na istem mestu kot prej. Medtem ko razpravlja o pomembnosti ženskih vrednot oziroma vrlin, izpostavi sočutje za druge oziroma »spodobnost biti za drugega« kot »žensko« lastnost, ki pa je in bi morala postati v prvi vrsti vrednota vseh ljudi.⁴⁷ Dokument poziva vse ljudi, naj žensko mesto in napredovanje v družbi zrejo v luči humanizacije in etizacije sveta. Žensko napredovanje in udejstvovanje v družbi naj, po nasvetu dokumenta, torej poteka v luči humanizacije, etizacije. Ženske naj v družbo vnesejo vrednote sočutja, skrbi za druge, ljubezni, požrtvovalnosti ... Samo feminizacija sveta v tej luči namreč lahko obrodi kvalitetne odnose med spoloma. Medtem ko lahko gola tekmovalnost in pehanje po moči pripelje spola do še večjega nesoglasja in lažne svobode. Pravi moško-ženski odnos namreč po mnenju dokumenta ne sme biti zaznamovan z nezaupljivostjo, sumničavostjo in obrambnim nasprotovanjem. Živita naj v miru in sreči skupne ljubezni. Upoštevanje enakosti in različnosti spolov ter enakega dostojanstva obeh lahko ustvari harmonijo spolov v njuni recipročnosti in človečnosti. Pri tem je temeljnega pomena, da se oba spola lahko uresničita v svoji človečnosti kot moški ali kot ženska.⁴⁸ V dokumentu je zaslediti težnjo prepoznavanja znamenj časa in stopiti v korak s časom. Na to opozori tudi Drago K. Ocvirk, ko pravi, da se dokument zaveda »tudi, da se pogledi na odnose med moškim in žensko razvijajo in spreminjajo, ko npr. omenja, da je predstava o ženski kot pasivnem bitju presežena. Na človeka gleda kot na osebo, ki je to lahko samo v darovanijskih povezavah z drugimi ljudmi. Zato je kritičen do prevladu-

⁴⁷ Prim. Kongregacija za verski nauk, pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu, slov. prevod: CD 107, Družina, Ljubljana 2004, 24.

⁴⁸ Kongregacija za verski nauk, pismo o sodelovanju ..., 2-7.

joče individualistične kulture, v kateri ne izgublja človek le stika z drugimi, marveč tudi s samim seboj v vsesplošni odtujitvi.⁴⁹

Počasi se v Cerkvi tako zopet poudarjajo in prebujajo sledi enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Ostra patriarhalna hierarhična usmerjenost se odmika vzajemnemu odnosu enakopravnosti in sodelovanja moških in žensk. K temu veliko pripomorejo različne raziskave, ki z rekonstrukcijo preteklosti močno vplivajo na drugačno dojemanje sedanjosti.

Povzetek: Nadja Furlan, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika

V zahodnem svetu, ki se je oblikoval pod vplivom krščanstva, je zaslediti vse več kritičnih vprašanj v zvezi s hierarhijo spolov znotraj katoliške Cerkve. Patriarhalna obarvanost cerkvene ureditve je postavljena pod vprašaj in drobnogled. Medtem ko krščanstvo v svojem nauku postavlja močan imperativ enakovrednosti in enakopravnosti spolov, ki je utemeljen tako v osebi Kristusa in njegovem odnosu do žensk, kot tudi v Svetem pismu, je Cerkev v procesu institucionalizacije privzela patriarhalno zaznamovanost kulture, v kateri se je razvijala. Vendar se tudi Cerkev vse bolj zaveda znamenj časa in vse bolj poudarja pomen Jezusovega »revolucionarnega« odnosa do žensk in s tem klica po enakovrednosti in enakopravnosti spolov v Cerkvi in svetu.

Ključne besede: hierarhija med spoloma, enakovrednost, enakopravnost, enakopravnost spolov in Sveto pismo, institucionalizacija in patriarhalizacija Cerkve, feministična teologija, feminizacija in etizacija sveta

Summary: Nadja Furlan, Gender Hierarchy from the Theological Point of View

In the Western world that has developed under the influence of Christianity an increasing number of critical questions are asked concerning the gender hierarchy in the Catholic Church. The patriarchal structure of the Church is questioned and investigated in much detail. Christian teachings contain a strong claim for women being of equal value and having equal rights as men, which is based on the person of Jesus Christ and his attitude towards women as well as on the Holy Scripture, yet in the process of its institutionalisation the Church has taken over the patriarchy of the surrounding culture. Nowadays the Church is becoming increasingly aware of the signs of the time and is stressing how important Jesus Christ's »revolutionary« attitude towards women is for the equality of women in the Church and in the world.

Key words: gender hierarchy, equality, gender equality and the Bible, institutionalisation and patriarchalisation of the Church, feminist theology, feminisation and ethisation of the world.

⁴⁹ D. K. Ocvirk, n. d., 11.

Borut Košir

Oblast prisile v Cerкви in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983

Uvod

V vsakem pravnem sistemu ima posebno mesto prav kazensko pravo. Lahko rečemo, da je kazensko pravo ena izmed najstarejših pravnih vej prava sploh. Oblikovalo se je že v najzgodnejših obdobjih človekovega življenja na zemlji in povezovanja ljudi v različne skupnosti. Posveča se tistim dejanjem ali ravnanjem, ki jih imenujemo kazniva dejanja. Takšna dejanja v svoji celovitosti pomenijo poseben družbeni pojav; v civilnopravnem področju ga poimenujemo kriminaliteta.

Kazensko pravo je bilo v svojih najbolj zgodnjih oblikah gotovo predvsem sredstvo prisile za uveljavljanje norm, ki so bile predpisane s strani tistih, ki so imeli nad ljudmi pravno oblast in nenazadnje tudi za zaščito te oblasti same. V svoji primitivni obliki je bilo sredstvo, s katerim so nasilno oblikovali red v določeni družbi, takšen red, ki je pripomogel k doseganju skupnih ciljev pripadnikov določene družbe.

Seveda pa je kazensko pravo doživelo tudi svoj razvoj skupaj s pravno znanostjo in pod vplivom razvoja pojmovanja človekovih pravic. Ne moremo se strinjati z mnenjem nekaterih avtorjev, npr. marksističnih (npr. F. Engelsa), po katerem naj bi izhajalo deviantno obnašanje samo iz neurejenih odnosov med razredi. Po tem prepričanju naj bi imelo kazensko pravo iste osnove kot razredni boj.

Temeljni zasuk v pojmovanju kazenskega prava je v družbo prinesel Kristusov evangelij s svojimi načeli, ki so spremenila mišljenje ljudi in s tem temeljno spremenila način razmišljanja in reakcij, s tem pa tudi spremenila človeka in družbeno okolje.

Cerkev ima kot vidna družba, ki je pravno urejena (prim. kan. 204, §2 ZCP 1983), pravico in celo dolžnost urediti svoje notranje odnose tudi po pravni poti. Pri tem se postavi vprašanje, kako utemeljiti primernost kazenskega prava, ki vedno predstavlja, kot smo povedali, določeno obliko represije, oziroma varovanje vrednot s silo.

Kot bomo v nadaljevanju podrobneje govorili, se je večkrat pojavilo ostro nasprotovanje kazenskemu pravu v Cerкви, pri nekaterih avtorjih celo vsakršni pravni ureditvi Cerkve. V Cerкви naj bo temeljni poudarek na

ljubezni v vseh odnosih, ki oblikujejo življenje cerkvene skupnosti. Zato kazensko pravo v kanonskopравnih normah ni potrebno.

Če hočemo omenjeni problem zadovoljivo rešiti (temu problemu se bomo posvetili v naši razpravi), se moramo vrniti k izviru krščanstva. Pri tem moramo upoštevati biblični, teološki in zgodovinski vidik.

Vsi odnosi, ki oblikujejo življenje v katerikoli skupnosti, torej kakršnikoli odnosi med ljudmi, morajo izhajati iz načela pravičnosti. To velja tudi za odnose med posamezniki in skupinami v Cerkvi. Ne moremo govoriti o pravšnjih odnosih med ljudmi, ki temeljijo na ljubezni, če pri razsežnosti ljubezni ne upoštevamo pravičnosti. V zvezi z aplikacijo načela pravičnosti v kaki družbi se nujno srečamo s pojmom kazni; ta se v Cerkvi vključuje v samo njeno eklezialno strukturo.

Ni treba posebej poudariti, da je najvažnejši vir razodetja, to je Sveto pismo, predvsem v Stari zavezi polno določb, ki so kazenskopравne narave. Te pa ne umanjajo tudi v Novi zavezi. Lahko npr. navajamo dogodek v zvezi z Ananijem in Zafiro (prim. Apd 5, 1-11). Prav tako Matejev evangelij, ki govori o Kristusovi napovedi konca sveta, ko bodo ljudje z ozirom na svoje zemeljsko življenje, v skladu s pravično božjo presojo prišli na njegovo levico oziroma desnico (prim. Mt 25, 31-46). Oba navedena citata imata pridih kaznovalne razsežnosti ob poslednji razmejitvi med dobrim in zlom.¹

1. Različni pogledi na pravo v Cerkvi s posebnim poudarkom na kazensko pravo ob pripravi novega zakonika

II. vat. koncil in ustanovitev posebne komisije za revizijo Zakonika cerkvenega prava (ZCP) je bil dober trenutek za poglobljeno razpravo o tem, kakšno mesto naj ima pravna ureditev Cerkve v njenem poslanstvu in tudi o vprašanjih, ki so bila s tem povezana. V tem času smo se srečevali z najrazličnejšimi razmišljanji, idejami in predlogi, ki zadevajo pravni red Cerkve. Do najbolj radikalnih, da je pravo v Cerkvi nepotrebno, da ga je torej treba ukiniti in ga nadomestiti s preprostim vodilom o veri in krščanskem življenju. Lahko rečemo, da takšni predlogi v Cerkvi in njenih strokovnih organih niso naleteli na večjo odmevnost.

V nasprotju z zgoraj naštetimi tendencami je komisija za revizijo zakonika pripravila deset izhodišč, ki se jih je pri tem velikem projektu treba držati in jih je potrdila škofovska sinoda leta 1967.²

¹ Prim. *Concilium* 7 (1975).

² »Quibusdam veluti cardinibus totum novum opus innitatur necesse est. Imprimis novus Codex indolem iuridicam omnino retineat oportet cum spiritu proprio. Indolem dicimus iuridicam quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ab ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur. Proinde vitandae vel potius secernendae sunt a Codice novo quaelibet conceptiones vel suggestiones nuper per diversa scripta sparsae secundum quas futurus Codex pro fine principali habere deberet solum regulam fidei

Nekateri avtorji so v različnih časih močno nasprotovali prisotnosti kazenskega prava v kanonskem pravu. Nasprotovali so kazenskemu pravu v Cerkvi in kakršni koli obliki prisile v kanonskopravni zakonodaji. Trdili so, da se to upira sami naravi Cerkve in prav tako načelu verske svobode, ki ga je sprejel II. vat. koncil. Kazensko pravo s samim pojmovanjem prisile, tehničnimi in znanstvenimi izhodišči kazenskega prava skupaj s pojmovanjem kaznivih dejanj in kazni naj bi bilo v nasprotju s pojavnostjo Cerkve in njenega poslanstva. Cerkvi bi zadostoval sistem, ki bi omogočil potrebno disciplino. Takšen sistem bi zadostil potrebam po urejenem življenju in delovanju Cerkve, kot je bila praksa toliko stoletij v cerkveni zgodovini. Ob razpravi o primernosti kazenskega prava, so tekale številne razprave, ki so se nanašale na nekatere tipične institute cerkvenega kazenskega prava. Nekateri so predlagali, naj bi se notranje področje kot tipično področje vesti ukinilo, saj ni relevantno za področje kazenskega prava, drugi so predvsem zahtevali ukinitvev instituta kazni *latae sententiae* (vnaprej izrečenih kazni), ker z njimi izničimo uravnoveščenost med zunanjim in notranjim področjem, oziroma notranjemu področju s tem omogočimo »preživetje«, po drugi strani pa je s prisotnostjo kazni *latae sententiae* celotno področje kaznovanja oziroma prenehanja kazni preloženo na ramena spovednikov. Pri tem se je postavljalo vprašanje, ali je mogoče nalagati oziroma dvigovati kazni v notranjem in zunanjem področju ali samo v zunanjem področju. Prav tako se je razpravljalo tudi o sami naravi izobčenja in interdikta. Ker ti dve kazni predstavljata zaporo za prejemanje zakramentov, tudi zakramenta spovedi in poslednjega maziljenja, si je bilo težko predstavljati, da bi ob tem zagovarjali tudi ukinitvev delitve na zunanje in notranje področje in s tem možnost nalaganja kazni in njihovega dviganja samo v zunanjem področju. Strokovnjaki pa so razpravljali tudi o upravičenosti delitve kazni na zdravilne in zadostilne in prav tako, ali je mogoče kazni nalagati po administrativni in sodni poti ali samo po sodni poti.

2. Sankcije v okviru zakramenta sv. spovedi in cerkvene kazni (nekaj zgodovinskih poudarkov)

Za poglobitev našega premisleka o upravičenosti kazenskega prava v novem ZCP je koristno pogledati različne faze v razvoju in aplikaciji spokornosti in uveljavljanja kazenskega prava v antični in srednjeveški Cerkvi.

et morum proponere. Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si participes esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essentiale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem petineant.» *Communitaiones* 2 (1969), 78-79.

V antični Cerkvi se je pot pokore za določenega grešnika začela z liturgičnim opravilom, med katerim je škof grešnika vpisal v t.i. *Ordo poenitentium*. Pred tem se je grešnik sam prijavil škofu in opisal svoje stanje, razen če je šlo za javnega grešnika, ko je moral škof ukrepati sam v moči svoje oblasti (*ex offio*) in ga s tem povabiti na pot spokornosti. Če se je grešnik uprl temu, da bi za svoje grehe opravil predpisano pokoro, ga je škof lahko izključil iz cerkvene skupnosti.³ Tako se zdi, da je najbolj izvirna oblika kaznovanja v Cerkvi povezana s procesom spokornosti, in sicer v primeru, da je grešnik pot spokornosti odklonil.

Odrekanja in spokorna dejanja so bila v tistem času različna. Na osebnem področju so se spokorniki morali podvreči različnim oblikam posta, opravljati daljše in bolj poglobljene molitve, opravljati telesno pokoro, dati miloščino ipd. V javnosti se je njihov status kot status grešnika pokazal v tem, da so imeli posebno mesto v cerkvi, izpostavljeni so bili posebnim obredom očiščevanja, posebej v postnem času. V nekaterih primerih so bili dolžni pokopavati mrtve. Na področju zakramentalnega življenja jim je bil prepovedan dostop do zakramenta evharistije in celo prisostvovati obhajanju zakramenta evharistije. V vseh razsežnostih se je položaj spokornika združil na skupni imenovalci v tem, da je bil prikrajšan za nekatere pravice, ki so jih bili deležni krščeni v območju cerkvene skupnosti. Vse to lahko razumemo kot kazen.

Po določenem času, ki je lahko trajal tri, sedem ali po določenih sv. Bazilija, če je šlo za umor, dvajset let, je škof navadno na veliki četrtek med liturgičnim obredom s polaganjem rok spokornike odvezal grehov in jih v polnosti ponovno sprejel v Cerkev ter jim s tem omogočil prisostvovati pri evharistiji. Z odvezo in ponovno vključitvijo v cerkveno skupnost pa za spokornika niso prenehale nekatere obveznosti, ki so bile predvidene za spokorne grešnike. Te so lahko trajale vse življenje. Zelo pogosto se tu misli na popolno vzdržnost v zakonskem življenju.

Določena spokorna opravila je bilo tako treba ponavljati do smrti, oziroma v določenih primerih so pastirji priporočali, da se grešnika dokončno spravi s Cerkvijo tik pred smrtjo.

V srednjem veku je bila v rabi t.i. odmerjena pokora, ki je po eni strani v nasprotju s pokoro, kakor je bila v praksi v antični Cerkvi, predvsem v razmerju do določenih sankcij. Kljub temu pojmi, ki zadevajo spokorna dejanja, ostanejo v bistvu nespremenjeni. Med tem ko je bil kdo razglašen, oziroma si je pridobil status grešnika, in med spovedjo, ki ga je ponovno v polnosti vključila v cerkveno skupnost in s tem v polnost evharističnega življenja, je moral preteči določen čas. To je bil čas pokore, ki je bila v različnih dolžnostih in prepovedih, ki so po svoji naravi omejevale svobodo

³ Prim. J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann, Torino 1974, 156.

krščenca. Te prepovedi in dolžnosti je postavila pristojna oblast, zato lahko tudi te označimo kot obliko cerkvenih kazni.

Pri tem, ko govorimo o sankcijah, ki so bile povezane s procesom pokore, poznamo tudi sankcije, ki niso bile vezane na spokorna opravila. Razlika ni v tem, da te ne bi imele nobene skupne razsežnosti s spokornostjo, pač pa v tem, da so bile naložena grešniku, ki je odločno, eksplicitno ali implicitno zavračal pot pokore in s tem lastno spreobrnjenje.

Ni šlo vedno za popolno izobčenje iz cerkvene skupnosti. C. Vogel za obdobje, ki je trajalo do karolinške dobe, navaja štiri vrste izobčenja: popolno, obredno, evharistično ali delno.⁴ Vendar je mogoče trditi, da so samo v prvih treh stoletjih v primeru omenjenih izobčenj striktno pojmovali načelo »*salus extra ecclesiam non est*«.⁵

Nenazadnje moramo poudariti tudi, da je v antični Cerkvi treba na področju kaznovanja upoštevati dejstvo, da je šlo za popolnoma drugačen pristop, če je bil grešnik klerik, oziroma če je bil ta laik.

Na tem mestu ne bomo razpravljali o tem – to bi namreč preseglo meje te razprave –, zakaj je proces spokornosti skozi čas vedno bolj prehajal iz javnega v privatno, z zunanjega na notranje področje. Pri tem pa se je seveda uveljavilo razlikovanje med zakramentalno spovedjo in kazenskim pravom. Med drugim je temu temeljno botroval karolinški pristop, ki je strogo ločil tajne grehe od javnih, kar je narekovalo specifičen pristop do pokore. Ob tem je opazno vedno bolj radikalno razločevanje med notranjim in zunanjim področjem, med *forum Dei et forum Ecclesiae*. Na versko-civilnem področju pa je prišlo tudi do identifikacije med cerkvenim in civilnim izobčenjem znotraj ene same realnosti, ki je bila *res publica christianorum*. Predvsem na teološkem področju se je vedno bolj uveljavljalo privatistično pojmovanje greha in posledično tudi njegove eklezialne posledice. Eklezialne posledice greha seveda na teološkem področju niso bile nikdar postavljene pod vprašaj, posebej tudi v luči Dogmatične konstitucije II. vat. koncila.⁶

⁴ Prim. C. Vogel, *Penitenza e scomunica nella Chiesa antica*, v: *Concilium* 11 (1975), 1097.

⁵ Ciprian, Ep. LXXIII, 21.

⁶ »Cerkveni zbor torej posveča pozornost predvsem katoliškim vernikom. Oprta na sveto pismo in izročilo uči, da je ta potujoča Cerkev potrebna za zveličanje. Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč za nas v svojem telesu, ki je Cerkev. Ko je on sam z izrečenimi besedami zabičeval potrebnost vere in krsta (prim Mr 16, 16; Jn 3, 5), je hkrati potrdil potrebnost Cerkve, v katero vstopajo ljudje s krstom kakor skozi vrata. Zato se ne bi mogli zveličati tisti ljudje, ki vedo, da je Bog po Jezusu Kristusu ustanovil katoliško Cerkev kot potrebno za zveličanje, pa bi vendarle ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati. V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejemajo v celoti njeno ureditev in vsa odrešitveno-zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih. Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'. Zavedajo naj se vsi otroci

Kot smo že povedali, pa ostaja tudi v privatni spokornosti vsaj simbolična sled spokornih sankcij, sicer na privatnem področju, ki je v obveznosti zakramentalne spovedi kot obveznega predhodnega pogoja za polno udeležbo pri evharističnem življenju Cerkve.

Iz vsega povedanega je razvidno, da imajo kanonične kazni svoj izvor v spokorni disciplini: krščenega so izključili iz občestva Cerkve samo v primeru, da krščeni, ki je grešil, ni bil pripravljen stopiti na pot pokore in poboljšanja, in še to v primeru, da je šlo za krščene, ki so jih bremenile težke krivde. Ob tem, ko je iz cerkvene prakse izginjala javna spokorniška praksa, se je izgubljal tudi čut eklezialne razsežnosti greha, tega, da je greh napad na cerkveno skupnost. Ob tem pa se je proces nalaganja kazni, posebej izobčenja, oddaljeval od eklezialne razsežnosti spokornega procesa tistih, ki so se iz Cerkve zaradi svoje grešnosti izločili. Izobčenje so vedno bolj pojmovali kot kanonično kazen in kot zadnjo stopnjo možnega reagiranja na določene vrste grehov. Ta popolna ločitev med področjem pokore (spokornim procesom) in kazenskim področjem se je dokončno utrdila šele v 13. stoletju.⁷

3. Načela za prenovo

O nekaterih naštetih problemih so razpravljali že takrat, ko so pripravljali temeljna izhodišča za prenovo zakonika in jih je morala upoštevati komisija za prenovo. Na kazensko pravo se nanašata predvsem točki 2 in 9. Druga točka omenjenih načel pravi: »Med notranjim in zunanjim področjem, kar je lastno Cerkvi in je bilo stoletja v veljavi, naj vlada skladnost tako, da se prepreči spor med obema«; deveta točka pa: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke«.⁸

V omenjenih načelih je zavržen predlog, da naj se v novem zakoniku kazensko pravo popolnoma opusti, saj se mu Cerkev ne more odreči.⁹ Strokovnjaki pa so že takrat poudarjali, da je treba vsekakor zmanjšati število

Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni« (C 14).

⁷ Prim. A. Boras, *Les sanctions dans l'église*, Paris 1990, 67-68. Prim. tudi G. Mazzoni, *Communione ecclesiale e sanzione*, XIII Incontro di Studio Abbazia di Maguzzano - Lonato (Brescia), Ed. Glossa, Milano 1996, 9-24.

⁸ Prim. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, v: *Communicationes* 2 (1969), 77-85.

⁹ »Verum suppressionem omnium poenarum ecclesiasticarum, cum ius coactivum, cuiuslibet societatis perfectae proprium, ab Ecclesia abiudicari nequeat, nemo canonicarum admittit videtur.« *Communicationes* 2 (1969), 84 sl.

določenih kazni.¹⁰ Prav tako je bilo rečeno, naj se število kazni *latae sententiae* zmanjša na minimum, kazni naj bodo predvsem *ferendae sententiae*, se pravi naložilne kazni, ki naj se nalagajo zgolj na zunanjem področju. Kljub temu je bil zavržen predlog, naj bi kazni *latae sententiae* popolnoma odpravili. Te naj bi bile zožene na zares zgolj nekatere najhujše primere kaznivih dejanj.¹¹

Prav tako je bil zavržen predlog, naj se ukine notranje področje kot pravno področje. Pri tem je bilo poudarjeno, da je treba ceniti obstoj notranjega področja v življenju Cerkve, prav tako, da je obstoj notranjega področja treba ohraniti v blagor duš. Razmerje med notranjim in zunanjim področjem je treba redefinirati tako, da med njima ne bo nasprotij in da bo obstoj obeh usklajen do te mere, da v praksi ne bo moglo prihajati do nejasnosti ali konfliktnih situacij. To velja posebej za področje zakramentalnega in kazenskega prava.¹²

4. Proces prenove zakonika na področju kazenskega prava¹³

Kar zadeva kazensko pravo v novem zakoniku, so glavne smernice vsebovane že v dokumentu *Shema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur*. Dokument je komisija za prenovu zakonika leta 1973 poslala vsem posvetovalnim organom, ki so bili v projekt prenove vključeni. Omenjene smernice so vključene v *Praenotanda*, ki prinašajo spremljajoče komentarje in pomen ter upravičenost posameznih kanonov novo nastajajočega kazenskega dela zakonika. Omenjeni dokument vsebuje tudi osnutek motuproprija *Humanum Consortium*, ki je bil mišljen kot dokument, s katerim naj bi promulgirali ta del zakonika. V tem osnutku je zelo jasno predstavljen pomen in poslanstvo kazenskega prava v Cerkvi.

¹⁰ »In recognitione iuris poenalis Ecclesiae, principium reducendi poenas in Codice stabilitas, nemo est qui non acceptet.« Gl. *prav tam*.

¹¹ »Mens est ut poenae generatim sint ferendae sententiae et in solo foro externo irrogentur et remittantur. Quod ad poenas latae sententiae attinet, etsi a non paucis earum abolitio proposita sit, mens est ut illae ad paucos omnino casus reducantur, imo ad paucissima eaque gravissima delicta.« Gl. *prav tam*.

¹² »Confirmare autem oportet et indolem iuridicam nostri Codicis in his quae forum externum respiciunt, et necessitatem fori interni prout in Ecclesia optimo iure per saecula viguit. Normae igitur in recognito Codice tradentur respicientes omnia quae ad forum externum attinent atque etiam, ubi animarum salus id exigit, normae quae pertinent ad provisiones in foro interno elargiendas.

Fori externi et interni optima coordinatio in Codice Iuris Canonici existat oportet, ut quilibet conflictus inter utrumque vel dispareat vel ad minimum reducatur. Quod in iure sacramentali et in iure poenali peculiariter curandum est.« *Communicationes* 2 (1969), 79.

¹³ Proces prenove in pot, ki so jo prehodili oblikovalci nove kazenskopravne zakonodaje, je mogoče spremljati v reviji *Communicationes* 1975, 93-97; 1976, 166-183; 1977, 147-174; 304-322; 1984, 38-51.

4.1 Praenotanda

Praenotanda imajo namen predstaviti in razložiti kanone novega kazenskega prava.

1.) Struktura kazenskopravne ureditve. Vsebina je razdeljena na dva dela. Prvi del govori o kaznivih dejanjih in kaznih na splošno (bazično kazensko pravo), drugi del pa o kaznih za posamezna kazniva dejanja (materialno kazensko pravo). Procesni del je vključen v postopkovno pravo (formalno kazensko procesno pravo). Namen zakonodajalca je bil, da v tej zvezi posreduje natančno in popolno zakonodajo, predvsem kar zadeva prvi del. Gre za potrebna bazična izhodišča, ki morajo biti enaka za celotno Cerkev¹⁴. Pri tem pa mora biti vzpostavljen zadosten manevrski prostor za vstop partikularne zakonodaje delnih cerkva, ki morajo, upoštevajoč splošno zakonodajo Cerkve na tem področju dodati svoj prispevek. Delne cerkve lahko torej s svojim prispevkom h kazenskemu pravu sodelujejo predvsem v drugem delu, kjer se govori o kaznih za posamezna kazniva dejanja. Pri tem lahko oblikujejo partikularno kazensko pravo, ki se nanaša na specifičnost področja, prav tako kaznivih dejanj in kazni, in sicer v krajih, kjer določena cerkev živi in deluje.¹⁵

¹⁴ »Verum quidem est in parte generali, quae normas de delictis in genere, de poenis in genere, de poenis in specie praebeat, normas in schemate quantum fieri potuit accurate ac perspicue exaratas esse, quae sint veluti commune complementum cunctarum poenaliū legum, a quolibet Ecclesiae legislatore latarum, ac praeceptorum: eas enim normas, ac prasertim quae principia fundamentalia appellare possumus, decet in tota Ecclesia esse uniformes, cum difficile sit postulare ut unusquisque. Episcopus eas ex integro separatim ferat (esset enim immanis labor!), et tamen omnino necessariae sint ad rectam iuris poenalis applicationem, ita ut eas praetermitti nullo modo liceat; nequae admiratione careret, si de omnibus iis rebus diversae in diversis locis vigerent normae, cum permultae ex iis directo pendeant ex rationalibus principiis« (*Schema*, str. 5).

¹⁵ »Canones de poenis in singula delicta ita sunt in shemate propositi, ut maior omnino sit pars quae particularibus legislatoribus et superioribus praecepta relinquitur, paucis tantum in generali lege normis collocatis« (*Schema*, str. 5). »Contra ac factum est in parte generali, canones de poenis in singula delicta de iis tantum cavent criminibus, quae propter aliquam specialem rationem expediat ut uniformi lege, eaque ab ipso Romano Pontifice lata, per totum orbem terrarum puniantur, ceteris ad leges particulares et ad praecepta remissis. Ita simul componi videntur et principium subsidiariorum et necessitatis praebendi minima illa coercionis instrumenta, sine quibus ecclesiastica societas constare non potest, inimicis ingruentibus. Ecclesiae libertatem interdum violentibus, animorum bonum scandalo destituentibus« (*Schema*, str. 9-10).

»Principium confirmatam unitatem legislativam quae in fundamentis et maioribus enunciationibus iuris cuiuslibet societatis completae et in suo genere compactae servari debet. Propugnat vero convenientiam vel necessitatem providendi utilitati praesertim institutionum singularium tum per iura particularia ab iisdem condita tum per sanam autonomiam regiminis potestatis executivae illis recognitam ... Systema iuris canonici, unum pro tota Ecclesia esse debet in summis principiis, quoad institutiones fundamentales, quoad mediorum Ecclesiae propriorum ad finem suum obtinendum descriptionem, sive denique quoad technicam legislativam, quae omnia congruentius pro bono communi generali

2.) Temeljna načela kazenskega prava. Zakonodajalec si je zadal nalogo, da pripravi kazensko pravo tako, da bo v njem mogoče spoznati duha II. vat. koncila, in sicer da ne bo v ničemer v nasprotju s samim koncilom, pač pa bo sledilo temeljnim navodilom, ki so jih posredovali koncilski očetje. Iz teh temeljnih izhodišč so izpeljana ostala načela, ki sledijo. Vse kazensko pravo je ostalo omejeno na zunanje področje. Preveča ga duh krščanskega usmiljenja, v najvišji meri so upoštevane pastoralne zakonitosti, sledi pa tudi načelu, naj kaznovanje ne povzroči škodo vernikom, zato je treba vedno braniti dostojanstvo človeške osebe in varovanje človekovih pravic.¹⁶

V tem kontekstu je v novem kazenskem pravu Cerkve število kazni zmanjšano; v tem duhu je treba razumeti mnoge kanone novega zakonika. Če je mogoče, se je treba zateči k različnim drugim pastoralnim in pravnim sredstvom in se v Cerkvi izogibati kazni. Pri tem se avtorji sklicujejo na točko 3 splošnih smernic za prenovu zakonika: »Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj zato določbe ne bodo prestroge, nasprotno, naj se bolj uporabljajo spodbude in priporočila, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blaga in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo.«¹⁷ Stroge kazni je prepovedano postavljati s partikularnimi zakoni ali z odloki. Prav tako je ordinarijem naloženo, naj skrbno preučijo, ali je v določenem primeru modro naložiti kazen; na minimum so reducirane kazni *latae sententiae*, aplikacija zdravilnih kazni ali cenzur je omejena.¹⁸ V kazenskem pravu naj vlada duh blagosti pri postavljanju

modo proponuntur. Haec iuris canonici conformatio a Concilio Oecumenico in conficiendis Decretis suis disciplinaribus apprime servata est. Per eam unitas legis ecclesiasticae egregie affirmata est, moderata tamen plurimis determinationibus competentiarum apud legislatores particulares.» *Communicationes* 2 (1969), 81.

¹⁶ »In shemate hoc praecipuum fuit propositum ut canones poenales in primis Concilii Vaticani II spiritum saperent. Non solum igitur effectum est ut canones nulli omnino Concilii Oecumenici documento contradicant, verum etiam ut Patrum praecepta et mentem quam fidelissime exprimant. Itaque totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est, christianae misericordiae maximus datus est locus, pastorales rationes summopere promotae sunt atque totis viribus curatum est punitio iis nunquam noceat, et ut humanae personae dignitas et iurium tuitio omnino observentur« (*Schema*, str. 5).

¹⁷ »In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientiam aequitatem colat, quae fructus est benignitatis et caritatis, ad quas virtutes exercendas Codex discretionem atque scientiam Pastorum et iudicum excitare satagat. Ne igitur normae canonicae officia imponant, ubi instrucciones, exhortationes, suasiones aliaque subsidia, quibus communio inter fideles foveatur, ad finem Ecclesiae facilius obtinendum sufficientia appereant.« *Communicationes* 2 (1969), 79.

¹⁸ »Maximi sunt momenti eae schematis normae quae eo tendunt ut parvus sit poenarum usus in Ecclesia, et alia potius instrumenta, pastoralia vel etiam iuridica, adhibeantur, antequam ad poenas deveniatur: gravissimas enim poenas lege particulari vel praecepto

kanonov, ki obravnavajo različna kazniva dejanja, in pri njihovi aplikaciji na konkretno osebo. V resnici je novo izhodišče kazenskega prava v Cerkvi v tem, da je kazen predvidena samo v primeru naklepne kaznivega dejanja. Domneva naklepa naj se skrbno preuči, preden se ugotovi, ali je kaznovanje sploh smiselno.¹⁹

Razsežnost blagosti in usmiljenja je uveljavljena tudi v zvezi s kaznimi, posebej glede njihove razveljavitve in v zvezi z zadostilnimi kaznimi.²⁰ Novo pojmovanje v zvezi s kaznovanjem v Cerkvi se najbolj pozna pri cenzurah, posebej še pri izböčenju. Izböčencu in tistemu, ki je pod interdiktom, naj ne bo več prepovedan prejem zakramenta spovedi in poslednjega maziljenja. Na ta način je bilo mogoče v polnosti uveljaviti načelo, da je cerkvene kazni mogoče nalagati le na zunanjem področju.²¹

4.2 Osnutek motuproprija *Humanum Consortium*

Popolnejši vpogled v cerkveno kazensko pravo lahko pridobimo z branjem osnutka navedenega motuproprija. Oblast prisile je po eni strani opazna v katerikoli človeški družbi, po drugi strani pa se poudarja posebnost Cerkve in uporabe iste oblasti, ki ima toliko karitativnih razsežnosti.²²

constituti non posse statuitur (can. 7 et 9 §2); proponitur autem Ordinarius poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum curet, cum perspexerit neque fraterna correptione neque correptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari, idque praevideat poenis efficacius posse obtineri (can. 27); poenae latae sententiae ad paucissimos casus reductae sunt et curatus est etiam in legibus particularibus et in praeceptis eae adhaerant tantummodo in singularia quaedam delicta dolosa, quae vel graviori esse possint scandalum vel efficaciter puniri poenis ferendae sententiae non possint (can. 8 et 9); item curatum est ut multo pacior sit censurarum usus et ut in delicta generali lege punita aliam poenam lex paritularis vel praeceptum non constituat, nisi ex gravissima necessitate» (*Schema*, str. 6).

¹⁹ »Quod attinet ad imputabilitatem, praecipua mutatio proponitur, statuendo puniri posset tantummodo qui dolo egerit, nisi lex vel praeceptum aliter caveat... Doli praesumptio (can. 2200 §1 CIC 1917) suppressa est, servata tantum imputabilitatis praesumptione: si enim praesumptio doli admitti potest (nec tamen semper admittitur) in poenalibus civitatum legibus, cum praesumi rationabiliter possit intentio ponendi actionem vel omissionem, qua delictum committitur, rationi minus consentaneum videtur praesumere etiam intentionem violandi legem, quae intendo ad dolum iure canonico requiritur. Imputabilitas autem praesumptio cessare dicitur (can. 10 §3) non ex contraria tantum probatione, sed quoties aliud appareat» (*Schema*, str. 7).

²⁰ Prim. *Schema*, str. 8.

²¹ »Quo autem melius externum et internum forum, quatenus fieri possit, distinguantur, proponitur ut aboleatur vetitum recipiendi sacramentalem peccatorum absolutionem, quod iure vigenti ex excommunicatione et interdico personale consequitur» (*Schema*, str. 8).

²² »In regimine ac gubernatione cuiusvis societatis inter homines visibiliter constitutae usus potestatis coactivae universaliter stabilitus est. In iure autem ecclesiastico coercibil-

Izvajanje oblasti prisile je vezana na določene kulturne in zgodovinske okoliščine. Vedno ostaja v veljavi opominjanje trulanske sinode, ki ga je povzel tridentinski koncil in ga vsebuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917.²³ Pri tem se v tej zadevi sklicujemo tudi na sv. Avgušтина.²⁴

Motuproprij z obžalovanjem navaja, da je aplikacija cerkvenih kazni v porastu, zato so cerkvene kazni izgubile svoj pomen in uporabnost, še več, cerkvene kazni so povzročile pri vernikih notranjo stisko. Škofovska sinoda je to dejstvo zaznala, zato je potrdila izhodišče, da je treba v življenju Cerkve aplikacijo kazni zmanjšati. Prenova zakonika je dolžna to načelo upoštevati.²⁵

V povedanem smislu motuproprij predstavi shemo novega kazenskega prava Cerkve, ki ustreza duhu in predlogom II. vat. koncila, povzeti pa so skoraj dobesedno v *Praenotanda*. Motuproprij navaja razloge za zmanjšanje števila kazni. Poleg spremenjenih kulturnih in zgodovinskih razmer navaja, da ima božje ljudstvo s tem nov in močan razlog, da ljubi Cerkev in se z

itas necessario regatur oportet et in praxim deducitur secundum naturam et indolem ipsius Ecclesiae, quae est societas ordinis supernaturalis bonum totale omnium filiorum suorum querens, non solum bona sua cum eisdem largissime communicando, verum etiam illos in viam salutis conservando opportunis adhibitis remediis, ne eam derelinquant, et in bonum ordinem, quando ab eo deficient, salutariter restituantur. Haec est caritas quae in Ecclesia diffunditur in obsequium apostolicae praeceptionis Pastoribus eiusdem datae ut subditos... hortando et menendo, ab illicitis deterreant ... illos arguant, obscerent in omni bonitate et patientia (1 Cor 5)» (*Schema*, str. 11-12).

²³ »Meminerint Episcopi aliquae Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominantur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborentque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obscerent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga erit, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendetur aut, si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur« (*Schema*, str. 12).

²⁴ Ohranjen je lep tekst svetega Avgušтина iz enega izmed njegovih govorov: »Revocabo errantem (ovem), requiram perditam. Velis nolis id agem. Revocabo errantem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire. Parum est quod doleo te errantem atque pereuntem. Timeo ne, negligens te, etiam quod forte est, occidam. Si neglexero errantem atque pereuntem, et eum, qui fortis est, delectabit errare et perire« (*Schema*, str. 12).

²⁵ »Itaque visum est poenale Ecclesiae ius ita recognoscere ut non solum sit Ecclesiae ipsius naturae consentaneum et cum supernaturali eius fine congruat, sed etiam ut aequae componat societatis et singulorum necessitates et iura, ut congrue et opportune potestas puniendi a Romano Pontifice et ab episcopis exerceatur, semper autem ut ante omnia animarum salutem-cui tuenade poenale quoque ius in Ecclesia tendere debet-tueatur ac promoveat« (*Schema*, str. 13).

njo poistoveti. Navaja tudi na koncilu razglašeno načelo verske svobode, ki je eno izmed znamenj sodobnega časa.²⁶

Motuproprij poudarja, da mora biti sprememba navad pred potrebo po kaznovanju. Pastirji Cerkve naj se zatečejo k prisilnim ukrepom samo v skrajnih primerih.²⁷

Kazenski kanoni, ki jih predlaga Shema, so ostali do izida zakonika v bistvu nespremenjeni. Spremenjeno je bilo samo pojmovanje izobčenja in interdikta, kar zadeva prepoved sprejetja zakramentov sv. pokore in poslednjega maziljenja.²⁸

5. Oblast prisile v ZCP 1983

V skladu z deveto točko navodil za prenovo zakonika in upoštevajoč določbe zakonika iz leta 1917, ostaja v zakoniku kazensko pravo v strogem pomenu besede: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.« Pri tem so bili zavrnjeni drugačni predlogi, ki so obstajali vse do izida zakonika.²⁹ Dejansko se šesta knjiga po svojih temeljnih razsežnostih predstavlja kot kazenski zakonik, ki je usklajen s kazensko-

²⁶ »Id vero fecimus ... etiam quia Populo Dei novum ac fortius hodie inest motivum dilectionis, Ecclesiae et adhesionis eidem pro adepta maiore libertate in genere et fidelibus in specie agnovit ... Omnes vero Ecclesiae filios hortamur oportet ut veram libertatem quaerant atque assequantur inter saepa vitae christianae, ea semper veritate ac libertate qua Christus a peccato nos liberavit« (*Schema*, str. 14).

²⁷ »Hortamur quoque Pastores in Ecclesia legislativam habent potestatem aut praecepta imponere possunt, ne potestate, qua pollent leges vel praecepta poenis muniendi utantur, nisi quatenus vere necessaria sit ad aptus providendum ecclesiasticae disciplinae, in exemplum Domini Nostri intuentes, qui se mitem et humilem corde professus est, quique reliquit nobis exemplum ut sequamur vestigia eius, in spiritu lenitatis et mansuetudinis cum saepe plus erga corrigendos – prouti memoratum – agat benevolentia, quam auctoritas, plus exhortatio, quam comminatio, plus caritas quam potestas« (*Schema*, str. 15).

²⁸ Prim. *Communicationes* 9 (1977), 149; 322.

²⁹ *Relatio complectens synthesim animadversionem ab Em. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Poliglottis Vaticanis 1981, 291-292 daje naslednje pripombe in pojasnila: »Licet Schema de facto non sit rigorosum, requiri videtur ut mitius appareat. Abbrevietur et simplicetur tum pro pastoribus qui omnia meminisse deberent tum fidelibus qui monitionibus magis quam minis movendi sunt. Vix decet ut totus Liber de poenis agat. Titulus sit: 'De disciplina Morum et de Sanctionibus in Ecclesia.' Ordo mutetur: primo loco veniant aliqui canones de disciplina morum, deinde de remediis sive pastoralibus sive poenalibus. Tunc tandem de poenis in genere et in singula delicta. Responsum Commissionis fuit sequens: Ius poenale ad essentialia tantum contractum est ... Titulus propositus admitti nequit, quippe quod de disciplina morum passim in Codice agatur, fere in omnibus libris de iure substantivo tractantibus.«

pravno znanostjo. Najprej predstavi temeljne principe kazenskega prava, pojem samega kaznivega dejanja in pojem kazni. Prav tako določi oblast, ki je pristojna za nalaganje in dvigovanje kazni. Predstavi tudi temeljne norme glede obdolžljivosti oziroma odgovornosti določene osebe za kaznivo dejanje in prav tako olajševalne in oteževalne okoliščine, ki v konkretnih primerih lahko vplivajo na način naložitve in višino kazni. Pri tem povzame splošno sprejeto temeljno izhodišče kazenskega prava: »Nulla poena sine lege poenali praevia.« Drugi del natančno definira pojem in posamezne hipoteze v zvezi s kaznivim dejanjem in predvidi pripadajoče kazni. Sedma knjiga zakonika pa prinaša procesni del kazenskega prava.

Vsi strokovnjaki za kazenski del kanonskega prava so bili v času nastajanja novega prava prepričani, da je cerkveno kazensko pravo prehodilo dolgo razvojno pot. Že kanonist Wernz si je bo izidu ZCP 1917 želel, da bi bil v kazenskem delu zakonika del, ki bi obravnaval splošna načela kazenskega prava in prav tako boljšo sistematiko na področju opredelitve kaznivih dejanj in pripadajočih kazni. S tem naj bi popolnoma odstranili negotovosti in dvome v zvezi s kazenskim pravom v Cerkvi.³⁰

Kanonist Michelis, sklicujoč se na avtoriteto kanonista Robertija, piše, da pred razglasitvijo novega Zakonika cerkvenega prava nismo imeli kazenskega zakonika v pravem pomenu besede, ki bi vseboval na primeren način opisana kazniva dejanja in v primeru teh v skladu z določbami splošnega prava pripadajoče kazni, tudi zadostilne. V času papeža Pija IX. je bila izdelana natančna zakonodaja za primere aplikacije cenzur (zdravilnih kazni), na ostalih kazenskopravnih področjih pa je bilo stanje neurejeno do te mere, da se v teh tudi eksperti niso najbolje znašli.³¹ Michelis prav tako poudarja, da se je prava sistematika tako v materialno kot formalno kazensko pravo Cerkve začela uvajati šele proti koncu 19. stoletja, s tem pa tudi popoln kanonskopравни kazenski pravni sistem. Ta sistem so avtorji v polnosti predstavili šele po izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917.³²

³⁰ »In futuro Codice ecclesiastici, sua, ut sperare licet, erit pars, in qua et principia iuris poenalis et singula delicta cum respectivis poenis ordine systematico proponantur, atque dubia et incertudines iuris poenalis penitus tollantur.« Wernz, *Ius Decretalium*, st. 7 do konca.

³¹ »Ex supradictis merito concluditur, quod ante Codicis J. C. promulgationem non exstitit Codex poenalis proprie dictus, in quo ex disciplina vigenti accurate enumerata fuerunt omnia et singula delicta ecclesiastica cum omnibus poenis, etiam vindictivis jure communi contra ea statutis; e contra si excipiantur censurae latae sententiae a Pio IX optime codificatae pro reliquis poenis recurrendum erat ad cumulum coacervatarum antiquarum legum: quarum intelligentia, sive ob ingentem numerum et diversan collocationem sive ob successivas abrogationes, derogationes et desuetudines perdificilis vel ipsis jureperitis evaserat.« Prim. G. Michelis, *De Delictis et poenis*, vol. Primum: *De delictis*, editio altera, Dedasclées et socii, Romae 1962, 40.

³² »Expositio vere systematica, non tantum juris poenalis materialis, sed etiamvero juris poenalis fundamentalis ideoque totius systematis poenalis ecclesiastici, scientifice et historice considerati, solummodo tradi incipit ab auctoribus saeculi XIX. maxime expolitur ab auctoribus post Codicis promulgationem scribentibus.« *Prav tam*, 43.

Pri cerkvenem kazenskem pravu moramo upoštevati njegov zgodovinski razvoj in svojsko naravo in poslanstvo Cerkve.

6. Nastajanje kazenskopravnega reda Cerkve³³

1.) Cerkev je vedno živela v zavesti, kako veliko zlo lahko človeku prinese greh. Greh prinese človeku duhovno smrt in je vzrok za smrt Božjega Sina na križu. Smisel Gospodove žrtve na križu je bila v tem, da reši človeka od greha in smrti. Cerkev, ki je rojena iz te Kristusove žrtve, v vsakem času nadaljuje njegovo poslanstvo. To poslanstvo pomeni osvoboditi človeka od greha. Pred tem dejstvom Cerkev ne more ostati neprizadeta. Trajno poslanstvo Cerkve je v tem, da vabi ljudi k svetosti.³⁴ V svoje nedrje Cerkev sprejema tudi grešnike, zato je vedno znova potrebna očiščevanja. Vedno je na poti spokornosti in prenove.³⁵ »Zato Cerkev nevernim razglša oznanilo odrešenja, da bi vsi ljudje spoznali edinega pravega Boga in katerega je poslal Jezusa Kristusa, ter da bi se spreobrnili s svojih potov in se spokorili. Verujočim pa mora vedno oznanjati vero in pokoro ter jih pripravljati na zakramente, jih učiti spolnjevati vse, kar je Kristus zapovedal, in jih pridobivati za vsa dela ljubezni, pobožnosti in apostolata. Po teh delih naj postane očitno, da kristjani sicer niso od sveta, pa so vendar luč sveta in svojega Očeta poveljujejo pred ljudmi« (B 9).

2.) Kristus je v svoji Cerkvi prisoten predvsem po službi duhovništva, ki človeku omogoča stalno oznanilo milosti in možnost prenove in spreobrnjenja: »Da bi verniki zrasi v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila (Rim 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati sv. mašo in odpuščati grehe in naj bi v Kristusovem imenu za ljudi javno opravljali duhovniško službo« (D 2).

Običajen način za odpuščanje grehov je sakrament sv. spovedi ali sakrament sprave: »Tisti, ki pristopajo k sakramentu pokore, prejmejo od božjega usmiljenja odpuščanje za Boga prizadejane žalitve in se hkrati spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje« (C 11).

3.) Popolnoma je jasno, da od vsega začetka Cerkev do greha ni ostala ravnodušna. Vedno si je prizadevala, da bi ga z vsemi sredstvi uničila, posebej z oznanjevanjem evangelija, ki je oznanilo o odpuščanju grehov in povabilo k spravi s Kristusom in s Cerkvijo (prim. 2 Kor 5, 14-20). Pri tem ni zavračala niti disciplinskih ukrepov, če se je soočila s trdoto srca, ki ni bilo pripravljeno na spreobrnjenje, kar je mogoče sklepati iz nastopa apostola

³³ Prim. V De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa, v: Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma 1992, 434-436.

³⁴ Prim. C 39.

³⁵ Prim. *prav tam*.

Pavla proti grešnim Korinčanom (prim. 1 Kor 5 sl.), in tudi v drugih primerih (prim. 1 Tim 1, 20; 2 Tim 2, 17). Pri tem moramo upoštevati tudi Jezusove besede, kot so zapisane v evangelijskih (prim. Lk 17, 3-4; Mt 18, 17-18).

Seveda iz omenjenih tekstov ne moremo deducirati kazenskega prava. Vendar pa so v teh tekstih primeri, ki so lahko temelj in izhodišče za poznejše oblikovanje kazenskega prava v Cerkvi. Na primer če gre za velik splošno znan greh (prim. Mt 18, 16; 1 Kor 5, 1; 2 Tes 3, 6), ki ga je treba obsoditi, posebej v primerih, ko grešnik v svoji grešnosti vztraja, kljub temu da je bil opozorjen in povabljen k spreobrnjenju (prim. Mt 18, 17; 1 Kor 5, 1). To se zgodi po posredovanju cerkvene oblasti. Takšno posredovanje Cerkve, čeprav je bilo morda za marsikoga hudo, je imelo vedno zdravilni namen, namen grešniku omogočiti, da se popravi in spreobrne.

4.) Oblikovanje kazenskega prava v Cerkvi je prehodilo dolgo in naporno pot. Najprej se je manifestiralo v obliki spokornosti in zakramenta sprave, prav tako v obliki aplikacije cerkvene discipline s pastoralnimi metodami. Te metode so bile različne: spodbude, pridige o potrebnosti poboljšanja in spreobrnjenja in nenazadnje z aplikacijo kazenskopravnih norm. Samo te zadnje se nanašajo na kazensko pravo v strogem pomenu besede. Na tej poti se je izoblikovalo tudi ločevanje med notranjim in zunanjim področjem. Prav ta proces je omogočil ločevanje med pojmom greha in pojmom kaznivega dejanja.

V tem primeru gre za ločevanje pojmov, ki jih moramo imeti strogo pred očmi, če hočemo razumeti pomen in sestavo sodobnega kazenskega prava, pri tem pa tudi zgodovinski razvoj na področju cerkvene discipline in samega kazenskega prava.

Pri tem moramo določene pojme natančno opredeliti, da bi ne prišlo do napačne interpretacije. Temeljni elementi kazenskega prava so torej: a) pojem kaznivega dejanja, ki ga je treba ločevati od pojma greha; b) pojem kazni v razmerju do kaznivega dejanja, ki naj bo kaznovano, prav tako vrste kazni; c) pristojna oblast, ki lahko naloži ali prekliče kazen; č) obvezni postopki, ki se jih mora upoštevati pri nalaganju kazni; d) razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem, predvsem kar zadeva dvigovanje naloženih kazni.

5.) V naši raziskavi so se oblikovale določene distinkcije, ki jih moramo upoštevati: a) razlikovanje med grehom in kaznivim dejanjem; b) razlikovanje med kazenskopravnim in disciplinarnim področjem; med disciplinarnim področjem na splošno in kazenskim področjem; c) načini, s katerimi Cerkev reagira na dejstvo greha, so različni: splošno pastoralni, moralni, pravni (oznanjevanje božje besede, duhovne spodbude, prepoved prejemanja evharistije) in nenazadnje kazenski (kazenske sankcije, pokorila in pokore, ki jih obravnava VI. knjiga zakonika); č) oblikuje se kategorizacija kaznivih dejanj, za vsakega od teh pa je predvidena določena kazen. Te kazni so lahko neposredne ali posredne, obvezne ali neobvezne, *latae sententiae*

ali *ferendae sententiae*; d) natančno je določena pristojna oblast, ki vzpostavlja, nalaga in dviga cerkvene kazni in prav tako načini, ki so za takšne postopke predpisani.

6.) Iz povedanega je razvidno, da moramo ločiti med različnimi opisanimi področji: med zakramentom spovedi, oziroma drugimi nekazenskimi sredstvi in kazenskim pravom. Področje kazenskega prava spada na javno področje za zaščito in varovanje cerkvene discipline. Iz povedanega sledi, da lahko na področju kazenskega prava posreduje le predstojnik, ki ima za to potrebno oblast na zunanjem področju. Kazensko pravo se ne ozira toliko na dejstvo, da je bila prekršena določena norma, pač pa predvsem, da takšna kršitev lahko predstavlja nevarnost za cerkveno disciplino. Ne ozira se samo na težo storjenega dejanja, ampak predvsem na posledice delikventnega delovanja v družbi. Teža določenega dejanja ni vedno enaka in absolutna, pač pa se spreminja z ozirom na določen čas, okoliščine, mentaliteto in občutljivost določene družbe. To, kar je bilo včeraj kaznivo dejanje, danes lahko ni več in lahko tudi nikdar ne bo več, čeprav po drugi strani lahko predstavlja hud moralni prestop. To se lahko zgodi zato, ker v kanonskoprnem redu ni vse, kar je prepovedano, tudi z zakonom določeno kot kaznivo dejanje. Prav tako velja, da je vse, kar ni prepovedano tudi dovoljeno. Obstajajo torej trije nivoji: moralno, pravno in kazenskopravno.³⁶

7. Kazenski zakoni v kanonskoprnem redu

Ko govorimo o kazenskih zakonih v kanonskoprnem redu, govorimo o specifikah kazenskega prava Cerkve.

1.) Na začetku naj opozorimo da ima kanonskoprni red kot konstitutivne elemente božje pravo, naravno pravo in pozitivno pravo. Ne priznava nobenih norm, ki se ne gibljejo znotraj božjega prava ali mu celo nasprotujejo. Prav tako velja načelo, da norme kazenskega prava vežejo v vesti.³⁷ Ta dolžnost ni naložena od zunaj, pač pa izhaja iz same narave določene norme. Vsaka norma vsebuje tudi moralno obveznost. Kdor določeno normo prekrši, ne pride v konflikt zgolj z določeno s pravom opredeljeno dolžnostjo v skupnosti in pred zakonito oblastjo, takšna kršitev marveč predstavlja tudi moralno odgovornost pred Bogom.

³⁶ Prim. V De Paolis, *La potestà coattiva nella Chiesa*, v: *Le sanzioni nella Chiesa*, XIII Incontro di Studio Abbazia di Maguzzano - Lonato (Brescia), Ed. Glossa, Milano 1996, 25-36.

³⁷ To posebej poudarja tudi Ap. konst. *Sacrae Discipline Leges*, s katero je bil razglašen Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983: »*Demum canonicae leges saepe natura observantia exigunt.*« Prav isto pravzaprav velja za vsak zakon, kolikor predstavlja instrument za doseg skupnega dobrega, h kateremu morajo dati svoj prispevek vsi člani določene družbe, s tem ko izpolnjujejo postavljene zakone. Veljavnost tega načela pravzaprav ni odvisna od samega zakonodajalca, ki lahko ne upošteva dolžnosti na področju vesti.

2.) Kazenska sankcija ni sestavni del določene norme. Božje pravo je pravo, ki je naloženo neodvisno od volje katerekoli človeške oblasti: to pravo razen v širokem pomenu besede ne pozna kazenskih sankcij, oziroma moralne odgovornost v področju vesti. Vse norme, ki so postavljene za konkretno delovanje pa morajo biti skladne z božjim in naravnim pravom in vežejo v vesti, so pa lahko tudi sakcionirane z določili kazenskega prava.

3.) Veliko cerkvenih zakonov je kazenskopravne narave, vendar ne poznajo točno določenih kazenskih sankcij za kršitve, vežejo namreč v vesti. V področju Cerkve mnoge kršitve norm predstavljajo vzrok za določene pravne posledice, ki pa niso kazenskopravne narave.

4.) Cerkev v bistvu ne zaupa preveč kazenskim sankcijam, tako v konstitutivnem kot tudi v aplikativnem delu. Kristjan se torej v Cerkvi prvenstveno ne naslanja samo na pravni red Cerkve in še manj na kazenskopravni del tega reda. Cerkev ima toliko drugih sredstev, ki jih ji je zaupal Gospod, da doseže svoje cilje. Tudi samo kazensko pravo v Cerkvi (prim. kan. 1341 ZCP 1983) navaja na bratsko opominjanje in na splošna pastoralna sredstva. Šele v zadnji fazi in kot zadnjo možnost dopušča kazenski postopek. V času prenove zakonika so bila, kot je bilo že povedano, dana posebna navodila, še posebej za del, ki se nanaša na kazensko pravo. Tretja točka omenjenih navodil navaja na druga sredstva, kot so ljubezen, zmernost, človečnost, ki naj pomagajo ohranjati javni blagor Cerkve: »Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj se zato ne sestavijo prestroge določbe, nasprotno, naj se bolj uporabljajo spodbude in priporočila, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blagra in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo.«³⁸ S sredstvi, ki jih navaja omenjena točka, naj bi dosegali predvsem nadnaravne cilje Cerkve. Zakonik naj ne sledi zgolj načelu pravičnosti pač pa naj upošteva tudi načelo pravčnosti, ki je sad dobrote in ljubezni. Zakonik tako ne more nalagati samo dolžnosti, pač pa tam, kjer se zdi za dosego cerkvenostnih ciljev bolj primerno, navodila, vzpodbude, prepričevanje in drugo podporo, ki lahko pomaga božjemu ljudstvu k celostnemu uresničevanju evangeljskega poslanstva in življenja v Cerkvi. Za boj proti grehu nima Cerkev na razpolago le kazenskega prava. Na razpolago ima učiteljstvo, oznanjevanje božje besede, prepričevanje, disciplino, zakramente in predvsem zakrament sprave. Pri tem naj poudarimo, da se je razlika med procesi spokornosti in kazenskim pravom oblikovala dokaj pozno. Še več, to razlikovanje tudi danes ni popolnoma jasno razmejeno. Kazensko pravo v Cerkvi je sredstvo, h kateremu se

³⁸ Prim. *Communicationes* 2 (1969), 79-80.

Cerkev sama nerada zateka.³⁹ Iz povedanega lahko razumemo, zakaj je papež večkrat tako zelo poudarjal moralna načela, kazenskopravnih pa se je le bežno dotaknil.

5.) Kazensko pravo Cerkve po eni strani poudarja pravico do kaznovanja tistih, ki kršijo kanonskopravne norme (prim. kan. 1211 ZCP 1983), po drugi strani pa posebej kan. 1317 ZCP 1983, ki določa, naj bodo kazni postavljene le za primere, kjer je to res potrebno, da se na najbolj primeren način zagotovi cerkvena disciplina. Kar zadeva aplikacijo cerkvenih kazni, se je treba ozirati na določilo kan. 1341 ZCP 1983, ki ordinarije opozarja, naj naložijo določeno kazen po administrativni ali po sodni poti le, če z drugimi kanoničnimi sredstvi, ki niso kazenskopravne narave, ne morejo doseči želenih ciljev, predvsem popravo pohujšanja, vzpostavitev pravičnosti in poboljšanje prestopnika. Pri tem je potrebno upoštevati vse okoliščine, ki naj jih ordinariji upoštevajo, preden sprejmejo odločitev v gornji zadevi (prim. kann. 1323-1324 ZCP 1983). Zakonik poudarja, da so cerkvene kazni predvsem duhovne narave (prim. kan. 1312 ZCP 1983). Najstrožje kazni (prim. kann. 1318, 1349), predvsem cenzure: izobčenje, interdikt in suspenz ni mogoče aplicirati, če prestopnik ni bil predhodno kanonično pravilno opozorjen (prim. kan. 1347 ZCP 1983) in jih je treba preklicati takoj, ko je prestopnik pokazal zadostna znamenja poboljšanja (prim. kan. 1358 ZCP 1983). Ker so kanonične kazni nekaj »odloznočnega«, jih je treba razlagati ozko (prim. kan. 18 ZCP 1983). Tako je popolnoma izključeno, da bi v tem primeru aplicirali načelo »*analogia iuris*« (prim. kan. 19 ZCP 1983) in prav tako ni mogoče za manj hude primere uporabiti kazni, ki so določene za hujše primere.⁴⁰

6.) Prav tako je potrebno opredeliti razmerje med moralnim redom in kazenskopravnim redom v kanonskopravnem sistemu. Obnašanje vernika ne more biti moralno, če je za takšno obnašanje predvidena tudi cerkvena kazen. Nasprotno, takšno obnašanje je nedopustno z vidika moralnega reda in hudo škodljivo z ozirom na javni red; zato je kaznovano. Kazenske sankcije so v Cerkvi vedno predvidene takrat, kadar gre za hudo kršitev določene norme, tako božje kot tudi cerkvene, oziroma predstavlja veliko umanjkanje takšnega delovanja, kot ga predpostavlja moralni ali pravni red Cerkve. S kaznijo se kaznuje greh, ki ga kanonskopravni red zaradi posebne teže opredeli kot kaznivo dejanje (prim. kan. 1321 ZCP 1983).

³⁹ Prim. tč. 9 za prenovu zakonika: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalogajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.«

⁴⁰ Norma, ki jo prinaša kan. 2219, §3 ZCP 1917, velja tudi za novo zakonodajo: »Non licet poenam de persona ad personam vel casu producere, quimvis par adsit ratio, imo gravior.«

7.) Kazenskopравни red v Cerkvi pozna tudi poseben institut kazni *latae sententiae* (prim. kann. 1314, 1318). Kazen *latae sententiae* zadene prestopnika že s samo storitvijo kaznivega dejanja brez posredovanja pristojne cerkvene oblasti. Ta lahko, če se zdi potrebno, takšno kazen, ki je prestopniku že naložena, tudi razglasi (prim. kan. 1400, §1, tč. 2 ZCP 1983). Izvor takšnih kazni je v davni preteklosti, ko področje spokornosti in disciplinaro-kazensko področje med seboj še nista bili dobro ločeni. Takšen način kaznovanja uvaja »notranje« kaznovanje za vsako kršitev norm: kot moralna sankcija, božja in neposredna, kar bi morala biti tudi pozitivna kazenska sankcija. Tak način kaznovanja je bil vedno predmet živahnih razprav. Deveto načelo za prenovu zakonika zahteva, naj bi bile kazni na splošno *ferendae sententiae*. Kazni *latae sententiae* naj bi skrčili na minimum in sicer za redke primere najhujših kaznivih dejanj.⁴¹ Na podlagi navodil so hoteli ustvarjalci nove kanonske zakonodaje na novo določiti kazni *latae sententiae*. Kan. 1314 ZCP 1983 določa, da so cerkvene kazni na splošno *ferendae sententiae*, kan. 1318 ZCP 1983 pa določa zelo trde in stroge pogoje, ki lahko opravičijo določeno kazen *latae sententiae*. Te kazni so lahko le za težka naklepna kazniva dejanja, ki lahko povzročijo večje pohujšanje in jih ni mogoče zadostno kaznovati s kaznimi *ferendae sententiae*. Okoliščine, ki povzročijo, da se zmanjša krivda prestopnika, zahtevajo, da storilca ne zadene kazen *latae sententiae* (prim. kan. 1324, §3 ZCP 1983).

8.) Kanonskopравни red z ozirom na dolgo kazenskopravno tradicijo, ki se izčrpa v formuli *Nulla poena sine lege poenali previa* v kan. 1399 ZCP 1983 predstavlja odmik od tega načela, saj predvideva, da je mogoče nekoga kaznovati za določeno dejanje tudi, če to ni posebej opredeljeno v določenem kazenskem zakonu in to narekujejo posebne okoliščine, teža kršitve ali nujnost preprečitve ali poprave pohujšanja.⁴²

9.) Velja načelo, da Cerkev vedno teži k temu, da vedno in povsod označja božjo resnico, ne da bi pri tem kaznovala s kanoničnimi kaznimi kršitev postavljenih norm.

10.) Iz vsega povedanega je jasno razvidno, da spada med splošna načela kanonskoprnega reda tudi načelo, da je treba dobro razločevati težo moralnih norm božjega prava, ki jih ne moremo šteti v področje kazenskega prava. Za to moremo naštetih naslednje razloge: a) Cerkev se najprej in predvsem obrača na vest vernikov. To bi v normalnih okoliščinah moralo zadostovati. Najbolj pomembno je namreč znati ločevati med dobrim in zlim.

⁴¹ Prim. *Communicationes* 2 (1969), 85. O tem je izčrpno pisal tudi V. De Paolis. Prim. V. De Paolis, *De legitimitate et opportunitate poenarum latae sententiae in iure poenali canonico*, v: *Periodica* 65 (1976), 317-330.

⁴² »Poleg primerov, ki jih določajo ta ali drugi zakoni, je zunanjo kršitev božjega ali cerkvenega zakona mogoče kaznovati s pravično kaznijo le tedaj, kadar posebna teža kršitve kaznovanje zahteva in je nujno treba pohujšanje preprečiti ali popraviti« (kan. 1399 ZCP 1983).

Prva naloga Cerkve je, da vernikom pomaga pravilno oblikovati vest, ki jim tako razsvetljena z večjo gotovostjo pomaga pri tem ločevanju. V največ primerih se zdi, da je to zadosti, zato Cerkev velikokrat presodi, da ni treba delovati onstran teh meja; b) s tem ko se sklicujemo na vest, vzpostavljamo tudi sistem sankcij na področju vesti, oziroma sankcij, ki se vzpostavijo, kadar pride do kršitev določenih norm na področju vesti. To ima predvsem duhovne posledice z ozirom na pripadnost Cerkvi, prejetja zakramentov in izvajanja pravic znotraj cerkvene skupnosti; c) kriteriji, ki jih upošteva pristojna cerkvena oblast pri tem, ko vzpostavi določene kazenske sankcije, so mnogi in različni. Ob tem, da je bila težko kršena določena norma in obdolžljivost storilca, zakonodajalec upošteva tudi težo določenega kaznivega dejanja in potrebnost, da se storilca kaznuje. Povedali pa smo že, da ne določa teže določene norme kazensko pravo, čeprav gre za normo s področja naravnega ali božjega prava. Možno je, da določena norma ni sankcionirana z določenim kazenskim zakonom, ker jo dovolj varuje zavest skupnosti o njeni pomembnosti ali pa jo varuje kakšna druga avtoriteta. Po drugi strani pa morajo biti nekatere norme, ki jih zavest skupnosti ne varuje dovolj, zavarovane s posebno kazensko sankcijo (npr. abortus).⁴³

Zaključek

Kazensko pravo v Cerkvi je prehodilo dolgo zgodovinsko pot, od tega, da ga v antični Cerkvi v pravem pomenu besede pravzaprav niso poznali, do tega da se je v določenem obdobju, predvsem po tridentinskem koncilu in pred in ob izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 tako razmahnilo, da so načela, ki jih je sprejela škofovska sinoda leta 1967, jasno poudarila, da je treba kazensko pravo preoblikovati do te mere, da bo res izražalo temeljno konstitucijo Cerkve in njeno poslanstvo.

V prvi Cerkvi so sankcionirali odstop od krščanskega načina življenja in s tem norm, ki so vladale v krščanski skupnosti, predvsem s pokoro. To ni bil javnosti skrit postopek, pač pa je potekal pred očmi cerkvene skupnosti, določeni so bili načini identifikacije grešnikov, vzpostavitev statusa spokornika, liturgični obredi, posebej določeni zanje, za posamezne grehe določene pokore, ki niso bile zanemarljive. Spokorniki so se morali s posebnimi spokornimi vajami truditi, da so zadoščevali za storjene grehe, pri tem pa jih je spremljala celotna krščanska skupnost, ki jih je na tej poti vzpodbujala in tudi nadzirala. Tudi te spokorne načine bi v širokem pomenu mogli razumeti kot način kaznovanja; čeprav ostajamo še vedno na področju pokore in spreobrnjenja.

Šele v 13. stoletju je prišlo do ločitve med spokornimi dejanji in kazenskimi sankcijami in s tem do vedno bolj upoštevanje in sprejete delitve na

⁴³ Prim. V. De Paolis, *La potestà coattiva nella Chiesa*, 44-48.

notranje in zunanje področje. Vse v zvezi s spokornostjo in s tem z zakramentom sprave je prešlo na notranje področje in je bilo očem javnosti vedno bolj skrito. Grešnik je javnost svoje grešnosti manifestiral le še na ta način, da je vsaj navadno vsem na očeh pristopil k zakramentu sprave. Vsebina njegovega spovedovanja pa je postala za razliko od prakse v prvi Cerkvi javnosti popolnoma neznana. Na zunanjem področju pa je vse spokorne vaje in dejanja vedno bolj nadomeščalo kazensko pravo Cerkve, ki se je oblikovalo skladno s splošno kazenskopravno znanostjo. Tako je upoštevalo temeljne principe kaznovanja v določeni skupnosti (popolni družbi), kar je Cerkev po sv. Avguštinu poleg države tudi vedno bila, po drugi strani pa so po teži kršitev norm, ki so jih začeli imenovati kazniva dejanja, določali kazni, ki pa so bile vernikom naložene na zunanjem področju. V Cerkvi se je torej v zgodovinskem procesu oblikovalo kazensko pravo v pravem pomenu besede, ki je včasih celo zasenčilo pristno spravo grešnika z Bogom in s Cerkvijo, ki je bila v praksi v antični Cerkvi.

Izhodišča za prenovu Zakonika cerkvenega prava, ki jih je sprejela Škofovska sinoda leta 1967, so se nanašala tudi na področje kazenskega prava Cerkve. Poudarjeno je bilo, naj se ponovno prouči sistem kaznovanja v Cerkvi, in sicer v duhu II. vat. koncila in njegovega učenja. Ponovno naj se uvede tista izhodišča, ki so lastna Cerkvi. Predvsem naj se upošteva načelo, da ima Cerkev mnoga predvsem pastoralna in duhovna sredstva, s katerimi lahko popravi škodo, ki nastane ob različnih delikventnih držah posameznikov in skupin. Pri tem pa poudarja, da s tem ne teži k ukinjanju kazenskega prava, ki je v Cerkvi z zgodovinskim razvojem postalo nepogrešljivo. Vendar naj ob upoštevanju in ohranjanju delitve na notranje in zunanje področje, kaznovanje zadeva le zunanje področje, število z zakonom določenih kazni naj se reducira, predvsem pa naj se ponovno definira pomen in način aplikacije kazni *latae sententiae*, ki naj se jih ohrani le za najhujše primere in ko ni mogoče z drugimi sredstvi odpraviti ali preprečiti pohujšanja in poboljšati prestopnika. Komisija za prenovu zakonika se je teh načel strogo držala, zato lahko rečemo, da je VI. knjiga Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 odraz izhodišč, ki jih je oblikoval II. vat. koncil, predvsem na področju ekleziologije in položaja posameznika in skupin znotraj božjega ljudstva, ki je Cerkev. Na ta način je prišlo do ponovne in preciznejše delitve med grehom in kaznivim dejanjem, med moralnim in kazenskopravnim področjem v Cerkvi. To je bil tudi namen prenovе Zakonika na področju kazenskega prava.

Povzetek: Borut Košir, Oblast prisile v Cerkvi in prenova zakonika cerkvenega prava iz leta 1983

Po II. vat. koncilu se je začel zahteven in dolgotrajen proces prenovе Zakonika cerkvenega prava. Škofovska sinoda je leta 1967 sprejela deset načel, ki naj bi se jih pri tej prenovi držali. Izhodišče prenovе je učenje koncila na teološkem in disciplinarnem

področju. Izpostavljeno je bilo tudi kazensko pravo Cerkve, o katerem govorita predvsem druga in deveta točka omenjenih navodil. V skladu z dolgo tradicijo Cerkve niso bili sprejeti predlogi, po katerih naj bi kazensko pravo preprosto odpravili. Nasprotno, kazensko pravo je sestavni del kanonskoppravnega reda in tako naj ostane tudi v bodoče. Potrebno pa je kazenski del cerkvene zakonodaje temeljito reformirati tako, da bo bolj v skladu s temeljno naravo in poslanstvom Cerkve. Treba je ohraniti delitev med zunanjim in notranjim področjem. Med obema področjema naj vlada skladnost. Število kazni je treba zmanjšati in jih nadomestiti z drugimi, predvsem pastoralnimi sredstvi, kar posebej velja za t.i. kazni *latae sententiae*. Te naj ostanejo samo za primere najhujših kaznivih dejanj. Cerkevne kazni naj se nalagajo zgolj na zunanjem področju in samo v primeru, ko gre za naklepna kazniva dejanja. V VI. knjigi Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 so bila naštetá navodila upoštevana in tako uvedena v vsakdanje življenje Cerkve.

Ključne besede: duhovnost, greh in grešnik, kazensko pravo, kaznivo dejanje, koncil, pokora, notranje in zunanje področje, pastoralá, pohujšanje, prakrščanska Cerkev, prestopnik, spokornost, odveza, kaznovanje, prenova zakonika, teologija in ekleziologija po koncilu

Summary: **Borut Košir, *Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983***

After Vatican II a demanding and lengthy process of a revision of the Code of Canon Law started. The 1st Assembly of the Synod of Bishops in 1967 passed ten guiding principles to be considered at this revision. The starting point of the revision was the teaching of Vatican II in the theological and disciplinary areas. Also the penal law of the Church was mentioned in points 2 and 9 of said guidelines. In accordance with the long tradition of the Church the proposals to simply abolish penal law were rejected. Penal law was upheld as a component of canon law. Yet the penal part of the Church legislation was to be thoroughly revised in order to conform better to the essential nature and mission of the Church. The division between the external and the internal fora was to be maintained, yet their relationship was to be harmonized in order to prevent conflict between them. The number of the penalties was to be reduced and they were to be replaced by other pastoral means, which especially applied to the so-called *latae sententiae* penalties. These were to remain only for the most serious offences. Ecclesiastical penalties were only to be imposed in the external forum and only for wilful offences. In Book VI of the Code of Canon law of 1983 these guidelines were complied with and thus introduced into the everyday life of the Church.

Key words: spirituality, sin and sinner, penal law, criminal offence, Second Vatican Council, penance, internal and external fora, pastoral, outrage, early Church, offender, repentance, absolution, revision of the Code, theology and ecclesiology after Vatican II.

Avguštin Lah

Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih religij

Uvod

Predstave o Bogu spadajo med osrednje danosti monoteističnih verstev. V tej temeljni danosti koreninijo pogledi na vsa področja bivanja in delovanja ljudi kakega verstva in kulture, ki je nastala pod njihovim vplivom. V okviru te razprave nas zanima, v kakšnem smislu in v kakšni meri temeljni verski teksti judovstva, krščanstva in islama vsebujejo predstave o nasilnem Bogu in kako so lahko omogočali in še omogočajo nasilno ravnanje ljudi. Prav tako nas zanimajo tisti vidiki v razumevanju Boga, ki presegajo kategorijo nasilja in kažejo podobo nenasilnega Boga. Zastavljeno vprašanje bomo obravnavali z vidika življenja, vojne in daritev. Ker je Sveto pismo stare zaveze lastno tako judovstvu kot krščanstvu, bomo v njem navzoče poglede razumeli kot lastne obema religijama. Kar zadeva Koran, temeljni islamski verski tekst, se bomo pri navajanju opirali na dosegljive poskuse prevodov v slovenski jezik.

1. Nekaj o izvoru nasilja pri ljudeh

Težko bi bilo sprejeti predpostavko, da je nasilje pri človeku samo biološko, gensko pogojena lastnost, ki bi spadala k njegovi biološki naravi kot takšni. Bolj verjetno je, da je nasilnost pri človeku psihološko in socialno, torej kulturno pogojena. Najbrž pa je nasilno odzivanje na določene okoliščine po svoji fiziološki osnovi ena od možnosti človeka kot živega organizma, ki je skupno vsemu živemu. To, da se brani, je dano vsakemu organizmu. Toda obramba je že odgovor na napad. Odgovor na vprašanje, odkod izvira nasilje pri človeku, tako ne more izhajati le iz smeri reakcije na nekaj, temveč iz tega, kaj je reakcijo sprožilo. Nasilje je tako dejavnost nekoga (človeka) ali nečesa (živali), ki/kar se postavlja, deluje, ravna proti drugemu. Kako je torej ta, ki napade, ki udari, zagrabi ... prišel do tega, da tako počne?

Ni mogoče in tudi za namen naše razprave ni potrebno, da bi zašli v podrobne analize, ki naj dokazujejo izvor pojava nasilja, agresije pri človeku.

Naj bo dovolj, če povzamemo nekatere splošne in prevladujoče ugotovitve psiholoških in socioloških znanosti.

1.1 Psihološko in družbeno ozadje nasilja

Korenine nasilja so pri človeku med drugim tesno povezane s strahom,¹ (z upoštevanjem dejstva, da je tudi strah posledica predhodnega nasilja), ki je posledica določene nezavedne psihične strukturiranosti človeka. Ta strukturiranost ob določenih zunanjih ali notranjih impulzih vodi v nasilno ravnanje. Strah, ki se je skozi dolg proces evolucije življenja na zemlji in v posebnih meri v času razvoja neposrednih prednikov človeka – ki so bili izpostavljeni najrazličnejšim naravnim »sovražnikom« (podnebjju, nenadnim življenjskim ogrožajočim pojavom, zverem itd.) – vgradil kot biološka in »duhovna usedlina« v posameznike in človeštvo kot vrsto, je pomemben faktor pri izbruhu nasilja. Kljub temu da strah ni nekakšna materialna, biološka ali individualna duhovna stvarnost, pa povzroči pri človeku, ko ga je strah, celo vrsto samodejnih fizično-bioloških reakcij. Na primer pospešen in močnejši srčni utrip, zvišan krvni pritisk in pospešeno dihanje ali celo začasno ustavitev srca in dihanja, zvišanje sladkorja v krvi, potenje itd.² Vse to se dogaja ob hkratnih izjemnih individualnih psiholoških pojavih, ki naj služijo ohranitvi življenja.³

Te reakcije so spontane, refleksne brez zavestnega nadzora. Splošna ugotovitev je, da človek vse, kar sproža v njem strah, dojema kot nekaj, kar ogroža življenje in zato kot sovražnika. Na strah, ki ga vzbuja pojav ali sovražnik, odgovarja z begom ali napadom. Strah torej tvori osnovo za nasilje.

Z vidika vedenjske psihologije je pomembna ugotovitev, da strah ustvarja v človekovi duševnosti strukturo, ki lahko pripelje do nasilnega ravnanja tudi takrat, ko ni več neposrednega motiva za fizično ogroženost. Občutek ogroženosti se sproži lahko ob osamljenosti, ob občutku bivanjskega nesmišlja neizpolnjenih želja in pričakovanj, ki si jih posameznik ustvari v določenem kulturno socialnem prostoru; danes predvsem na osnovi reklamiranih in v virtualnem svetu skonstruiranih idealov in vrednot.

Svojevrstna oblika ogroženosti, ki jo ljudje občutijo in izražajo kot strah, nezadovoljstvo in nepotešenost, neizpolnjenost pa tudi kot zasvojenost ali »obsedenost«, je življenjska, kulturna naravnost osebe in družbe na »princip imeti« in oblikovanje življenja po tem principu.⁴ R. Girard vključuje ta princip v svojo mimetično teorijo in ga imenuje »posnemajoče poželenje«

¹ Prim. H. v. Stietencom (izd.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979.

² H. P. Müller, *Krieg und Gewalt im antiken Israel*, v: A. Th. Khoury (in drugi), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen, Fakten und Hintergründen*, Herder, Freiburg 2003, 13.

³ Prim. E. Drewermann, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, Düsseldorf 1993, I, 309-318.

(*désir imité*) povezano z rivalstvom.⁵ Po njegovem pri tem ne gre v prvi vrsti za psihološko ali biološko dogajanje, temveč je izraz temeljne in skrajne oprtosti vseh ljudi drug na drugega. Gre torej za družbeno strukturo. »Drugi je vzor našega poželenja.«⁶

Imeti stvari, in to vedno več, imeti oblast, imeti resnico kot svojo posest, imeti čast in slavo pri vseh in nad vsemi, imeti druge na svoji strani in z njimi razpolagati. Ker ta »imeti« ostaja vedno nenasiten, nikoli zapolnjen, je treba vse, kar ga ogroža in vse, ki ga ogrožajo onemogočiti, torej prisiliti, da ne bi ogrožali. Tako se nasilje, v katerega vodi »imeti«, nujno stopnjuje v nasilje proti drugemu in drugačnemu. Drugi je lahko drugačen le do tiste mere, ko ne ogroža mojega »nad« in ni nevaren za moj »več«. Ko grozi, da bo ali bi lahko postal, ga je treba onemogočiti – s silo seveda, ki prevzema najrazličnejše družbene oblike.

Skratka človek je bitje, ki lahko svoje življenjske sile, »življenjski dih« (1 Mz 27) mobilizira v smeri preživetja tako, da uničuje, kar ga ogroža ali misli, da bi ga lahko ogrožalo. V tem sledi prirojenim in nezavedno in zavedno pridobljenim duševnim modelom (programom) ali tako, da svoj življenjski potencial po drugačnih modelih usmerja v službo življenja sebi in drugim okrog sebe. Brez dvoma pa je strah na vseh področjih človeškega udejstvovanja, posebno pa v zadevi nasilja, »pomemben faktor naše psihofizične danosti«, zato so nasilne reakcije v določenih situacijah destabilizacije samodejne in nujne.⁷

Strah kot »splošna značilnost človeškega bivanja«, ki ga Kierkegaard in Heidegger ločita od kategorialnega, predmetnega strahu, ostaja v človeku kot nekakšen »eksistencial« tudi takrat, ko se naravne in družbene razmere menjajo in so zunanji vzroki, ki so ga pogojevali, že preseženi. Ta temeljni strah si namreč v drugačnih civilizacijskih in kulturnih razmerah najde nove predmete in situacije ali jih celo ustvari. Poleg drugih vlog je prav ta od situacije relativno neodvisni strah motivacijski element religioznosti.⁸

Ko gre za vprašanje izvora nasilja pri človeku, se izkaže, da je ta pogojen tako z njegovo psihofizično naravo, ki nosi v sebi zapis razvoja iz živega sveta, kjer vlada boj za preživetje, kakor z njegovo kulturno naravo, kjer medosebni in družbeni odnosi postajajo sprožilec vedno novih in specifičnih povodov za nasilje. Seveda pa tudi za obvladovanje in premagovanje oziroma pre-

⁴ Prim. E. From, *Avere o essere?*, Milano 1977.

⁵ Prim. R. Girard, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Münster 1998, 29; isti, *Mensogne romantique et vérité romanesque*, Paris 1985, 34.

⁶ R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 24.

⁷ H. P. Müller, n. d., 13-14.

⁸ H. P. Müller, n. d., 14.

seganje nasilja.⁹ V ta svet kulture sodi tudi religija kot eden temeljnih osebnih in družbenih dejavnikov pri oblikovanju človeka. Tudi pri obvladovanju in razširjanju nasilja je bila religija v vseh časih soudeležena. Do nedavnega je sooblikovala, prežemala in določala vse ravni človekovega osebnega in družbenega ter kulturnega življenja. Zato je upravičena predpostavka, da je vprašanje nasilja tudi religiozno vprašanje. In ker so verstva v vseh pogledih človeško delo, tudi v ustvarjanju simbolnega in predstavnega sveta, s katerim operirajo in učinkujejo, so tako s svojim simbolnim sistemom dušilci, odstranjevalci nasilja ali njegovi vzdrževalci, ohranjevalci in generatorji. Ker ima v religiji bistveni pomen in vlogo Bog oziroma predstava ali podoba Boga, nas v nadaljevanju v prvi vrsti zanima, kakšno je razmerje med Bogom in nasiljem v monoteističnih religijah. Bolj konkretno: ali je Bog, kakor ga predstavlja Sveto pismo stare in nove zaveze ter Koran, nasilen? Zanima nas tudi, v kakšni meri je religiozna tradicija monoteističnih verstev uspela iztrgati Boga iz objema nasilja?

1.2 Bog po izkustvu »strašnega in privlačnega« (*tremendum et fascinosum*)

Od davnine je v človeštvu obstajalo izkustvo divjine, nasilnega in ogrožajočega, ki je v ljudeh budilo določeno obliko »fascinacije strahu«. Ta izkušnja povezana z osnovno strukturiranostjo človeške duševnosti, ki je v tem, da v vsem, kar ga doleti in se mu zgodi, lahko zasluti »presežno dimenzijo« oziroma ga postavi v dimenzijo presežnega, je vodila v prepričanje, da vso vidno, izkustveno dojemljivo stvarnost in človekovo življenje obvladujejo sile presežnega. Groznim, strašnim, nasilnim, uničujočim pojavom gospodujejo nasilne sile, božanstva, ki vzbujajo strah in trepet, božanstvo kot »tremenda maiestas«.¹⁰ Nasprotno temu so vse, kar je dobro, lepo, osrečujoče, uspešno, življenje potrjujoče (*mysterium fascinans*) povezovali z dobrimi božanskimi silami. Težko je reči, kaj je prevladovalo. Prav gotovo je, da je bila življenjska sreča in življenjski uspeh vedno ogrožena od mračnih in temnih sil (božanstev) in da je na koncu zmagalo uničenje (smrt), s tem pa božanstvo nasilja.¹¹ »Ta stereotip, ki loči svet in pojave na dobre in slabe, pozitivne in negativne, življenje in smrt, rast in nazadovanje ter je last zahodnih religij, ohranja svojo funkcijsko prisotnost tudi v monoteističnih religijah in odločilno vpliva na pojmovanje Boga.«¹²

⁹ H. P. Müller, n. d., 14-15.

¹⁰ R. Otto, *Il santo*, Milano 1989, 29.

¹¹ Prim. G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Düsseldorf 1999, 20-21.

¹² Prim. G. Barbaglio, *Dio Violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991, 23.

V tej fazi razvoja religij, ki ga označuje politeizem, je mogoče jasno ločevati med dvema nasprotnima svetovoma božanstev – med dobrimi in hudobnimi –, v času rojevanja vere v enega Boga pa je mogoče predpostavljati spojitve teh dveh področij tako, da se enemu edinemu Bogu pripisuje tako privlačno (fascinantno) kot grozno (*tremedum*). Bog Izraelcev je Bog, ki daje življenje in ga tudi jemlje (prim. 1 Sam 2,6; 5 Mz 32,39; 2 Kr 5,7; Jon 2,4,6-7; Ps 71,20; 86,13; Tob 13,2; Mdr 16,13; Jak 4,12; 5 Mz 32,39; 2 Kr 5,7; Jon 2,4,6-7; Ps 71,20; 86,13; Tob 13,2; Mdr 16,13; Jak 4,12), daje in naklanja srečo in blagoslov, a pošilja tudi nesrečo, kazen, prekletstvo in smrt, dobro in slabo (prim. 1 Mz 3,22-24; Pdg 2,23; 3,12-13; 11,9; Sir 14,14; Job 1,21). V verskih predstavah Bog zdaj združuje vse, pozitivno in negativno. Tako dobi Bog dva obraza.

S priznavanjem enega samega Boga odpadejo in postanejo odveč mitologije o boju med dobrimi in slabimi božanstvi, o konkurenci in vplivu vsega tega na svet in človeka. Edino razmerje, ki ostane, je odnos Bog – svet – človek. Bog ima zato samo enega partnerja, človeka. Vsa dramatičnost bivanja se v monoteizmu dogaja na ravni človek – Bog. Bogu ostaja tako ena sama skrb: človek oziroma ljudje. Tako dobiva Bog v monoteizmu drugačne funkcije in stopa s človekom v drugačna razmerja. Pa tudi človek dojema svoje življenje in delovanje v drugačnih paradigmah. S tem se spreminjajo tudi simbolni sistemi, v katerih skušajo verniki izraziti razmerje z Bogom. Nekateri konfliktni položaji v življenju skupnosti in posameznikov, kot npr. oblikovanje naroda, verske skupnosti, osvajanje ozemlja za trajno prebivanje, ohranjanje miru pred tujimi zavojevalci, zagotavljanje socialne pravičnosti, skrb za osebno in narodno svobodo ter za etično neoporečnost posameznika itd. postanejo predmet posebnega Božjega interesa in angažiranosti. To pa zahteva tudi od ljudi primerno ravnanje. Ravno na teh področjih, ki so sama po sebi zapletena in konfliktna, nas zanima, kakšno je ravnanje Boga kot edinega in suverenega, absolutnega stvarnika in vladarja ter dopolnitelja vsega.

Da bi prišli blizu ugotovitvi, kako je Bog povezan z nasiljem, bomo v nadaljevanju izpostavili nekatere vidike interpretacije Boga v Stari zavezi, ki je knjiga judovskega krščanskega monoteizma, nadaljevali s podobo Boga v Novi zavezi, ki jo sprejemajo samo kristjani. Oboje pa dopolnili s soočenjem z islamskim Koranom. Odgovor bi lahko bil izhodišče za iskanje odgovora na vprašanje, kakšna je povezava med konkretnim nasiljem v družbi in religioznimi simboli v monoteističnih religijah. V kakšnem smislu ti nasilje preprečujejo ali pospešujejo, vanj vlečejo ali od njega odvrčajo.

2. Okvir pripisovanja nasilja Bogu v Stari zavezi

Znani nemški ekseget N. Lohfink izjavlja: »Stara zaveza je ena od knjig svetovne literature, kjer je največ krivi« in »tudi v Novi zavezi je osrednji

dogodek nasilje in grozovito prelivanje krvi in ubijanje Jezusa.¹³ Prav tako Th. Schwager ugotavlja, da v Svetem pismu nobena izkušnja ni tako pogosta, kot je nasilje.¹⁴ Več kot šeststokrat govori o ubijanju in Jahve stokrat naroča ubijanje ljudi.¹⁵ Ubijanje, ki ga izvršijo ljudje bodisi iz jeze, iz maščevanja, iz človeške predstave o pravičnosti itd. bi bilo do neke mere razumljivo. Problem se zaostri do skrajnosti, ko Bog zahteva nasilna dejanja ali jih sam izvršuje zdaj v zgodovini ali obljublja ob koncu zgodovine. Nasilje, naj se zdi kdaj še tako utemeljeno, je teološko in etično vprašljivo predvsem takrat, ko je predstavljeno tako, kakor da ga hoče ali zahteva Bog.¹⁶ V teh primerih je neizogiben zaključek, da je Bog nasilen. Vendar, ali je to res?

Če izhajamo iz hipoteze, da je predstavljanje Boga v Stari zavezi, kar zadeva nasilje, večplastno, lahko ugotavljamo naslednje vidike: a) Bog v odnosu do nasilnega ravnanja ljudi; b) ravnanje Boga samega; c) ravnanje Boga v zgodovini in ob koncu zgodovine - eshatološki vidik.

Splošna ugotovitev je, da Stara zaveza ni nikdar prišla do popolnoma nenasilne predstave o Bogu, je pa – posebno pri prerokih – odprla možnost Božje nenasilnosti v zgodovini. Težave v osvobajanju Boga od nasilja imajo poleg drugih razlogov tudi tega: prevladujoči okvir, v katerem razmišljajo o odnosu Boga do človeka, je vprašanje pravičnosti in zaveza z izvoljenim narodom. Problem nasilja v Bibliji nastopa v okviru »vere« v pravičnost, ki mora slej ko prej zmagati, če ne v zgodovini, pa ob koncu časov.¹⁷ Enako vključuje kategorija zaveze – v primeru neizpolnitve – sankcije, to je kazen. Kazen pa je v bistvu kategorija nasilja, ne glede na to, kakšna je njena oblika.

2.1 Bog in življenje

Splošno prepričanje, ki ga svetopisemsko izročilo postavlja v daljno prazgodovino, je, da je človeško življenje vrednota, nad katero se ni dovoljeno pregrešiti. Nasilje človeka nad človekom in njegovim življenjem, kakor ga povzema pripoved o Kajnu in Abelu, je radikalno obsojeno (prim. 1 Mz 4). Bog odločno obsodi umor človeka, obenem odklanja in obsoja vsako maščevanje, ki bi ga izvedel človek ter postavi ubijalca v svojo zaščito (1 Mz 4,15). »On je varuh in zaščitnik vsakega človeškega življenja tudi najbolj nizkotnega kriminalca.«¹⁸ Tradicija, verjetno duhovniška, ki izključuje vsako obliko človeškega nasilja nad človekom in tudi nad živalmi,¹⁹ v isti sapi grozi

¹³ N. Lohfink, R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf 1987, 13.

¹⁴ Prim. Th. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 58.

¹⁵ Prim. Th. Schwager, n. d., 70.

¹⁶ Prim. G. Barbaglio, n. d., 14.

¹⁷ Prim. G. Barbaglio, n. d., 28-29.

¹⁸ G. Barbaglio, n. d., 33.

¹⁹ Ubijanje živali za hrano in daritve je dovoljeno šele po vesoljnem potopu (prim. 1 Mz 1,21-30; 9,3).

s strogo Božjo sodbo nad nasilnežem in jo v primeru vesoljnega potopa tudi izvede (prim. 1 Mz 6,17). S tem stališčem, ki se ravna po načelu krivda kazni, pade ideal nenasilja, ki ga terja od človeka. Bog sam potepta ideal, ko kot sodnik nagrajuje dobro in kaznuje zlo. Tako ta teologija zaide v protislovje, ki ga niti ne opazi. »Vendar je to protislovje, ki je prisotno v vsej hebrejski in krščanski Bibliji.«²⁰

Tudi v grožnji, izrečeni po potopu, ki naj velja za prihodnost, se Bog gospodar in varuh življenja razglasi za maščevalca nad nasilnežem (1 Mz 9,5-6). »Terjati račun« dejansko pomeni smrtno kazen za človeka in za žival, ki ubije človeka (prim. 1 Mz 9,6). Ko so si Izraelci izdelali svoj pravno etični kodeks, so vanj vključili smrtno kazen. Za tistega, ki ubija namensko, ni oprostitev in odkupnine (prim. 4 Mz 35,31). Maščevanje za ubitega ni več pravica, ampak dolžnost.²¹ Smrtna kazen je utemeljena najprej s pomočjo kategorije sakralnega reda. Kri ubitega oskruni, onečasti zemljo, kar poruši sakralni red (4 Mz 35,33). Druga utemeljitev sloni na principu pravičnosti. Krivično nasilje poruši pravični red in kazen naj bi ga spet vzpostavila. Zato je krivico treba maščevati.²²

Ta ideološka zasnova smrtne kazni, ki naj odkupi krivico uboja, je pripisana Bogu, ki ima dolžnost »maščevati kri« oziroma poskrbeti, da ubijalca doleti jo posledice kriminala in se prepreči nadaljnje ubijanje (prim. 3 Mz 20,81).

Ta kratek pogled v odnos Boga do življenja, kakor ga interpretirajo teksti, pokaže, da Bog na začetku obsoja nasilje nad življenjem, potem pa, ker zgodovina postaja stanje, v katerem je človek človeku volk, se tudi sam, v skrbi za osvoboditev in učenje svojega ljudstva, zateka k sili, nasilju. V tej fazi Bog ni prikazan v drugačni luči od ljudi, ravna enako, ko z nasiljem odpravlja nasilje. Druge poti za urejanje medsebojnih družbenih odnosov in za odnos Boga do ljudi na tej stopnji Izraelci niso našli. Kako priti do resnične pravice brez poseganja po metodah nasilja, je ostalo v pravnem sistemu judovstva odprto vprašanje. Nekateri preroki so nakazali drugačno pot, ki daje Bogu možnost za uresničevanje pravičnosti, brez zatekanja k nasilju, to bo odpuščanje in priznavašanje.

2.2 Koran in nasilje nad življenjem

Po Koranu Bog načelno prepoveduje ubijanje kot skrajno obliko nasilja nad življenjem (prim. sur 25,68; 5,32). Vendar bi bilo v skladu s Koranom težko zagovarjati trditev, da je ta zahteva ekskluzivna, saj pozna vrsto izjem, kot so: krvno maščevanje (prim. sur 2,178-179) in maščevanje za umor

²⁰ G. Barbaglio, *n. d.*, 38.

²¹ Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 53.

²² Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 54; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 246.

(prim. sur 42,40), kadar zahteva pravica (prim. sur 25,69), tudi nevernike (politeiste) je v določenih okoliščinah, ko gre za obrambo prave (islama) vere ali morale, dovoljeno oziroma celo zapovedano ubijati (prim. sur 9,111.13; 8,65). V nekaterih trditvah gre Koran tako daleč, da za ubijanje, ki ga izvršijo verniki za obrambo vere, za Božjo stvar, obljublja Božjo pomoč in nagrado v onostranstvu. Ubijanje se v tem primeru ne pripiše ljudem, temveč Bogu samemu: »Niste jih vi ubijali, Bog (Alah) jih je ubil« (sur 8,17).

Tudi za islam človeško življenje ni največja vrednota, ki bi jo bilo treba varovati pred nasiljem za vsako ceno. Prav tako tudi Bog ni izvzet iz nasilja nad življenjem, nasprotno, on je tisti, ki dela, kar hoče (prim. sur 24,21), zato se zdi, da tudi ubija in zapoveduje ljudem ubijati, kadar hoče. Bog je sicer usmiljen do vernih, a ne neomejeno.

Ker je vojna nasilje samo v sebi, nas zanima, kako verstva povezujejo Boga z vojno.

3. Bog in vojno nasilje – Jahvejeve vojne

Ena najbolj izrazitih oblik človeškega nasilje je prav gotovo vojna. Vojni spopadi so obstajali v vseh zgodovinskih dobah in kulturah in vanje so bila vpletena tudi verstva. Zato nas najprej zanima, kakšno vlogo zavzema Bog v monoteističnih verstvih.

Branje starozaveznih tekstov, ki odražajo miselnost vernih Izraelcev, kaže, da vprašanje odnosa Boga do vojne ni neproblematično. Dejstvo je, da so Izraelci pred izkušnjo babilonskega izgnanstva imeli enak pogled na vojno, kakor kulturni prostor, katerega del so bili (prim. Prd 3,8; Job 38,23). Zanj je bilo značilno mišljenje, da so vojne normalni del narodnega in človeškega življenja in da vojne niso samo zadeva ljudi, temveč tudi zadeva bogov. Pri Izraelcih je vojna tako zadeva Boga Jahveja. Čeprav je načelno mogoče trditi, da so bolj kot vojno in uničevanje cenili mir, so vendarle – paradokсно za vse čase – zaradi miru bojevali vojne. V osnovi srečamo tri kategorije vojn: osvajalne, obrambne in preventivne vojne. V vseh so udeležena božanstva, zato v tem času in prostoru ne najdemo »profane« vojne.²³ To, kar nas zanima, je odnos in mesto Boga v izraelskem pogledu na vojno.

3.1 Vrste Jahvejevega vojskovanja

SZ Boga Jahveja večkrat imenuje »bojovník« (prim. 2 Mz 15,3; Sof 3,17) in »Bog vojnih čet«, »Sabaot« (Iz 48,2; 1 Sam 17,45).²⁴ Bog je torej tisti, ki se vojskuje ali sodeluje v vojaških posegih ljudi. O tem, ali je na osnovi tega

²³ Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 82-82. V času izraelskih kraljev postanejo vojne v določeni meri sekularizirane, ker so to vojne kraljev, ki jih Bog odobrava ali zavrača.

²⁴ Craigie ugotavlja, da se ta pojem pojavi dobesedno ali vsebinsko več kot dvesto krat. Prim. P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 36.

mogoče govoriti o tako imenovanih »svetih vojnah«,²⁵ ki bi bile ne samo versko utemeljene, temveč tudi obredno zasnovane, so mnenja med eksegeti deljena.²⁶ Brez dvoma drži, da biblična besedila Bogu pripisujejo vojskovanje, poseganje v vojne ali zahtevanje vojaških posegov. Gre za tako imenovane »Jahvejeve vojne«.

»Jahvejeve vojne« (4 Mz 21,14) so tiste, za katere je značilen Božji poseg. Prikazane so na dva načina: prvič tako, da se Bog sam bojuje, Izraelci dogajanje samo pasivno spremljajo z vero v uspeh; drugič tako, da vojne vodi izraelska vojska. Primer za prvi način je prehod čez Rdeče morje, ki ima značaj čudežnosti. Med Bogom in vojsko ni sinergije.²⁷ Čeprav se Bog bojuje, uspeh pripada izvoljenemu ljudstvu. V drugem načinu se vojskujejo Izraelci, Bog v pravem pomenu ne sodeluje, pač pa poseže v dogajanje in pripelje do zmage. Zasluga za uspeh pripada izključno njemu. V teh vojnah ni človeških herojev, heroj je Bog sam.²⁸

3.2 Osvojitev Kanaana dejanje nasilnega Boga

To, kar je za našo razpravo najbolj izzivalno in privlači pozornost, je interpretacija zavzetja Kanana. Po nasilnem izhodu iz Egipta, ki ga je izvršil Bog, sledi zavzetje obljubljenе dežele, povezano z nasilnim uničenjem tamkajšnjih prebivalcev. Hipotezi miroljubnega zavzetja se nasproti postavlja kot bolj verjetna teorija nasilnega osvajanja, ki je trajalo vso Jozuetovo dobo, v času sodnikov do Davida. Pravila za vojno, ki jih naroča Bog, vsebuje 20. poglavje Pete Mojzesove knjige. V vseh osvajalnih posegih se Bog bojuje skupaj z ljudstvom (prim. 5 Mz 20,1-4).²⁹ Bog naroča uničenje sovražnih vojakov (prim. 5 Mz 20, 13-14), zahteva uničenje vseh živih bitij z zakletvijo (prim. 5 Mz 20, 16-17); če se mesto mirno podredi, ni vojne, v nasprotnem primeru sledi vojna (prim. 20,10-12).³⁰

²⁵ Elemente svete vojne odkrivata G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951, 6-14, in J. Glinka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004, 171.

²⁶ G. v. Rad, ki sledi F. Schwallyu in mnogi drugi uporabljajo izraz »sveta vojna«, tisti pa, ki izhajajo iz predpostavke, da je pojem svete vojne arabskega porekla in je kot takšen prešel v islam (džihad), kjer ne izraža tega, ker pomeni v Bibliji, uporabljajo izraz »Jahvejeve vojne«. Prim. G. Barbaglio, n. d., 74-77; F. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901; G. v. Rad, n. d.

²⁷ Prim. M. C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale, 1980, 171.

²⁸ Prim. Sod 5; G. Barbaglio, n. d., 78.

²⁹ Tudi, če upoštevamo mnenje, da je opis v Jozuetovi knjigi nastal veliko pozneje, mor-da v drugačnih zgodovinskih in versko-kulturnih okoliščinah in ni odpis dogajanja, kakor se je objektivno dogajalo, je prav način interpretacije Boga v obstoječih zapisih spričevalo o tem, kako so določene skupine razumevale Boga.

³⁰ Enaka navodila daje v Koranu Bog po Mohamedu za podrejanje upornih ljudstev islamu (prim. sura 9,5-11).

Podlaga takšnih zahtev je »natančna sakralno-religiozna politična ideologija«, ki je izdelala tezo o »božjepravni pravici izraelskega naroda do kanaanske dežele«.³¹ Njena posledica je bila vzpostavitev »ozke povezave med kategorijo pravice in nasilja. Pravica se je lahko uveljavljala z nasiljem, ker za vsakim pojavom stoji božanstvo«.³² Takšna ideologija kaže naravnost škandalozno podobo Boga deuteronomističnih krogov, ki so odločilno vplivali na osrednji člen vere: Bog nam je dal v posest deželo, pridobljeno – pravijo – »s strahom in grozo« (5 Mz 11,25; prim. 7,1; 9,4; 9,5; 12,29) in naročil uničiti tiste, ki so od rojstva prebivali v deželi (prim. 5 Mz 19,1; Joz 10,4; 23,5). Takšen je Božji (Jahvejev) načrt od vekomaj, ki se je uresničil z njegovim vojskujočim posegom. »Nikjer drugje v hebrejski bibliji ni človeško nasilje tako povezano z enakim Božjim nasiljem: Bog je bojevnik sredi človeških vojščakov, še več, bojeviti Bog, ki usmerja bojevanja željno ljudstvo po svoji podobi«.³³ Nasilje Boga in človeka je doseglo svoj višek v pravilu o likvidaciji (herem), ki sicer v izraelskih vojnah ni bilo strogo izvajano, a je dobilo splošno veljavo v deuteronomističnih pripovedih o zavzetju dežele kot »zakon, ki ga je dal Bog«.³⁴

Takšna ideološko-teološka interpretacija nasilja in z njo Boga, ki je skrajna oblika odvrnitve od tradicionalne vere, je dobila kritično nasprotje v duhovniški tradiciji. Ta je v času po izgnanstvu zagovarjala bolj miroljubno življenje v skupnosti s središčem okrog jeruzalemskega templja ob spo-lnjevanju Mojzesove postave, brez nepotrebnih vojn s sosedi. Ta tradicija je skušala odločno odstraniti vsako človeško nasilje iz dežele, (ki je drugi element Jahvejevih vojn), obenem pa močno naglašala Božje čudežno poseganje v dogajanje za osvoboditev in odrešenje, a vendar »za ceno človeških življenj«.³⁵ S tem, ko je pravica do nasilja vzeta ljudem in pripisana izključno Bogu, je bil postavljen zelo visok cilj, ki mu je sledil določen del preroške tradicije v stari in tudi novi zavezi. Ali pa se je ta pogled napajal ob preroški tradiciji?

3.3 Bog nenasilen do zvestih in nasilen do krivičnih

Religiozno-teološka interpretacija ideologije o Bogu bojevniku, ki odklanja človeško nasilje, s tem še ni bila odpravljena, bila pa je osnova za nekatere nadaljnje bistvene popravke. Najprej se v času po izgnanstvu izoblikuje shema razumevanja lastne zgodovine. Ta sloni na predstavi, da Bog, ki je Izraelcem priskrbel domovino, ne podpira njihovih bojev in stopa na stran sovražnikov oziroma jih prepušča v posest sovražnikov, ker so mu nezvesti. Rešitev jim pripori le lastna vojska z orožjem. Božji odrešenjski

³¹ G. Barbaglio, n. d., 87

³² N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985, 82.

³³ G. Barbaglio, n. d., 87-88.

³⁴ G. Barbaglio, n. d., 88.

posegi v zgodovino, ki so bili naravnani na uresničitev načrtov z izvoljenim ljudstvom, so sedaj navzoči v mehanizmu povračila za zvestobo in kazni za nezvestobo.³⁶ Pri tem pa nastopi nov element, to je obžalovanje in odpuščanje, ki odvrne Božjo kazen in prestop na drugo stran. To spremembo zasledimo pri preroku Amosu, ki razume Boga v vlogi sodnika, ki ravna po shemi krivda – kazen. S sodbo kot načinom kaznovanja po meri krivde, hoče Bog odvrniti krivičnika od krivice in vzpostaviti pravični red, ki mu bo sam avtor. Kazen, čeprav se zdi zaslužena, ohranja značaj nasilja.

Drugi vidik dopolnitve je prispevala Jeremijeva tradicija, ki je dejavnost Boga bojavnika postavila v eshatološko razsežnost. Ob koncu časov bo Bog uničil vse vojskujoče, hudobne in predrzne narode. Tudi tu zavzema sodba osrednje mesto.³⁷

Podoba vojskovanja in Boga se pojavi spet v času Makabejcev, kjer pa gre bolj za verske vojne v obrambo svobode vesti kot pa za Jahvejeve vojne.³⁸

Ponovno rojstvo ideologije Jahvejevih vojn srečamo pri esenih v Qumranu, ki so pričakovali končni spopad, v katerem bodo uničeni otroci teme, to je pogani in vsi sprijeni Izraelci. To bo »Vojna sinov luči proti sinovom teme«, kakor se glasi naslov knjige te sekte. »Ni dvoma, da gre za pravo in posebno Jahvejevo vojno z eshatološkimi značilnostmi.«³⁹ Bog bo z mogočno roko v boju uničil nezveste. Tu je Bog predstavljen kot nasilni Bog, ki ravna po principu simetričnosti: dobre nagraduje z življenjem, slabe kaznuje z uničenjem.

Svet povsem brez nasilja in vojaških spopadov prikazuje Danijelova knjiga. Poklicane spodbuja k vztrajnemu zaupanju v Božje zmagovito delovanje, s katerim bo vzpostavil na zemlji večno kraljestvo »svetih Najvišjega« (prim. Dan 7).

Tudi Janezovo Razodetje, ki zaključuje krščanske svetopisemske spise, izključuje vsako vojaško in nasilno zgodovinsko dejavnost pravičnih. Od pravičnih se zahteva le duhovna stanovitnost in zvestoba Kristusu, ne meč in sodelovanje v sveti vojni. V vojni sta aktivna samo Bog in Jagnje. Zelo značilno pa je, da se ta vojna dogaja v nebesih: Mihael in angeli se bojujejo z zmajem (prim. Raz 12,7), ki je imel najprej dovoljenje, da se bojuje s svetimi, da bi jih premagal (prim. Raz 13,7), na koncu ga bosta premagala Jagnje (prim. Raz 17,4-8) in »Božja Beseda« (Raz 19,12).

³⁵ O prehodu čez Rdeče morje je rečeno: »Mojzes je iztegnil roko nad morje in morje se je ob jutranji zori vrnilo na svoje navadno mesto, medtem ko so Egipčani bežali proti njemu. Tako je Gospod pognal Egipčane v sredo morja. Vode so se vrstile in zagrnile vozove in konjenike in vso faraonovo vojsko, ki je prišla za njimi v morje. Niti eden izmed njih ni ostal« (2 Mz 27-28).

³⁶ Prim. G. Barbaglio, n. d., 96.

³⁷ Prim. G. Barbaglio, n. d., 98.

³⁸ Prim. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, II, 72.

³⁹ G. Barbaglio, n. d., 99.

3.4 Jezusova zavrnitev nasilnega vojskovanja

Popolno izključevanje in odklanjanje oboroženega nasilja srečamo šele pri Jezusu. Pred patroljo, ki je prišla z meči in koli, da bi ga aretira, izjavlja učencu, ki ga je hotel braniti z mečem: »Ali misliš, da ne morem prositi svojega Očeta in bi mi takoj dal na voljo več kot dvanajst legij angelov« (Mt 26,53). Jezus zavrača tako človeško kakor tudi Božje nasilno posredovanje. Njegova pot, ki jo je začrtala hebrejska Biblija, bo šla po poti nenasilja, zato dodaja: »Kako naj se potem izpolnijo Pisma, da se mora tako zgoditi?« (Mt 26,54). Matej in njegova skupnost sta okrog leta 80 iz svojega razumevanja vere in življenja po njej izključevali Boga bojavnika in vojskujočega Kristusa ter živeli v mirnem krščanskem občestvu, ki je odklanjalo uporabo orožja, da bi z njim branilo vero ali versko-politične interese. Enako sledi iz Blagrov v Matejevi redakciji, ki naglašajo vrednoto nenasilja: »Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi« (Mt 5,9); »Blagor krotkim, kajti deželo bodo podedovali« (Mt 5,5); »Vzemite nase moj jarem in učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen, in našli boste počitek svojim dušam« (Mt 11,29). »To pa se je zgodilo, da se je izpolnilo, kar je bilo rečeno po preroku, ki pravi: Povejte sionski hčeri: Glej, tvoj kralj prihaja k tebi, krotak, jezdi na oslici« (Mt 21,4-5).

Jezusovo nenasilno stališče temelji v veri v usmiljenega in odpuščajočega Boga Očeta, ki ne ravna po principu krivda - kazni, temveč iz prepričanja, da krivde (nasilja) ni mogoče odpraviti z nasiljem.

3.5 Vojna in nasilje v zgodovini krščanstva

Kršćanstvo je bilo vedno proti nasilju, načelno tudi proti vojni. Vendar se je v različnih zgodovinskih situacijah v posameznostih različno opredeljevalo do vojne vse do njenega dopuščanja. Vprašanje nasilja je ostalo vedno prisotno in ni nikoli onemelo. Ambrož in Avguštin sta se v 5. stoletju naslonila na Ciceronov nauk o »pravični vojni«, v okviru katerega je bilo mogoče dopuščati »uporabo državne moči proti sovražnikom Kristusa«. ⁴⁰ Vojna je bila dopuščena predvsem zaradi miru, ki naj bi ga prinesla. Z vidika tega cilja se je tudi med bojem zahtevalo upoštevanje splošnih pravnih pravil, da se nasilje uporabi le v toliki meri, da se odstrani krivica. Avguštin je naglašal, da je treba med bojem upoštevati še ljubezen do bližnjega in grešnikov in sovražnikov, da se sila ne predimenzionira. Težko je reči, ali je takšno zagovarjanje vojnega nasilja vpletalo tudi Boga. Zdi se, da naravnost ne. Posredno pa, kolikor so z Bogom utemeljevali pravičnost in zagotovilo pravice. Avguštinov pojem »pravične vojne« je ambivalenten. Temelji na

⁴⁰ Th. Hoppe, *Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums*, v: A. Th. Khoury, *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg 2003, 29.

tezi o zemeljski pravičnosti in izvrševanju Božje sodne in kaznovalne dejavnosti proti grešnikom. Na povračilno funkcijo sile so se sklicevali poznejši komentatorji, ki jim ni šlo toliko za omejevanje sile, temveč za razmejevanje med legitimnim in nelegitimnim nasiljem. Thomas Hoppe ugotavlja: »Vse več dejstev kaže na to, da se pojem upravičena uporaba sile ni nanašal samo na krivice, zajete v svetnopravna razmerja, temveč tudi na silo proti krivovercem, silo v križarskih vojnah in pozneje na inkvizicijo«. ⁴¹ Tudi Tomažev v *Summa theologiae* zaostren pojem »pravična stvar« (*iusta causa*) so različno opredeljevali. Nazadnje tako, kakor ugotavlja Josef Höffner, poznejši kardinal, da »pravična stvar« ni zadevala le krivice proti človeku, »temveč vsak greh in krivdo pred Bogom«. Krivica proti Bogu je lahko »prvič prestopanje naravnega zakona, drugič nevera poganov kot taka in tretjič onemogočanje pridiganja poslanca ... S tem je bil teoretično označen odnos do poganških ljudstev kot trajno vojno stanje«. ⁴² V tej doktrini se nasilje na videz ne pripisuje Bogu, temveč se človeško nasilje prikazuje kot »Božja sodba nad krivico«. ⁴³ Prav s tem pa dobiva religiozna utemeljitev, za katero se skriva stereotipna podoba kaznovalnega Boga, ki je nasilen, svojo potrditev. Španski sholastiki, posebno de Vitore in Suarez, so pozneje v svojih delih dokazali, da verske razlike ne morejo biti legitimacija nasilja in vojn. Na tem izhodišču so avtorji pozne sholastike oblikovali doktrino o »pravični vojni«, po kateri so pogoji za upravičenost posega po sili določljivi le in izključno na naravnopravni osnovi, to je z argumenti, ki jih človek lahko potrdi oziroma sprejme z naravno pametjo. Suarez je ta naravnopravni princip opredelil kot *vim vi repellere licet* ⁴⁴ – silo je dovoljeno pregnati s silo.

Čeprav v nadaljnji zgodovini krščanstva vprašanje utemeljevanja vojaške sile z verskimi elementi s tem še ni bilo preseženo, pa je vodilo k vse bolj jasnemu spoznanju, da je tako imenovana »pravična vojna« zelo vprašljiva, da je vsaka vojna proti Božji volji in da tudi obrambna vojna vse bolj izgublja svojo legitimnost. Spore in konflikte je treba reševati brez sile, z nenasilnimi sredstvi, predvsem z dogovarjanjem (prim. KKC 2307). Tudi sedanjí uradni cerkveni nauk ob odločnem nasprotovanju vojni zagovarja tradicionalno stališče, da ima država pravico in dolžnost, da tudi s silo brani svoje državljane (prim. KKC 2310). To stališče utemeljuje z realnostjo sveta, v katerem obstaja »vojna nevarnost« (CS 79). Pri tem se ne sklicuje na Boga, kar daje sklepati, da Bogu ne pripisuje nasilnih potez. Nasprotno, množično uničevanje ljudi je »zločin proti Bogu in proti človeštvu« (KKC 2313). V spopadih pa je treba upoštevati »npravno postavo« (KKC 2311).

⁴¹ Prim. Th. Hoppe, *n. d.*, 30-31.

⁴² J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1972, 69.

⁴³ Prim. J. Höffner, *n. d.*, 65.

⁴⁴ Prim. Th. Hoppe, *n. d.*, 32.

Zdi se, da zadeva vojaške sile ni več zadeva Boga, ampak človeškega razuma, zato tudi interpretacija Boga ostaja drugačna in ne sledi človeškemu delovanju in snovanju. Bolj je v ospredju Bog, ki naj ga človek posnema v njegovi »miroljubnosti«.

3.6 Koran in Alahovo vojno nasilje

V Koranu pripada Alahu moč nad življenjem nevernikov, ki tukaj zamenjajo teritorialne in nacionalne sovražnike. Njemu pripada vsa moč (prim. Sur 4,139), zato samo njemu pripada oblast nad življenjem. Toda boj ostaja temeljna drža vernega muslimana in notranja zakonitost islama. Pojem boja, »džihad« v islamu sicer pozna najrazličnejše interpretacije kot so »prizadevanje«, »prizadevanje za Božjo stvar«, »napor na Božji poti«, »bojevati se«. Prizadevanje in bojevanje naj bi nujno ne vključevala uporabe sile, čeprav je tudi ne izključujeta.⁴⁵ Zato bojevniki za božje pravice, za pravo vero, kadar je ta ogrožena, morajo ubijati (prim. Sur 2,190-194). Ko vojskujoči bojevniki za islam ubijajo, Alah ubija (prim. Sur 8,17). Bojevniki so samo orodje v Alahovih rokah (Sur 9,1). Bog namreč pomaga v vojnih pohodih in se bojuje z vojniki (prim. Sur 47,13; 9,14-15). Na tej osnovi so islamski kalifi zgradili ideologijo o nujnem širjenju islamske vere s pomočjo vojnega nasilja.⁴⁶

Poleg zahtev po bojevanju pa je v Koranu enako močno poudarjena prepoved nasilja in vojskovanja. Bog noče ubijanja (prim. sura 9,1-5), a le med verniki, se pravi med muslimani. Po Koranu je tako osnovno vprašanje vprašanje vere in absolutne pokorščine Bogu, prav tako pa je vprašanje vere neizbežno vprašanje primernega boja, ki ga zahteva in vodi Bog sam (Sur 5,11). Bog po Koranu sicer terja najprej mirno sprejetje vere, islama (prim. 8,61; 4,90), če to ne gre, se drugače verujoči morajo mirno podrediti islamski versko-družbeni ureditvi (prim. Sur 9,5-6), kar je zunanje znamenje sprejema vere. Če tudi to ne uspe, terja totalno vojno do uničenja nevernikov (prim. Sur 9,36; 66,9). Če se neverniki predajo, se vojna neha (prim. Sur 48,16; 9,5.11).

Tu ne gre za vprašanje pravičnosti ali krivičnosti, temveč za pravo vero ali nevero in iz te izviraajoč odnos prijatelj-sovražnik. Ker Bogu pripada vsa oblast, moč in čast, je on silni in nasilni, ki lahko nasilje uresničuje po njemu predanih ljudeh in to tudi v obliki ubijanja v boju in strašnega kaznovanja, če sprejem vere in podreitev ne uspe po mirni piti.

3.7 Povzetek

Vse kaže, da se starozavezno pojmovanje o Jahvejevih vojnah in pojem vojne v Koranu v svojem bistvu ne razlikujeta, čeprav imata različno izho-

⁴⁵ Prim. M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran. O Koranu, Bogu v islamu*, Ljubljana 2003, 31.

⁴⁶ Prim. M. Kerševan, N. Svetlič, *n. d.*, 31.

dišče in cilje. V obeh primerih je Bog vključen v sakralno religiozno ideologijo nasilja in interpretiran kot izvajalec nasilja, zagovornik in naročnik nasilnega delovanja, s to razliko, da je v Svetem pismu vse nasilje usmerjeno na reševanje in odreševanje izvoljenega ljudstva ter Bog in vera vanj ni cilj uporabe vojnega nasilja, medtem ko sta v islamu vera in Bog cilj, kar pa je le krinka za ideologijo oblasti in podrejanje vsega muslimanskemu kulturnemu in družbeno-državnemu sistemu. Če je ideologizacija nasilja v devteronomistični tradiciji pripeljala razvoj do skrajnosti s tem, da je človeško nasilje utemeljevala s podobo nasilnega Boga in njegovo zgodovinsko realizacijo po ljudeh enačila z Božjim hotenjem, je odločno zavračanje človeškega nasilja v preroški in duhovniški tradiciji pripravilo teren za možnost korekcije družbenih odnosov v človeštvu. Še vedno pa je v praksi ostalo vprašljivo povezovanje vojnega nasilja z Bogom. Zdi se, da tudi Koran ni stopil čez to mejo. V sebi združuje tako Božje kot človeško nasilje ob – kar je paradoks – vedno znova izraženi želji po miru in življenju v družbi brez nasilja. Zato vprašanje nasilja v Koranu ni rešljivo na teoretični ravni, temveč le na praktični.

Jezusovo načelno odklanjanje človeškega nasilja ter učenje o nenasilnem poseganju Boga v zgodovino je bilo podlaga za odklanjanje militarizma prvih krščanskih občeštev. Četudi cerkveno učiteljstvo ni nikoli zagovarjalo vojaške dejavnosti Boga, je z dopuščanjem »pravičnih vojn« posredno vpletalo Boga v odobravanje takšnega nasilja.

V nadaljevanju nas zanima podoba Boga, ki ga razodeva Jezusova nasilna smrt.

4. Interpretacija Jezusove nasilne smrti in nasilni ali nenasilni Bog

Jezusova smrt je bila od vsega začetka predmet različnih interpretacij in razlag. Razlikovale so se glede na to, kdo jo je interpretiral in s kakšnim namenom in iz kakšnega zornega kota ter s pomočjo kakšnih kategorij je bilo to storjeno. V bistvu lahko razlikujemo tri različne razlage: sakralizacija in ritualizacija žrtve, žrtev kot izraz svobodne in zastonske ljubezni, smrt in trpljenje kot radikalna kritika vsake oblike nasilja in nasilnih struktur. Vsaka od teh interpretacij razkriva specifično podobo Boga. Izhajam iz predpostavke, da sakralizacijska interpretacija razkriva nasilnega Boga, ostale pa ne.

4.1 Jezus kot žrtev v arhaični religiozni shemi (sakralizacija žrtve)

Mnogi teksti nove zaveze prikazujejo Jezusovo nasilno smrt na križu v luči religiozno obrednih (kultnih) žrtev, kakor jih srečamo v vseh starih verstvih in so bile udomačene tudi v judovskem, grškem in rimskem verskem izročilu. Vsem tem je poleg drugega skupno staro mitično pojmovanje,

da obredne daritve, v prvi vrsti žrtvovanje (ubijanje) na oltarju (žrtveniku), prinaša pomiritev med božanstvom in človekom, spravo z zadostitvijo, odvrnitev nesreč, očiščenje, posvečenje ipd.

4.2 Starozavezno obredno nasilje nad živalmi

Kakor je pokazal Jorge Pixley,⁴⁷ je predvsem starozavezno obredno žrtvovanje (klanje, prelitje krvi, zažiganje, uživanje živali) imelo odločilen vpliv na opisovanje in interpretacijo Jezusove smrti. V času pred levitsko (duhovniško) ureditvijo, »racionalizacijo« obrednega žrtvovanja, so med Izraelci obstajale nekatere oblike krvavih daritev, ki jih, kakor trdijo biblični teksti, hoče Bog. *Odrešitvena* ali *skupinska daritev* predstavlja najpogostejšo obliko obrednega klanja živali, pri katerem je sodelovala vsa skupnost in jedla meso, ne pa krvi, ki je morala izteči v zemljo. Poznali so »zavezno daritev«, to je žrtvovanje živali ob sklepanju zaveze z Bogom (prim. 1 Mz 31,43-54; 15,9-10; Jer 34,9-22); »pashalno daritev«, ki je klanje jagnjeta v družinah pred izhodom iz Egipta (2 Mz12,1-14) in se je ohranjala skozi vso poznejšo zgodovino. Pri »žgalni daritvi« so zažgali celo žival (holokavst) kot dar Bogu v hvalo in zahvalo; »človeške daritve«, ki so jih v prvih sto petdeset letih kraljestva prakticirali v dolini Tofet pri Jeruzalemu, kjer so darovali otroke po vzoru drugih narodov (prim. 2 Kr 16,3; 21,6; Jer 19,4-5).

Zdi se, da v času starega Izraela niso poznali bogoslužja brez ubijanja živali. Enako je bilo pri vseh drugih narodih. Pri tem kri ni imela kakšne posebne obredne vloge. Vse kaže, da je bil pri Izraelcih, kar zadeva kri, glavna skrb v tem, da je kri kot nosilka življenja pravilno iztekla. Človeku namreč ni dana pravica razpolagati z življenjem. To pripada izključno Bogu. Da bi pa uvedli v stare obredne navade red, so duhovniki po eksilu predpisovali obred pri daritvah.⁴⁸

Jorge Pixley sistematizira štiri kategorije klavnih daritev po levitskem kodeksu: *zebah šelamim* - običajna daritev, namenjena uživanju mesa ob prazniku; *olah* - žgalna daritev, v celoti namenjena sežigu v prijetno vonjavo družinskemu Bogu oziroma Bogu občestva; *chattat* - spravna daritev, namenjena odpravljanju obredne nečistosti in vračanju nečistih oseb v skupnost. Daritev *ašam* - za odpravljanje krivde (skupaj še z drugimi pogoji), dosego sprave in miru v skupnosti, zato je imenovana tudi »spravna daritev« (prim. 3 Mz 5, 14-26).⁴⁹

Temeljno vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je seveda tole: »Ali biblični Bog za svojo pomiritev zahteva sistematično smrt svojih ustvarjenih bitij?

⁴⁷ J. Pixley, *Fordert der wahre Gott blutige Opfer?*, v: H. Assmann (izd.), *Götzenbilder und Opfer. Rene Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Münster 1996, 131-159.

⁴⁸ Prim. J. Pixley, *Fordert der wahre Gott blutige Opfer?*, 140.

To je problem, ki ga zastavlja darovanje živali in ga pozneje smrt Sina še zaostri.⁵⁰ Če bi bil odgovor pozitiven, bi to pomenilo, da je Bog nasilen in da sodi nasilje k bistvu Boga. Vendar Pixley z mnogimi drugimi po temeljiti analizi in razmisleku ugotavlja, da Bog ne terja krvavih daritev in da je ubijanje živali le sredstvo za prinašanje daritev, ki jih hoče človek. Ubijanje živali pa je »koncesija nasilni človekovi naravi«,⁵¹ kakor beremo v 1 Mz 6,12, ki naj služi preseganju nasilja med ljudmi. Duhovniška (levitska) sistematizacija daritev pa naj bi zagotavljala nadzor nad obrednim nasiljem.⁵²

Stara zaveza ni našla izhoda iz nasilja nad živimi bitji, tudi se ni nikoli popolnoma dvignila nad nasilniško družbeno ideologijo, ki je zaznamovala tudi religiozno področje. S tem pa se tudi ni rešila daritvene ideologije, ki neizbežno vključuje v nasilje tudi Boga.

4.3 Novozavezna obredna in neobredna interpretacija Jezusa

Nekateri novozavezni teksti predstavljajo Jezusa ob naslonitvi na temeljske daritve kot »darovano jagnje«, ki je bilo umorjeno in je zato Bogu prijetna daritev (1 Kor 5,7; I Pt 1,18-19; Raz 5,6.12). Janez in Pismo Hebrejcem pa tudi drugi spisi govorijo o Kristusu kot o »velikonočnem jagnjetu«, ki je bilo darovano »za mnoge« (Mk 10,45; 14,24) in njegova kri »nas očisti vsakega greha« (1 Jn 1,7). To izražanje se opira na judovsko zgodovinsko in versko preteklost: na klanje jagnjeta ob izhodu iz Egipta, zaznamovanje podbojev, klanje živali pod Sinajem in kropljenje ljudi s krvjo ter vsakoletno ponavljanje teh dejanj v času pashe. Učinki njegove prelite krvi so: očiščenje, posvečenje (prim. Heb 9, 13-14) in sprava (prim. Heb 9,12). V krščanskih spisih so izrazito poudarjene klasične obredne (kultne) kategorije: daritev/darovanje, posvečena /spravna žrtev, žrtev/sredstvo sprave.⁵³

4.4 Obredno žrtvovanje sakralizirano nasilje

Ob pojavu žrtvovanja živih bitij z usmrčitvijo se zastavlja vprašanje o izvoru tega početja v zgodovini verstev. Bilo bi zanimivo iskati povezavo med simboličnim pomenom žrtvovanja živali bogovom ter ubijanjem ljudi. To sicer ni naravnost tema naše razprave, a kakor je pokazal R. Girard,

⁴⁹ Ta daritev, ki sicer ni bistveno drugačna od drugih, je pri duhovnikih dobila novo razlago, ki je v tem, da bi naj z njo grešnik ob priznanju in povračilu škode dosegal pri Bogu odpuščanje krivde in vzpostavil stari red. Utemeljeno pa smemo predpostavljati, da za nekatera dejanja kot npr. umor, duhovniški red ni našel druge rešitve kot iztrebljenje grešnika, ker obstajajo neodpušljive krivde. Prim. J. Pixley, *n. d.*, 145.

⁵⁰ J. Pixley, *n. d.*, 142.

⁵¹ Prim. J. Pixley, *n. d.*, 146-147.

⁵² Prim. J. Pixley, *n. d.*, 158.

⁵³ Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 235.

obstajajo tudi v sodobnem svetu tako v posameznikih kakor v skupinah mehanizmi, ki vodijo v sakralizacijo žrtve.⁵⁴ Ta mehanizem, ki ga podajajo religiozni miti in je zasidran v praksi, je v tem, da se nasilje nad žrtvijo (ponavadi nedolžno) v očeh nasilnikov (ubijalcev), predstavlja kot potrebno in nujno za vzpostavitev določenega osebnega ali družbenega ravnovesja oziroma kot nekaj dobrega za razrešitev družbene (morda tudi osebne) krize.⁵⁵ Z nasiljem odstranjena (darovana) žrtev, dobiva priznanje »dobrostiti« in nesmrtnosti ter trajne zaslužnosti. Zato postane žrtev predmet poveljevanja in čaščenja (transcendence)⁵⁶ ali pa popolnega zamolčanja in brisanja vsake sledi in spomina nanjo. Ko žrtev dobi lastnosti božanskega, nesmrtnega, se zgodi njena sakralizacija.⁵⁷ Po tej poti sakralizacije žrtve bi naj prve krščanske skupnosti, prvi privrženci Jezusovega gibanja prešli od mrtvega k vstalemu (transcendentnemu). Ne da bi vedeli, so sledili pot preganjalcev, čeprav v obratni smeri: z razglasitvijo njegove nasilne smrti za vir odrešenja naših duš in z razumevanjem njegove prelite krvi kot studenca očiščevanja in zadostitve za človeške grehe so v obredih sakralizirali nasilje. Sprava in pomiritev med človeštvom in božanstvom, predstavljena v shemi posvečene žrtve in žrtvovanja na oltarju, je dejansko prikazana na ravni primitivnih (naravnih) verstev antične dobe.⁵⁸

Z vidika obredne terminologije (govorice) bi interpretacija Jezusove smrti ne imela posebne teže za naše vprašanje o nasilnem Bogu, če bi takšnega izražanja ne spremljala izrecna pojasnila, ki to daritev povezujejo z Bogom. Bodisi tako, da je Bog to hotel ali da mu je bilo všeč, kar se je zgodilo. Močno je takšna sakralno žrtveniška koncepcija zastopana pozneje v srednjeveški teologiji »vredne zadostitve« (*digna satisfactio*) in še danes marsikje prisotna v tradicionalni krščanski religioznosti. V ozadju te teologije

⁵⁴ Prim. R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 16.

⁵⁵ Prim. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, 126; isti, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, Freiburg 1983. R. Girard govori v tej zvezi o »mimetični krizi«, ki se razreši z žrtvovanjem žrtve (grešnega kozla), ob kateri se povežejo in naposled pomirijo sperti akterji; prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 79.

⁵⁶ Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 132. 377.

⁵⁷ Prim. W. Palaver, *Rene Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2003, 203; R. Schwager, J. Niewiadomski (izd.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!*, Münster 2003, 25-31.

⁵⁸ Žrtveniške obredne daritve (krvave ali nekrvave) skrivajo v sebi na simbolni in mitični ravni princip grešnega kozla, to je nedolžne žrtve, v kateri rivalski družbeni akterji – ne da bi se zavedali – z nasiljem razrešijo mimetično krizo. Sakralizirana žrtev in v njej nasilje postane nekaj »nedotakljivega«, »prepovedanega« in zato preprečuje nasilje. S ponavljanjem obrednega žrtvovanja skrbijo, da ne bi družba (ali posameznik) ponovno zdrknila v enako krizo. A, ker na zakrinkan način ohranjajo mehanizem nasilja, se v razmerah novih kriz in kaosa družbeno nasilje vedno znova rojeva. Prim. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 76; isti, *La violence et le sacré*, Paris 1987, 77.126. Prim. G. Barbglio, n. d., 233.

je pojem neskončno razžaljenega Boga, ki naj bi ga potolažila samo neskončno popolna žrtev in tako zadostila za žalitve.

Obredno žrtvovanje kot oblika nasilja nad nedolžno žrtvijo, ki bi ga Bog pričakoval, terjal ali samo v njem užival, kaže neizogibno na sadistične poteze Boga, na Boga, ki odobrava nasilje. Bog, ki bi za vzpostavljanje življenja in življenjskega (milostnega) odnosa s človeštvom terjal kultno ubijanje, je nasilen in maščevalen. Pri ubijanju živali to sicer ni nujno.⁵⁹ A kolikor ta koncepcija ustvarja v ljudeh mehanizme žrtvovanja drugega ali sebe (sadistično mazohistične mehanizme) in pogojuje v njih takšno duhovnost, postanejo sami nasilni.⁶⁰ Tretja, najbolj zaskrbljujoča posledica sakralne interpretacije pa je ta, da zabriše negativnost in nečlovečnost nasilja in nasilnežev s tem, da jih opraviči. »Nasilni postanejo molče sredstvo previdnosti za doseg zadostilne, boguvšečne daritve«. ⁶¹ Tudi Jezus kot žrtev človeškega nasilja izgubi svojo težo in postane le sredstvo za doseg višjih ciljev. V teh interpretacijah se skriva poizkus človeka, da bi opravičil lastno nasilje oziroma da bi zastrl v sebi destruktivno težnjo in to jemal kot nekaj pozitivnega, kot sredstvo za druge plemenite cilje. Očiten dokaz za takšno opravičevanje žrtev v zgodovini je veliki duhovnik Kajfa s svojo izjavo: »Bolje je, da en človek umre za ljudstvo« (Jn 18,14). Kot »višji« cilj se tu postavi ljudstvo in navidezni mir med Judi in Rimljani ter ohranitev pridobljenih položajev pripadnikom vladajočih struktur. Jezus, ki z vsem tem nima nič, postane grešni kozel, in vsi si »pomirijo« svojo vest, kakor da delajo prav. Nasilna smrt, žrtvovanje enega nedolžnega, je po tej sprevrženi logiki opravičena, dovoljena.

Ali je možno, da bi obredno nasilje imelo tudi pozitivne učinke, ko postane na simbolni ravni za udeležence - ki sicer sami fizično ne ubijajo, moralno pa to odobravajo - način izživljanja impulzov nasilja? Če sledimo raziskavi T. Todorova, ki razlikuje med religioznim ubijanjem in ateističnim ubijanjem, ter prvega imenuje žrtvovanje in drugega masaker in grozovitost drugega razume kot posledico izrinjanja prvega iz modernega sveta,⁶² potem je mogoče reči, da religiozna simbolnost vpliva pozitivno na zmanjšanje nasilja v družbi. Temu v prid govori tudi ugotovitev Baudlera, ki trdi,

⁵⁹ Žrtvovanje, klanje živali za daritve ni bilo v ospredju izraelske religiozne prakse. V ospredju je element čaščenja in gostoljubja, skupnega hranjenja s pripravljenim mesom, ki pa pač terja, ubijanje živali. Poudarek ni na ubijanju, ugotavlja A. Schenker, *La douceur et le sacré. Les sacrifices de la Bible comme expression de la douceur divine*, v: A. Nayak, *Religions et violences. Sources et interactions*, Fribourg 2000, 223-224.

⁶⁰ O tem priča eskalacija nasilja v krščanstvu nad drugačnimi v času po prevladi Anzelmovega teološkega satisfakcijskega modela. V moderni dobi pa ubijanje islamskih skrajnežev, z obglavljenji, kar je neposredna imitacija obrednega klanja.

⁶¹ G. Barbaglio, n. d., 244.

⁶² Prim. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, 175.

da so prav religije s svojimi simbolnimi sistemi bile v službi premagovanja nasilja v ljudeh.⁶³ Ta teza velja, le kolikor gre za zmanjševanje nasilja, nikakor pa ne za njegovo odpravo, saj zgodovina potrjuje obstoj religiozno motiviranega nasilja v vseh časih. Enako velja za pojmovanje Boga. Kolikor gre za obredje, ki ima žrtveniški značaj in se to povezuje z Bogom, mu neposredno ali posredno pripisuje nasilniške poteze.

4.5 Jezusova svobodna daritev iz ljubezni izraz notranjega nenasilja

Hermenevtični okvir obredne, nadomestne, zadostilne daritve, žrtvovanja, s katerim so prvi kristjani ubesedili svoje razumevanje Jezusove nasilne smrti, ima še drugačno in po splošnem prepričanju prevladujočo razlago, ki izpostavlja specifičnost krščanstva. Gre za vprašanje, kakšna je bila Jezusova osebna drža, naravnost, v procesu njegove smrti. Da dogodek obsodbe in usmrčitve ni imel obrednega značaja, je jasno. Da se on sam ni imel za sakralno žrtev, da ni imel nobene želje igrati vloge grešnega kozla, je nekoliko manj jasno, vendar razvidno iz njegove temeljne življenjske drže: biti popolnoma, dosledno do konca zvest sam sebi, svojemu življenjskemu poslanstvu, ki ga je spoznal in se zanj odločil na začetku javnega delovanja. Z drugimi besedami, križanje, ki ga je Jezus doživel, je bilo posledica njegove popolne ljubezni in predanosti Bogu in ljudem, ki ga ni hotel ne on ne Bog. »Bog ni zahteval nasilne smrti svojega Sina«,⁶⁴ da bi se izkazal ponižnega in vdanega. Smrt je bila posledica zvestobe lastnemu poslanstvu z vsemi tveganji, vključno z darovanjem življenja.⁶⁵

V bistvu gre za vprašanje, ali so križanega vodili subjektivni mazohistični (morda narcisistični) mehanizmi ali ljubezen do ljudi. Ali drugače, so Jezusovo posvetitev ljudem usmerjale težnje po darovanju samega sebe vse do možne smrti ali pa je to pot, ki jo je hotel Bog in jo je on kot Sin sprejemal z namenom, da vzpostavi pomiritev med Bogom (božanstvom) in človeštvom? Ga je vodila darovanska ljubezen ali »žrtvovanski mehanizem«?⁶⁶ Ker so interpretacije v smislu zadostitve sakralnega tipa in sodijo med formulacije arhaične vere, ki odsevajo grško-rimske in judovske zadostitvene koncepcije, jih je treba pripisati zastareli mitični mentaliteti.⁶⁷

⁶³ G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, 12.

⁶⁴ B. Ferraro, *Theologisch-pastorale Fragen: Warum eine Christologie ohne Opferideologie?*, v: H. Assmann, n. d., 257.

⁶⁵ Prim. G. Barbaglio, n. d., 236-237.

⁶⁶ »Jasno mora postati, da sta darovanje samega sebe in samožrtvovanje dve različni stvari«. Darovanje sebe izvira iz ljubezni, samožrtvovanje pa ima elemente nasilja, ki se ustvarjajo v posamezniku, ki živi v nasilni družbi in religiji, ki jo določa nasilniška podoba Boga. Prim. S. A. G. Soares, *Umgang mit der Bibel im Afroindioleatinischen Amerika und die Anregungen René Girards*, v: H. Assmann, n. d., 218; R. Josgrilberg, *Opfermechanismus und der Tod Jesu*, v: H. Assmann, n. d., 161-168.

Uporaba kultnih kategorij je okvir, metafora, jezikovna oblika, s katero skušajo avtorji posredovati svoje osrednje sporočilo o Jezusovi smrti kot doslednem (radikalnem) izrazu njegove in Božje ljubezni do ljudi. Poglejmo na kratko Pavlovo in Janezovo teologijo in pismo Hebrejcem iz tega zornega kota.

4.6 Daritvena, ne-žrtveniška interpretacija Jezusove smrti

Pavel in Janez predstavljata Jezusovo nasilno smrt v personalistični luči, kot dejanje največje ljubezni in podaritve samega sebe. Ta ljubezen odrešuje tako, da pritegne človeka v svoj darovanski dinamizem. Kdor se ji zaupa, stopa z njo v občestvo in se reši vsakega nasilja.⁶⁸ Božja darujoča, zastonska in brezmejna ljubezen se je zgodovinsko uresničila v Jezusu Kristusu in se po delovanju Sv. Duha izliva v naša srca. Skrajna (radikalna) situacija te darujoče ljubezni je smrt na križu. Tu se Božja in Jezusova ljubezen zedinita v solidarnosti z grešnimi (nasilnimi) ljudmi. Tako smo v Jezusovi predanosti v ljubezni, ki se je razodevala v smrti, odrešeni in združeni (spravljeni) z Bogom za deležnost pri njegovem življenju (prim. Rim 5,5-10). Jezusova nasilna smrt daje opravičenje in spravo, a ne zaradi trpljenja in kakšne skrivnostne moči prelite krvi, temveč zaradi dejanje največje ljubezni (prim. Jn 15,13).⁶⁹

Povezavo med Jezusovo in Božjo ljubeznijo razloži Pavel v Rim 8, 31-32 tako, da v Jezusovem celotnem pojavu, od učlovečenja do poveličanja, vidi dar Božje ljubezni same in vse, kar ta ljubezen podarja.⁷⁰ Božja ljubezen do nas torej nima lastnosti sadizma do Jezusa in noče njegove nasilne smrti, temveč življenje v ljubezni brez meja, tudi za ceno življenja. V Jezusovi inkarnaciji in strašni smrti na križu se afirmira Božja ljubezen tako, da se radikalno solidarizira z ljudmi, ko se »izniči« v svoji božanskosti (prim. Fil 2,7-8).

Tudi Pismo Hebrejcem razume Jezusovo daritev na križu v kategoriji inkarnacije. Čeprav jo podaja v metafori tempeljskih daritev, je ne pojmuje kot kultno, temveč kot eksistencialno dogajanje, kot darovanje samega sebe, lastnega življenja v solidarnosti z ljudmi (prim. Heb 2,11-17). To prinaša posvečenje, mir, življenje. S tem desakralizira in demitizira tempeljsko (in vsako) obredno in žrtveniško logiko.

S svojo darovansko ljubeznijo Jezus po tej teologiji ni osamljen primer, ki naj ga ljudje posnemajo, temveč je začetnik novega rodu, novega človeštva,

⁶⁷ Prim. M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, 266-268.

⁶⁸ Prim. G. Barbaglio, n. d., 239.

⁶⁹ Prim. G. Barbaglio, n. d., 240.

⁷⁰ »Kaj bomo torej rekli k vsemu temu? Če je Bog za nas, kdo je zoper nas? On ni prižanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8, 31-32).

ki mu pripada po »deležnosti« (participaciji), kar se dogaja po veri in zakramentih. Ljudje so tako vključeni v dinamiko Božje ljubezni.⁷¹

Tudi za Janeza je Jezusova smrt na križu izraz največje ljubezni, ki naj jo učenci posnemajo, ker ni večje ljubezni kot je dati življenje za drugega (prim. Jn 15,12-13; 1 Jn 3,16). V Jezusovi ljubezni in v njem samem je Bog Oče podaril človeštvu (svetu) svojo ljubezen (prim. Jn 3,16; 1 Jn 4,9).

V Jezusovem primeru ne gre za kultno vsebino ljubezni v smislu žrtve in žrtvovanja, ki bi vodila v okrnjenje ali uničenje življenja, ampak ravno nasprotno, gre za dvig, potrditev, obogatitev življenja, za polnost ali obilje življenja (prim. Jn 10,10). To resnico podkrepi R. Girard s primero iz zgodbe o Salamonovi razsodbi v sporu med dvema ženama (prostitutkama), ki se potegujeta za otroka (prim. 1 Kr 3,16-28). Resnična mati se po razsodbi, da naj otroka razpolovijo in dajo vsaki polovico, odreče otroku in ga prepusti lažni materi, čeprav bi to lahko pomenilo njeno smrt. V ljubezni te matere ne gre za žrtvovanje, ne za mazohizem, za »instinkt po ubijanju«, temveč v odločitvi med ubiti ali biti ubit tvega lastno smrt, da bi otrok živel.⁷² Tako Jezusova ljubezen ni žrtvovanje v smislu omejevanja, morjenja oziroma ubijanja, temveč v smislu omogočanja življenja v polnosti, kvaliteti. Jezusova osebna odločitev za služenje Bogu in ljudem do konca (smrti) pomeni izključitev težnje po nasilju nad samim sabo, obenem pa Božja zahteva in sprejetje takšne radikalne ljubezni ne vključuje nasilja, temveč ga odpravlja. Bistveno jedro krščanske daritve je »ne-žrtveniško«.⁷³ Toda, kako je bil Bog vključen v Jezusovo smrt?

4.7 Jezusova nasilna smrt je obsodba vsakega nasilja in razodetje Boga, ki je nenasilen

Jezusova nasilna smrt je izključno delo ljudi, ki so pravičnega in nedolžnega, neoboroženega in nenasilnega preroka iz Nazareta, ki ni imel druge obrambe kot zavest, da ima prav, odstranili s sveta, v katerem vlada nasilje, krivica in zavračanje drugačnega.⁷⁴ Ob tem ni mogoče prezreti dejstva, da novozavezni pisatelji povezujejo Jezusovo nasilno smrt tudi z Bogom. Po eni strani interpretirajo Jezusovo smrt kot dejanje osebne svobodne odločitve, porojene iz ljubezni do ljudi in do Boga, »za nas«, »za druge«, »za mnoge«, torej v smislu odrešenja in ne obredne sprave oziroma pomiritve neba in zemlje, človeštva in božanstva; po drugi strani pa isti teksti govori-

⁷¹ Prim. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese: Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986, 591-593.

⁷² Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 246-256; isti, *Des choses cachees depuis la fondation du monde*, Paris 1986, 295-305.

⁷³ R. Girard, *A Theater of Envy: William Shakespeare*. New York 1991, 339.

⁷⁴ Prim. G. Barbaglio, n. d., 251.

jo o tem, da je Jezus izpolnjeval Božjo voljo (prim. Jn 4,34; Heb10,7), da je daritev bila Bogu všeč. Kako je bil torej Bog vključen v samo nasilno smrt? Je Bog nasilen ali nenasilen?

Če je Bog hotel to smrt in nasilje, potem je sam nasilen in so človeški izvajalci le instrument Boga. Če se vse prišteva izključno nasilju ljudi in Jezusovemu svobodnemu sprejetju nasilja z nenasilnim odgovorom, je Bog sicer opravičen. Toda, če Bog ni neposredno odgovoren za Jezusovo smrt in Jezusa ni poslal zaradi nasilnega trpljenja, ostaja kljub temu težko vprašanje, zakaj ni naredil nič v prid nedolžnemu in ni preprečil nasilja nad njim. Zakaj je nedejavno spremljal početje zlobnih? Če bi ga lahko preprečil, pa ni hotel, pomeni, da soglaša s krivico in nasiljem, torej je kriv in ni dober. Če nasilje podpira, pomeni, da je sam nasilen. Če nasilja ni mogel preprečiti, potem ni – kakor se mu splošno pripisuje – vseomogočen.

Odgovor na ta vprašanja daje prva krščanska skupnost na temelju osrednjega sporočila, ki se glasi: Bog se je za tega nedolžnega Jezusa, ki so ga ljudje usmrtili s križanjem, zavzel tako, da ga je obudil od mrtvih (Apd 2,32; 4,10) in ga opravičil. Bog ni posegel v zgodovinsko dogajanje, ker ni mogel. Ni mogel, ker ni nasilen. Učinkovit poseg na fizično zgodovinski ravni bi bil relativno uspešen le s silo, z nasiljem. Tega pa pri Bogu ni. Bog je tako glede nasilnega delovanja popolnoma nemočen in neučinkovit. V zgodovini Bog ni vseomogočen, ker je nenasilen, neoborožen, slaboten. »Zmagovita vseomogočnost in nasilje z ene strani ter slabotnost in nenasilje z druge strani gredo skupaj! Jezusov Bog je slaboten in nenasilen, natančneje: je slaboten, ker je nenasilen, nasilnim ne odgovarja z enako dejavnostjo. Njegovo ravnanje je samo in vedno le ustvarjalno, nikdar uničevalno, tudi takrat ne, ko se uničenje sovražnika ali zlom človeških ovir ponuja kot učinkovito ali celo nujno sredstvo za doseg pravičnice.«⁷⁵ Zahtevati od Boga učinkovit poseg proti človeškemu in naravnemu nasilju, bi pomenilo, zahtevati od njega nasilje. Bog torej ni posegel, a ne zato, ker ne bi hotel, temveč ker ni mogel, ni mogel, ker ni nasilen. In vendar slabotni, ne-močni Bog, kakor ga označja in razodeva Jezus, ni pasivni Bog, ni apatični Bog, temveč se solidariзира s svetom in gre skrito s trpečim na križ. Na križu se Jezusova darujoča ljubezen in Očetova (Božja) ljubezen za človeka srečata in tako postane zgodovinsko vidna (prim. Jn 3,16). Nista se umaknila izgonu, ki so ga odločili nasilni. Če je po starozavezni pripovedi Bog človeka izgnal iz raja (prim. 1 Mz 3,23-24), se sedaj vloga obrne. V Jezusu iz Nazareta je Bog sam izgnan, a ne izžene človeka. Iz ljubezni se da izgnati in ne kaznuje tistih, ki ga izganjajo. Nobeden v tej drami nasilja ni kaznovan, razen Juda, a ta si je sodil sam. »Zmotno bi bilo zamenjavati Božjo slabotnost ali nemoč, ki jo razodeva Golgota, z Božjo odsotnostjo ali brezbriznostjo.«⁷⁶

⁷⁵ G. Barbaglio, *n. d.*, 206-207.

⁷⁶ G. Barbaglio, *n. d.*, 253.

Toda, če se je na Golgoti po eni strani manifestirala človeška krivica, to je nasilje in se je na drugi strani kazala nemoč in skritost Boga ter v tej skriti nemoči razodevala solidarnost ljubezni, potem se z oznanilom o vstajenju razodene v vsej radikalni dokončnosti resnična veličina, vsemogočnost in pravičnost nenasilnega Boga. Bog je posegel stvariteljsko tako, da je križanega postavil za začetnika novega življenja in ga naredil za temelj novega sveta (prim. 1 Kor 15,45-49). Ko ga je obudil, mu je priznal pravičnost nedolžnega ter ga rešil nasilne in krivične smrti. Nedolžni, po krivicih obsojeni na krivično smrt, je pri Bogu dosegel pravico in priznanje nedolžnosti. S tem je razkrinkal tiste, ki so ga križali, razkril je njihov pravi obraz nizkotnih nasilnežev. Bog je to storil brez vsakega kaznovalnega nasilja krivičnih krivcev. Tako je izbrisana povezava med pravičnostjo za preganjane in uničenjem preganjalcev, ki se v Stari in tudi v Novi zavezi tolikokrat poudarja in kliče po njej. Bog daje pravico križanemu, ne da bi kaznoval morilce. »Njegovo maščevanje je v tem, da daje življenje preganjanemu, ne da bi udaril preganjalca.«⁷⁷ Pri tem ni šlo za vprašanje Božjega hotenja, kakor da bi jih lahko udaril, a jih ni hotel, dejansko jih ni mogel, ker v svoji moči ni nasilen. Nemoč nenasilnega Boga do križanega se druži z močjo, ki zmora vstajenje. To je moč, ki ustvarja novo življenje preganjanim zaradi pravice. Bog nima moči ubijanja, temveč moč oživljanja (prim. Rim 4,18). »Drugače povedano, slabotni Bog, zato ker ni nasilen, ne neha biti učinkovit v zgodovini, toda vedno in samo z močjo življenja. Pravico je mogoče uveljaviti brez nasilja; zato da bi se življenje rodilo in uveljavljalo, ni potrebna nasilna smrt drugega.«⁷⁸

5. Alah, Bog islama tudi uničujoča moč, ki žrtvuje, kogar hoče

5.1 Transcendentni Bog islama lahko generira človeško nasilje

Islam v Koranu sicer omenja Jezusa kot preroka – predzadnjega glede na Mohameda – rojenega po deviškem spočetju brezmadežne Marije, a v njem ne priznava razodetega Boga⁷⁹ in tudi zanika, da bi bil križan in vstal od mrtvih. Le njegovo povišanje k Bogu (Alahu) priznava (prim. Sura 4,157-158). To izločitev Jezusove nasilne smrti in vstajenja ter celotne odrešitjske interpretacije iz islamskega zaklada vere je mogoče različno razlagati. Poleg temeljnega razloga, ki je v odrekanju božanskosti, bi lahko bil eden od vzrokov tudi ta, da se Boga izključi iz nasilnega dogajanja, ker po islamsko-koranski predpostavki Bog kaznuje le zlobne, pravične pa samo nagraduje. Drugi možen vzrok je ta: smrt nedolžnega Jezusa in vstajenje je radikalna obsodba vsakega nasilja, posebno religiozno in politično motiviranega kot

⁷⁷ G. Barbaglio, *n. d.*, 257.

⁷⁸ G. . Barbaglio, *n. d.*, 257.

sredstvo za doseg višjih ciljev. Torej ravno obsodba principa grešnega kozla. Prav v tem pogledu pa Koran v nekaterih svojih segmentih (surah), islam kot celota pa v svoji pravni (*šaria*) interpretaciji, ni prestopil na raven nenasilja. Princip boja (ubijanja) kot sredstvo za žrtvovanje drugače verujočih (nevernih), ki naj bi ogrožali edino pravo vero (islam) in družbeni mir, izkoriščajo fundamentalistične skupine ter opravičujejo nasilje muslimanskih samožrtvovalcev.⁸⁰

Ob načelnem zagovarjanju neubijanja, ne-nasilja nad nedolžnimi in priznavanju svobode za vero (prim. Sura 2,256) obstaja v islamu (Koranu) idejni sistem, ki nenasilje izniči. Ta sistem je najprej v zahtevi po absolutni podvrženosti človeka Bogu in Koranu, kar človeku ne pušča nobene izbire⁸¹ in ga spreminja v »sluga, *abd*, ali v najvišjem pomenu *halifah*, služabnik«. ⁸²

Bog (Alah) tako dobiva poteze neizprosne in nasilne Boga, ki se mu mora vse in vsak brezpogojno (slepo), hlapčevsko podvreči in pokoravati, kar slej ko prej nujno vodi v žrtvovanje lastne svobode. Islamski človek je tako žrtev Božje – Alahove – transcendence in moči. Ta nedostopna transcendenca, ki naj bi ljudi odvrčala od medsebojnega nasilnega ravnanja, lahko postane sama izvor nasilja. Kjer vera prikazuje človeka kot božjega podložnika, se Boga dojema kot močnega in nasilnega. Tako razumljeni Bog ni na strani ubogih in zatiranih, trpečih, da bi jih rešil in osvobodil, temveč mu je vseh njihov položaj žrtve (sluga). To pa v ljudeh ustvarja podlago, da postanejo uporni (nasilni). Hlapec, nesvoboden oziroma svoboden v nesvobodi, se s silo upre, ko se tega zave. Odstranitev oziroma zatajitev Jezusove nasilne smrti kot žrtve človeškega nasilja in izraza najvišje oblike osebne ljubezni, ki razodeva Božjo ljubezen, je način, kako se odpre možnost za nasilje med ljudmi, v družbi. Bog tako v islamu ni radikalno nenasilen, ker na zgodovinski ravni ni obsodil nasilja s svojo vsemogočnostjo življenja. Islam molče afirmira nasilnega Alaha, ki za doseg življenja, zapoveduje smrt drugačnih.

5.2 Obredno klanje živali simbol Alahove usmrtilvene moči

Bog v islamu združuje vlogo zagovornika in branitelja, a tudi uničevalca življenja. Nasilje nad življenjem, ki se pripisuje Bogu, se v islamu kaže tudi v obrednih klavnih daritvah živali ob praznikih, posebno na romarskih shodih v Meki in potem po vsem svetu, kjer je ubitih na milijone ovc, koz in kamel. Sakralno, obredno žrtvovanje jagnjeta z vsemi elementi mučenja

⁷⁹ Prim. D. Ocvirk, *Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije*, v: BV 64 (2004), 320-321.

⁸⁰ Prim. G. Schmid, *Islam und Gewalt*: www.relinfo.ch/islam-westen/usuliya.html (2001).

⁸¹ Prim. D. Ocvirk, n. d., 327

⁸² D. Ocvirk, n. d., 319.

in obglavljenja je v islamu prevzeto iz arabske religije in drugih religij iz časa nastanka islama, kaže vse elemente sakralnih žrtev, kakor jih je raziskal in interpretiral R. Girard v svojih delih.⁸³

V Koranu je zapovedana klavna žrtev, daritev Alahu, ki se izvede po predpisanem obredu, katerega bistvo je izgovarjanje Alahovega imena (prim. Sura 22,34). Klanje se tako opravlja v imenu Alahu lastne usmrtilvene moči in ne v imenu človeške sle po ubijanju (sura 22,34). Da gre pri tem tudi za nekakšno nadomestilo za žrtvovanje otrok (deklic), kar je bila navada v Mohamedovem času, kažejo sure 6,140; 16,57-60; 17,31; 81,8.

Koran nakazuje tudi določene nastavke, ki deloma presega žrtveniško miselnost, in sicer na dva načina. Najprej tako, da naroča, naj se del žrtvovane živali podari (prim. sura 22,36), potem pa z opozorilom, da materialna žrtev sama ne pride do Alaha, ampak le kot gesta čaščenja (prim. sura 22,37). Toda radikalne kritike žrtveniške miselnosti islam ni nikoli doživel. Daritve v smislu osebnega darovanja iz svobodne ljubezni za blagor življenja vseh Koran in z njim islam ne pozna, razen del mistike.⁸⁴

Islam tako ostaja s svojo žrtveniško logiko in prakso na ravni arhaično religioznega mišljenja, ki v žrtvi gleda sredstvo za spravo in pomirjenje med božanstvom in človekom ter čaščenje in, kar je za islam specifično, žrtev pojmuje kot izraz božje smrtne, morilske, nasilne moči nad življenjem.

Koncentracija nasilja v obrednem žrtvovanju je v islamu navzoča tudi v vsakem klanju živali, ki so namenjene za preživetje ljudi. Tudi ubijanje ljudi kot maščevanje v političnih, verskih in drugih zadevah prevzema obredne poteze, se izvede v imenu Alaha in zanj. To kaže, da islamski religiozni univerzalizem – religija preplavlja vse ravni življenja – sakralizira tudi nasilje. Podlaga temu je seveda Koran, ki Alahu – med mnogimi drugimi lastnostmi – pripisuje tudi vlogo nasilne moči tako v zgodovini kakor v eshatološki stvarnosti. S to posebnostjo, da to nasilje v zgodovini izvajajo ljudje, v eshatološki stvarnosti pa bo to v njegovem imenu počel satan (prim. sura 37, 64-68).

Pomemben razlog, zakaj Bog v Koranu in posledično v islamu ni osvojen nasilja, je ta, da ob mnogih oznakah v Koranu, ob 99 »najlepših imenih Boga« ne najdemo oznake: Bog je ljubezen.⁸⁵ Muslimanska mistika je sicer v poznejših stoletjih pripisala Bogu tudi kategorijo ljubezni za opredeljevanje medsebojnega odnosa, vendar nič več.

5.3 Alah je samovoljni Bog in ne Bog ljubezni

Nasilje kot obredno ubijanje, kot žrtvovanje, je v islamu vedno tudi religiozno dejanje, saj profano kot ločenost od religioznega v pravem pomenu

⁸³ Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, Zürich 1990.

⁸⁴ Pirm. G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, 308-309.

⁸⁵ Prim. J. A. Hordon, *Gott in den Religionen der Welt*, St. Pölten 1971, 407.

ne obstaja. Zato se ubijanje pojmuje kot žrtvovanje, ki je v čast Bogu ali kot izvajanje božjega prekletstva nad izbrano žrtvijo. V obeh primerih se udejanja božje hotenje, saj on dela, kar hoče (prim. sure 74,31; 36,24.44.66-67). Kulturno žrtvovanje je promocija nasilja, ki je interpretacija nasilnega Boga.

Vendar je to le en vidik, ki ni prevladujoč in tudi ni ciljni. Kakor je namreč po izvoru kulturno ubijanje nastalo z namenom, da se zajezi ali premaga ubijanje oziroma da se uredi (spravi v določene okvire), je tudi obredno ubijanje v islamu »kompenzacija« za prepoved ubijanja. Človek naj ne ubija. Nasilje nikakor ni v ospredju, tudi v islamu ne. To je le sredstvo za doseg nenasilja, ki je stanje podvrženosti, vdanosti Alahu in njegovi absolutni avtoriteti. Kdor je veren – vdan – musliman, ne sme izvajati nasilja. Nikakor pa ni mogoče iz celote Korana in islamskega izročila izvesti radikalne, absolutne božje nenasilnosti, ne za zgodovino in ne za njen konec.

Zaradi absolutnosti Alaha je v islamu zabrisana povezava med njegovim ravnanjem in ravnanjem ljudi, se pravi, mimetični princip, po katerem bi Bog deloval tako kot ljudje. In tudi Bog se ne daje kot vzor, po katerem naj se ravnaajo ljudje. Bog enostavno ukazuje ljudem po voditelju – preroku. To pa pomeni, da so ti Koran in Boga interpretirali po svojih predstavah, željah interesih in nato to prikazovali kot božje hotenje.

5.4 Predestinacija (usoda) izraz nasilja

S tem v povezavi je tudi vprašanje o predestinaciji, o vnaprejšnjem določanju. Če je Alah absolutni Bog, ki dela »kar hoče« in se mu mora človek popolnoma podvreči, se upravičeno vprašamo, kje je prostor za človeško svobodo in odgovornost. Kot posledica pa vprašanje, ali ni vse pod božjo prisilo, torej božjim nasiljem. Glede tega obstajata v Koranu dve interpretaciji. Po eni strani trdi Koran: »Kdor želi plačilo tega sveta, temu ga bomo dali, kdor želi plačilo onega sveta, mu ga bomo dali. In zares, mi nagrajujemo hvaležnost« (sura 3,145). Po drugi strani pa trdi: »Alah vodi v zablodo, kogar hoče, in usmerja na pravo pot, kogar hoče« (sura 74,31). Na osnovi druge interpretacije, ki so se je v zgodovini islama oprijeli gabriti (*gaba*, prisila) in današnji skrajni fundamentalisti, je Alah vse v podrobnostih vnaprej določil tako, da človek ne odloča o ničemer. S tem je vse opravičeno, kar dela posameznik in politika. Druga smer, quaderiti, ki se opira na prvo izjavo, pripisuje človeku možnost, da se odloča po svoji volji in je v širšem smislu odgovoren za svoja dela.⁸⁶ Poleg teh obstajajo tudi smeri, ki iščejo med obema skrajnostma srednjo rešitev.

Vprašanje o predestinaciji ni le antropološki problem, ki nas tu ne zanima, temveč predvsem teološki. Kolikor Alah vse v podrobnosti določa,

⁸⁶ Prim. F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1982 (4), 526-527.

je to vrsta nasilja. Še bolj pa, ker se potem nasilje med ljudmi prišteva k njegovim odločitvam in določitvam. K trenutni samovoljnosti Boga, ki dela kar hoče, se pridruži še načrtna, projektivna določitev za nasilje. Po tej interpretaciji je Bogu pripisano nasilje in se z njim opraviči individualno in družbeno nasilje tako na religioznem kot političnem področju.

5.5 Povzetek

Kot zaključno spoznanje o Bogu, kakor se kaže v delu koranskih tekstov, ki pa mečejo luč tudi na druge tekste, ki tem nasprotujejo tako po izrazu kakor po smislu, je mogoče pritrditi G. Baudleru, ki pravi: »Za človeka je sicer (samopašno) nasilje »nekaj gnusnega« (Sura 18,74), vendar sodi k bistvu Alaha kot najvišji Usodni sili (*Schicksalsmacht*), ki to svojo neomejeno moč samopašno izvaja – »Kogar hočeš, napraviš mogočnega in ponižaš, kogar hočeš!« (sura 3,26) – in razpolaga z okrutno silo ubijanja in poškodovanja. Alah je neke vrste Silna oseba (*Machtperson*), ki ob vsaki priložnosti grozi s strahotnimi kaznimi in na sodni dan z večno trajajočimi mukami, medtem ko dobrim zagotavlja prav tako večno trajajoče čutne užitke.«⁸⁷ Takšna interpretacija Boga slej ko prej vodi ljudi v nasilno ravnanje. »Ti ljudje, tudi če položijo v abrahamsko-islamskem verskem dejanju moč ubijanja in poškodovanja od sebe v božje roke, ostajajo še vedno ujeti v neke vrste religiozno fascinacijo nasilja, in tako vedno znova podlegajo skušnjavi, da bi sebe razumeli kot izvršni organ tega božjega ubijalskega nasilja ter druge ljudi, ki jih imajo za neverne in hudobne, s takšnim nasiljem brezobzirno pokončajo.«⁸⁸

Bog v Koranu prevzema atribut moči, sile, ki sega na vsa področja in se ji človek mora popolnoma, brezpogojno podrediti. Islam pomeni prav to predanost. Musliman je izveden in glagola *salima*, popolnoma se predati, popolnoma oddati. Beseda musliman se tako prevaja z »podrejenost«, »predan« ali »poslušen«.⁸⁹

Zaključek

Raziskava o vprašanju ali je Bog nasilen ali ne, nas vodi, da upoštevamo nekatere splošno znane ugotovitve. Ko verstva govorijo o Bogu, kolikor gre za monoteistične religije, se to vedno dogaja v okviru splošnih kulturno-civilizacijskih razmer, ki jih – kar je paradokсно – najbrž odločilno sooblikujejo ravno religije. Zato doživljanje, predstave, ubesedenje predstav in doživetij o Bogu prav tako pa njihove razlage odsevajo doživljajski, pred-

⁸⁷ G. Baudler, *n. d.*, 309.

⁸⁸ G. Baudler, *n. d.*, 311.

⁸⁹ G. Baudler, *n. d.*, 299-300.

stavni, miselni in bivanjski svet ljudi v določenih razmerah. V veliki meri pa tudi modele in vsebine predhodnih religioznih tipov določenega kulturne področja. Nenehno se dogaja, da človek (in skupnost) vnaša v Boga razmerja in odnose, ki jih ima s svetom, ljudmi in samim seboj, pa tudi tako predstavljena podoba Boga usmerja oblikovanje teh odnosov. Specifična značilnost in naloga vseh monoteističnih religij je, da kot integrativni in identifikacijski element družbe in posameznika presegajo, obvladujejo in nadgrajujejo razdiralne, destruktivne, kaotične silnice in pojave, ki v to vodijo. Med temi pojavi zavzema nasilje v svojih raznovrstnih oblikah prav gotovo eno pomembnejših mest. Nikakor ni mogoče trditi, da bi bila monoteistična verstva v svoji osnovi, po svojem bistvu in namenu povzročitelj in vzdrževalci individualnega in družbenega nasilja. Prav tako pa ni mogoče zagovarjati teze, da bi verstva v nobenem primeru ne imela motivacijskega vpliva v individualnih in družbenih nasilnih procesih. V vsakem primeru je vloga religije silno diferencirana stvarnost. Še bolj velja to za vprašanje, ki zadeva razmerje med nenasilnim in nasilnim Bogom.

Kakšen je resnični Bog? Je Bog sam v sebi nenasilen ali tudi nasilen? Je Bog absolutno nenasilen? Bog po svojem bistvu povsem presega opredelitev nasilen – nenasilen? Je Bog v bistvu nenasilen in je le v nekaterih vidikih mogoče govoriti o tem, da ravna z močjo in silo, ki naj bi služila uresnitvi odrešenjskih načrtov? V teh in mnogih drugih možnih vprašanjih izraženo vprašanje o odnosu med Bogom in nasiljem dobi odgovor v naši hipotezi, ki sledi iz dosedanje analize in jo je mogoče takole povzeti: iz religioznih predstav in interpretacij Boga sledi, da ima Bog nenasilne in nasilne poteze. Samo v delu novozavezne literature je navzoča podoba absolutno nenasilnega Boga.

Nasilnega Boga razkrivajo vsi tisti starozavezni in koranski teksti, ki slonijo na arhaičnem izkustvo zlivanja lepega, dobrega, blaženega (fascinans) in strašnega, slabega, nesrečno in grozo (tremendum) vzbujajočega v enem božanstvu. Bog ima nasilne poteze tam, kjer nastopa kot sodnik in branitelj pravičnosti nasproti krivici, kot rešitelj, ki ene dviga in nagrajuje ter druge poniža in kaznuje.⁹⁰ Bog ima nasilne poteze povsod tam, kjer se na kakršen koli način vpleta v vojaške posege, naj gre za osvajanje ali obrambo teritorija, svobodo in mir naroda ali kaznovanje naroda zaradi nezvestobe postavi, kakor je to v Stari zavezi, ali za širjenje prave vere in odstranjevanje pripadnikov drugih religij, kakor je to v Koranu. Bog nosi nasilne poteze tam, kjer je prikazan kot najvišja moralna instanca, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, bodisi na zgodovinski, bodisi na eshatološki ravni. Vse oblike grožnje, ki so pripisane Bogu tako v starozaveznih kot novozaveznih in koranskih tekstih, nosijo v sebi elemente nasilja, ne glede na to, če imajo zgolj pedagoški značaj.

⁹⁰ Prim. A. Lah, *Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem*, v: BV 64 (2004), 601-616.

Posebne vrste nasilnega Boga kažejo teksti in praksa žrtvovanja živih bitij – živali in ljudi. Žrtvovanje za daritve Bogu, ki naj pomirijo Božjo jezo, potolažijo Božjo užaljenost in zadostijo za žalitve ali dosežejo spravo z Bogom, razkriva na človeški (družbeni) strani mehanizem grešnega kozla, na Božji strani pa krvoločno, življenje uničujočo slo, ki ne pozna zastojnega in brezpogojnega odpuščanja. Sem sodijo teksti in interpretacije o zadostitvenih in nadomestnih daritvah oziroma žrtvah. Skozi ta model prikazuje Jezusovo trpljenje in smrt del tekstov v Novi zavezi.

Nasilnega Boga skrivajo v sebi vse tiste interpretacije, kjer Bog v svoji vsemogočnosti in absolutni transcendentnosti in samovolji terja prav tako absolutno neizprosno pokorščino – suženjsko podvrženost – človeka, brez ljubezni.

Poleg teh elementov, ki kažejo nasilne božje poteze, najdemo seveda v vseh temeljnih monoteističnih tekstih elemente, ki predstavljajo nenasilnega Boga. V Stari zavezi so to mesta in teksti, ki prikazujejo Boga kot varuha življenja in predvsem varuha vsakega človeškega življenja; deloma tudi tam, kjer grozi z uničenjem in kaznijo, a je ne uresniči; ki uveljavi pravico v prid nedolžnemu sredi nasilnih okoliščin tako, da se krivčniki sami ugonobijo. Bog ima nenasilne poteze tam, kjer se razodeva kot usmiljeni in odpuščajoči sodnik in rešitelj. V tem pogledu izstopajo predvsem preroški teksti, ki razen tega kažejo novo perspektivo in govorijo o osebnem Bogu, ki ne terja ne človeških in ne živalskih žrtev (daritev), temveč osebno angažiranost (daritev) iz ljubezni za uveljavitev polnosti življenja posameznika in ljudstva. Prevladujoče prepričanje je, da kljub tem nenasilnim vidikom na Božji podobi, Stara zaveza ni prišla do pojma absolutne Božje nenasilnosti.

Šele v novozavezni literaturi, čeprav uporablja izrazne sheme in na mnogih mestih sledi miselnemu toku stare zaveze, se razodene in uveljavi podoba radikalno nenasilnega Boga. Ta je izpričana v Jezusovem oznanilu o brezpogojno usmiljenem in odpuščajočem Bogu Očetu, njegovi ljubezni do vseh ljudi tako v zgodovini kot ob njenem koncu, ter v Jezusovi nasilni smrti na križu, kjer se Bog razodene na zgodovinski in kozmični ravni popolnoma brez moči (ne nasilen), a hkrati radikalno solidaren v ljubezni s trpečim in vsemogočen v reševanju življenja (vstajenje), pa tudi s nasilnimi in krivičnimi ubijalci, ne da bi jih kaznoval.

V krščanstvu je bila ta podoba nenasilnega Boga sicer vedno prisotna in do določene mere v ospredju, a – na žalost – ni nikoli popolnoma prevladala in se v nauku in praksi ni nikoli v celoti uveljavila, ker obstaja skupaj z nasprotnimi podobami.

V Koranu in islamu se Bog (Alah) kljub nenasilnim elementom ne kaže kot absolutno nenasilen, ne v delovanju, ki ga »ukazuje« ljudem in v eshatološki dejavnosti. Zato je v islamu lažje – čeprav ne nujno – Boga uporabiti (zlorabiti) za opravičevanje in udejanjenje družbenega (zgodovinskega) nasilja.

Povzetek: Avguštin Lah, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih verstev

Razprava se sooča z vprašanjem, ali je Bog v temeljnih tekstih monoteističnih religij prikazan ko nasilen ali nenasilen. Izkaže se, da so ti teksti polni protislovnih trditev, med seboj nasprotujočih si predstav, izjav in simbolov, ki vključujejo tako nasilne kot nenasilne poteze Boga. Medtem ko je v Stari zavezi podoba Boga naredila razvoj, ki vodi k vse bolj nenasilni podobi Boga, čeprav je v popolnosti dejansko ne doseže, je v Novi zavezi prikazan Bog, ki presega vsako nasilje, čeprav tudi tu ni brez elementov, ki kažejo na božjo nasilnost. Predvsem v prevladujoči Janezovi, Pavlovi in teologiji Pisma Hebrejcem se skozi interpretacijo Jezusove nasilne smrti in vstajenja Bog razodeva kot radikalno nenasilen. Čeprav tudi tu niso povsem odsotni ostanki starozaveznih nasilnih konceptov ter primitivnih ideoloških modelov. Na ravni nekaterih pomembnih trditev je podoba Boga v Koranu in islamu nenasilna. Vendar globlja analiza in upoštevanje nasprotnih izjav pokaže, da mu nasilniška moč ni popolnoma tuja.

Ključne besede: nasilni Bog, nenasilni Bog, vojna in Bog, interpretacija Boga, Jezusova smrt, Bog v Koranu

Summary: Avguštin Lah, Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

The treatise deals with the question whether God is interpreted in the basic texts of the monotheistic religions as violent or as non-violent. It turns out that these texts are full of paradoxical assertions, opposing representations, statements and symbols comprising violent as well as non-violent characteristics of God. In the Old Testament interpretations of God one can follow a development leading to an increasingly non-violent image of God though it is never completely achieved. In the New Testament interpretations, however, an image of God transcending any violence is achieved though elements indicating Divine violence are not completely absent. Especially in the prevailing Johannine and Pauline theologies and in the theology of the Letter to the Hebrews, the interpretation of Jesus' violent death and resurrection reveals God as radically non-violent, though one can still find remnants of the violent concepts and primitive ideological models of the Old Testament. At the level of some important statements the image of God in the Koran and in Islam is non-violent. Yet a deeper analysis and consideration of opposite statements shows that violent power is not completely alien to him.

Key words: violent God, non-violent God, war and God, interpretation of God, Jesus' death, God in Koran

Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.

Direktor študij na *Ecole pratique des hautes études* na Sorboni v Parizu, Maxime Rodinson (1915-2004), je bil desetletja eden vodilnih orientalistov, poznavalec kultur, jezikov in verstev Bližnjega in Srednjega vzhoda. Referenčna dela je spisal na tako različnih področjih, kakor so filologija in filozofija, zgodovina in epigrafija, sociologija in antropologija. Z avtoriteto je obravnaval tako raznovrstne teme, kakor so južnoarabski napisi ali obsedenost v Gondaru, marksizem in nacija ali kapitalizem v srednjeveškem islamu, arabski dokumenti o kuhinji ali ideološki aktivizmi v zgodovini. Čeprav je bil sin judovskih emigrantov iz vzhodne Evrope, je zavračal sionistično ideologijo in si prizadeval za sožitje Izraelcev in Palestincev. Zaradi tega je med Arabci užival velik ugled in je o njih spisal delo *Les Arabes (Arabci)*, ki velja za eno najboljših na tem področju. Brez njegovega dela *Islam et capitalisme (Islam in kapitalizem)* ni mogoče dobro razumeti razmerij med religijo in gospodarstvom v islamskem svetu.

Posebno mesto v Rodinsonovem znanstvenem opusu pa zavzema njegov življenjepis Mohameda. To delo je že postalo klasika in je prevedeno s številne jezike, to jesen ga bomo dobili tudi v Sloveniji v izvrstnem prevodu Rosane Čop, izdala pa ga bo založba Družina v zbirki Razumevanja. Citati iz Rodinsonovega Mohameda so sposojeni iz tega prevoda, zato še nisem mogel navesti stra-

ni. V zadnjem času je bila izrečena kakšna zgodovinska kritika na to ali ono podrobnost, ki jo nedavna odkritja ali pa nove hipoteze vidijo v drugačni luči. Gledano v celoti, pa je Rodinsonov Mohamed daleč najboljši poskus doslej, da bi znanstveno razumeli gospodarske in družbene izvore islama ter duševnost in delo njegovega ustanovitelja. Knjiga ima predgovor z opozorili k naslednjim trem izdajam. Na koncu ima seznam arabskih besed in imen, opombe in reference, izbrano bibliografijo in zemljevid.

Avtor si je zadal dvojno nalogo: zgodovinsko točnost in berljivost. »Želel sem tudi, da bi se knjiga dobro brala, se pravi, da bi bila v večjem delu pripovedna. To pa je zelo tvegano. Življenjepis o Mohamedu, ki bi omenjal le nesporna dejstva z matematično zanesljivostjo, bi bil skrčen na nekaj strani in bi bil strahovito suhoparen. Vendar pa je možno o tem življenju naslikati verjetno podobo, včasih prav zelo verjetno. A je treba uporabiti podatke, načrpane iz virov, katerih verodostojnost nam je bolj malo zagotovljena. (...) To pomeni: opozoriti je treba, da so ti viri bolj malo zanesljivi in precej daleč od dejstev. Najstarejša besedila, kar smo jih imeli na voljo o prerokovem življenju, izvirajo iz časa približno sto petindvajset let po njegovi smrti – nekoliko krajše obdobje nas, denimo, loči od Napoleonove smrti.«

V Predgovoru avtor opozori na dvoje v zvezi z razumevanjem religije. Prvo opozorilo je namenjeno muslimanom: »Rad bi prosil bralce muslimanske kulture, naj ne začne-

jo takoj kričati o nevednosti in nepoštenosti, ko se jim zdi, da kak podatek spodbijam ali zanemarjam, čeprav je po njihovem mnenju zgodovinsko lepo izpričan in potrjen. Kakor to velja za rimsko ali svetopisemsko zgodovino, se je znanstvena drža začela z odločitvijo, da nekega dejstva ni mogoče sprejeti, razen če se vir, ki o tem dejstvu poroča, potrdi kot zanesljiv, in da je lahko sprejet v tolikšni meri, v kolikršni se je potrdil kot zanesljiv.« Drugo opozorilo pa odgovarja na očitek, da ateist ne more razumeti vernika. »Poglabljam se v ustanovitelja religije, človeka, ki je bil – vsaj v pomembnem delu svojega življenja – globoko in iskreno veren in je imel močan občutek za neposredno navzočnost božjega. Rekli bodo, da ga jaz kot ateist ne morem razumeti. Morda, kajti kaj pomeni razumeti? Vendar pa sem prepričan, da lahko ateist, če se potruži, če pusti ob strani vsakršen prezir, vsakršno svetohlinstvo in vsakršen občutek večvrednosti, razume religiozno zavest. Najmanj toliko, kolikor more umetnostni kritik razumeti slikarja, odrasel človek otroka, človek jeklenega zdravja bolnika (ali narobe), upokojeni zgodovinar poslovnega moža. Prepričan sem, da bo religiozen človek drugače razumel našega junaka. Ali ga bo tudi bolje? Ni rečeno.«

Predstavitev nekega sveta je naslov prvega poglavja, kjer nas večši pisec popelje v bizantinski in perzijski svet 6. stoletja. »V očeh velikega dela svetovnega prebivalstva sta bili bizantinsko rimsko cesarstvo in sasanijsko perzijsko cesarstvo sami po

sebi že celoten civilizirani svet, 'dve očesi, ki jima je božanstvo zaupalo nalogo razsvetljevalcev sveta', kakor je pisal neki perzijski cesar bizantinskemu vladarju.« Južno od teh dveh cesarstev - zvemo v drugem poglavju - je Arabija, brezmejna dežela, velika kakor tretjina Evrope ali skoraj toliko. Večji del je puščavski, kjer živijo beduini, ki od umetnosti ceni-jo le poezijo. »Zdi se, da se beduini niso posebno ukvarjali z religijo. Bili so stvarni ljudje z malo domišljije. Verovali so, da je zemlja naseljena z duhovi, *džini*, pogosto nevidnimi, ki pa nastopajo tudi pod živalskimi podobami. Za mrtve so mislili, da v padlem stanju životarijo kot sence.« Vse drugače pa je na jugu. »Monsuni z Indijskega oceana dosežejo gore na jugu Arabije. Redno dežuje, zato imajo te pokrajine obilne padavine. Vodo, od nekdanj speljano po prekopih, uporabljajo za dobro premišljeno umetno namakanje, to pa je omogočilo, da se je razmahnilo poljedelstvo, veliko je pripomogla tudi ureditev polj v terase.« To je »Srečna Arabija« z starodavno visoko civilizacijo. »Drugače kakor v deželi Saracenov je bilo tukaj zelo razvito tudi bogočastje. Za mnoge in bogate templje je skrbel duhovniški sloj, ki je imel zelo pomembno družbeno vlogo. Obred je bil sestavljen iz daritev dišav in iz žrtvovanja živali, iz molitev in iz romanj, v času katerih so bili spolni odnosi prepovedani.« Po Felix Arabia so se stegovali Bizantinci in Perzijci, a je najprej klonila pred Etiopci. Stranke so se prepirale, h kateri velesili bi se pridružile, pogani, Judi in kristjani so se borili

za premoč v posameznih kraljestvih. »Po zmagoslavju islama, ki ga je vodil neki Saracen, so se Južnoarabci hitro poarabili in vsi prebivalci polotoka so skupaj začeli osvajalski pohod nad vesoljni svet. A spomin na njihovo bleščečo civilizacijo ni takoj propadel.«

V takšnem kontekstu vojnih spopadov, propadajočih cesarstev in apokaliptičnega razpoloženja se je rodil krog 571 Mohamed. »Vse to je vplivalo na Mohameda. Nezadovoljen, kakor je bil, je ves čas budno prežal na tisto, kar bi njegovemu življenju dalo smisel in bi mu omogočilo maščevanje nad bogatimi in mogočnimi. Poznal je bistvo novih idej, ki so jih prinesli Judje in kristjani, in je bil naklonjen monoteističnim težnjam, a je ostal Arabec. Nikakor se ni nameraval odcepiti od svojih arabskih bratov. Vznemirjalo ga je zlo, ki so ga prinesle nedavne spremembe družbenega stanja, pa tudi žalostno nravstveno vedenje, kakršno je odkrival pri mnogo ljudeh. Še vedno poln spominov na leta revščine in ponižanja je sočustvoval s trpljenjem, ki so ga doživljale žrtve teh sprememb. Vznemirjali so ga veliki dogodki, ki so pretresali svet. Spraševal se je, ali ne bi bilo treba v tem videti znamenja bližajočega se konca časov in vélikega božjega obračuna. Videl je, kako so se dvignili preroki in trdili, da so božji poslanci, ki pozivajo ljudi k spokoritvi. Ponos in upravičena zavest lastne veljave sta v njem prebudila misel, da mora morda v teh dramatičnih preobratih poslednjih dni odigrati svojo vlogo. Osebnostno je bil izobliko-

van in pripravljen, da doživi pretres, ki mu bo razkril božja pota.«

Iz dosedanjih navedkov je mogoče zaznati Rodinsonov slog, opiranje na zgodovinska dejstva in ustvarjanje berljive in sila zanimive pripovedi. Ta se v četrtem poglavju - *Rojstvo neke sekte* - nadaljuje z nastankom Mohamedove skupnosti. To je bilo dolgo dogajanje, v katerem je zorel prerok in njegovo sporočilo. Odkrivamo njegove duševne in duhovne boje, analizirana je njegova mistična izkušnja in razodevanje Korana, sledimo naklonjenosti obrobni in zavračanju vodilnih slojev. Prerok in njegovi privrženci so vse bolj ogroženi. Kam naj zbežijo? Po več neuspešnih poskusih se jim odpre Medina. »Splet zgodovinskih okoliščin je privedel do reorganizacije majhnega števila posameznikov v naročju dveh arabskih mest, izgubljenih na robu puščave, na obrobju civiliziranega sveta, kar je imelo zelo pomembne posledice v svetovnem merilu. Tako torej stotine milijonov mož in žena začenjajo šteti čas od tega vročega poletja 622 dalje, ko je neki judovski kmet videl priti v Kobo dva izčrpana moža, ki sta na svojih kamelah hitela v svežo senco palmovih dreves.« Moža sta bila Mohamed in njegov zvesti Abu Bekr.

V Medini se je Prerok izkazal za spretnega politika, ki je počasi zavladoval nad mestom. Pri tem ni izbiral sredstev, kar so odkrila judovska plemena, ki so mu po prvotni podpori odrekla naklonjenost. Njegovi so ropali meške karavane in bili bitke z bivšimi someščani, ne meneč se za običajna pravila vojskovanja med

Arabci. Mohamed je postal strah in trepet daleč naokoli: bil je oboroženi prerok, kot je naslov petega poglavja. Prav v tem poglavju so nastavki za razumevanja napadalnosti in nasilnosti muslimanov, ki imajo za to zgled v prerokovem ravnanju. Končno je oslabiljena Meka padla v roke Mohamedu brez boja. Tedaj je stopil na čelo nove države, ki jo je vodil iz Medine. Kakšna je bila ta država, kaj jo držalo skupaj in zakaj je obstala po prerokovi smrti, beremo v šestem poglavju. Zadnje, sedmo, pa spregovori o *Zmagi nad smrtjo*. Človek Mohamed je sicer umrl, »ni pa bilo konec preroka islama. V tem nesmiselnem iskanju nesmrtnosti, ki navdihuje toliko ljudi, imata prednost utemeljitelj ideologije in ustanovitelj države. Njuna dejanja in njune ideje skozi stoletja oblikujejo zgodovino. Mohamed je bil oboje hkrati, v eni osebi je združeval Jezusa in Karla Vélikega.«

Rodinson sklone svoje delo o Mohamedu z naslednjimi mislimi. »O tem človeku, čigar misel in dejanje sta pretresla svet, vemo zelo malo zanesljivega. Enako kakor pri Jezusu pa v dvomljivih pripovedih in šepavem izročilu le lahko zaznamo nekaj, kar je odsev edinstvene osebnosti, presenetljivo čudovite za navadne ljudi, ki so se zbirali okoli njega. Prav ta odsev sem skušal prikazati v tej knjigi, takšnega, kakor se mi zdi, da sem ga opazil. Podoba ni prav nič preprosta. Ni niti satanska pošast prve strani, niti »najboljša stvaritev« druge strani, niti hladen slepar, niti politični teoretik, niti mistik, ki ga prevzema izključno Bog. Če prav

razumemo, je bil Mohamed zapleten človek, poln nasprotij. Ljubil je užitek in se predajal krepostnemu življenju, pogosto je bil sočuten in včasih krut. Bil je vernik, ki sta ga navdajala ljubezen do Boga in strah pred njim, in politik, pripravljen na vsakršni kompromis. V vsakdanjem življenju je pokazal bolj malo daru zgovornosti, a je njegova podzavest v kratkem času izdelala besedilo, polno nenavadne poezije. Bil je miren in živčen, pogumen in strahopeten, poln dvoličnosti in odkritosti, pozabljač žalitve in strahovito maščevalen, ohol in skromen, spodoben in polten, pameten in v nekaterih točkah neverjetno omejen. Pa vendar je bila v njem neka moč, ki je v določenih razmerah iz njega naredila enega od tistih redkih mož, ki so obrnili svet na glavo.«

Drago K. Ocvirk

René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Pariz 1999, 297.

Človeka, ki še ne pozna vélikega antropološkega opusa R. Girarda, lahko zmoti že sam naslov dela: *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba*, še zlasti, če je toliko razgledan, da ve, da so to Jezusove besede iz Lukovega evangelija (10,18). To je že drugi svetopisemski navedek, ki ga Girard uporabi za naslov svojega dela, kajti leta 1978 je objavil *Kar je skrito od začetka sveta* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Mt 13,35). Spet drugo delo z naslovom *Grešni kozel* (1982) spominja na kozla iz 3. Mojzesove knjige (16,22), kjer je rečno: »Kozel naj odnese na sebi vse njihove krivde v nerodovitno pokrajino. Tako naj pošlje kozla v puščavo.« Girard komentira tudi svetopisemskega Joba v delu *Starodavna pot sprevrženih ljudi* (*La route antique des hommes pervers*, 1985). Knjigi, ki jo tu predstavljamo, sledi delo z naslovom *Tisti, po katerem pride pohujšanje*. Ta naslov spomni na Jezusove besede: »Gorje svetu zaradi pohujšanj! Pohujšanja sicer morajo priti, toda gorje človeku, po katerem pride pohujšanje« (Mt 18,7). To delo sicer obravnava najbolj kritizirane teme v teoriji posnemanja (*théorie mimétique*), med njimi pa je tudi tista o krščanstvu kot razodevalcu posnemalnega nasilja in ukinjevalcu tega nasilja. Prav tej temi je posvečeno delo, ki ga tu predstavljamo.

A naj še prej opozorim na drugo značilnost Girardovega dela, ki bi

utegnila zmotiti kakega ozkoglednega antropologa. Drugi pomemben in sploh začetni vir Girardove antropologije je visoka literatura. V njej je namreč Girard odkril mehanizem posnemovalne želje, ki povzroča nasilje. Prvo Girardovo delo se imenuje *Romantična laž in romaneskna resnica* (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961). Véliki romanopisci od Cervantesa prek Dostojevskega do Prousta so razkrili, da je želja vedno posnemanje in prevzemanje želje vzornika, ki zaradi tega postaneta tekmeča in nazadnje sovražnika z eno samo željo, da se uničita. Romaneskna želja je vedno v trikotniku: nekaj zaželim, ker prav to želi moj vzornik in je zanj nekaj vredno. To resnico razodeva visoka literatura, roman, medtem ko romantična predstavlja med človekom in predmetom, ki ga (za)želi, preprosto, enostransko razmerje: predmet želi zaradi njega samega. To je za Girarda romantična laž. Ta mehanizem posnemovalne želje osvetljuje še z analizami drugih literatov: *Dostojevski. Od dvojnega k enotnosti* (*Dostoïevski. Du double à l'unité*, 1963), *Kritika v podzemlju* (*Critique dans un souterrain*, 1976, kjer obravnava Dostojevskega, Camusa, Danteja in Hugoja), *Shakespeare, plameni zavisti* (*Shakespeare, les feux de l'envie*, 1990).

Kakor je razvidno iz letnic izdaj omenjenih del, vodi pot avtorja od izvirnega literarnega kritika k inovativnemu antropologu. Delo, v katerem pride do zasuka, je *Nasilje in sveto* (*La violence et le sacré*, 1972). V njem poveže pojem žrtve, grešne-

ga kozla, s pojmom posnemovalne želje. Odtlej ustvarja novo teorijo kulture in nasilja, ki jo temeljito predstavi v lani objavljenem delu *Izvor kulture* (*Les origines de la culture*, 2004).

Delo *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba* je tako sad že dodelane teorije kulture in nasilja in se po eni strani vanjo vključuje, po drugi strani pa jo osvetljuje. S tem pa tudi močno poudari posebnost in izjemnost judo-krščanstva, kar je osrednja tema tega dela. Površen in s predsodki obremenjen bralec bo v tem takoj zasledil teologijo, Girard pa pove, da se ukvarja samo z antropologije religijskosti: »Na žalost ne sociologiji, ki se sistematično obračajo proč od Evangelijev, ne, paradokso, teologiji, ki vedno zlahka prevzamejo kakšen filozofski pogled na človeka, nimajo dovolj svobodnega duha, da bi zaslutili antropološko pomembnost dogajanja, ki ga razkrivajo Evangeliji - posnemovalno reagiranje proti eni sami žrtvi« (16).

Ljudje namreč sledimo želji drugih, postanemo zaradi tega tekmeči in nazadnje sovražniki, kot že rečeno v zvezi z romaneskno resnico. Ker želimo zato drug drugega uničiti, se zatekamo k uporabi sile, ki na koncu ogroža vse in vsakega posebej. Da bi to nasilje zaustavili, je treba najti »krivca« in nanj stresti svoj bes. Če je mehnizem določanja grešnega kozla ali dežurnega krivca dovolj učinkovit, se množica poenoti proti nekemu in ga žrtvuje zaradi ljubelega miru. To osovraženo bitje, krivo vsega hudega v družbi, je nazadnje uničeno in z njim vir hudega, družba pa

spet najde svoj mir. Zaradi moči, ki jo žrtev ima, da je pripeljalo družbo na rob obstoja, in ji potem, ko je bila izgnana, spet vrne možnost preživetja, ji najprej pripisujejo demonske moči, po smrti pa jo pobožanstvijo. Miti predstavljajo žrtve skupinskega nasilja kot krivce in zato lažejo, svetopisemska besedila pa jih imajo za nedolžne in jih ne pobožanstvijo. Po svoje je to delo tudi antropološki zagovor, apologija krščanstva. »Religija križa namreč še zdaleč ni zastarela in presežena v svoji celovitosti, ampak je tisti dragoceni biser, zaradi katerega se spleča bolj kakor kadarkoli vse žrtvovati, da bi ga mogli dobiti« (20).

Girard utemlji svojo podmeno v treh korakih. Najprej pokaže, kaj *Sveto pismo ve o nasilju*. Že deseta zapoved prepoveduje, da bi želeli to, kar je od drugega: »Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!« (2Mz 20, 17). S tem se izognemo posnemanju, ki vodi v nasilje in povzroča vse, kar druge zapovedi prepovedujejo: ubijanje, kraja ... To doseže polnost v Jezusu, ki nas vabi, naj ga posnemamo v njegovem posnemanju Očeta in izpolnjevanju božje volje. Toda Jezusa zagradi krog posnemovalnega nasilja množice, ki se obrne proti njemu, o čemer govorijo pripovedi o njegovem trpljenju. Za Girarda je krog posnemovalnega nasilja satan, kajti vse bolj bomo tekmovali drug z drugim, dokler ne bomo našli neke žrtve, na katero bomo prevalili svojo odgovornost za

nasilje. »Hudičevi otroci so vsi, ki se pustijo ujeti v krog tekmovalne želje in postanejo, ne da bi vedeli, igrače posnemovalnega nasilja. Ti, kakor vse žrtve tega dogajanja, 'ne vedo, kaj delajo' (Lk 23,34). (...) Hudič nima trdnega temelja, sploh ni *bitje*. Da bi si dal videz obstojnosti, mora parazitirati na božjih stvaritvah. Ves je v posnemanju, se pravi, neobstoje. (...) Ko ne vidimo, da je nujno izbrati med tema dvema vzorcema - Bogom ali hudičem - smo že izbrali hudiča, konfliktno posnemanje« (72 in 74-75).

V drugem koraku svoje podmene pokaže Girard, da *Evangeliji razkrijejo uganko mitov*. Miti prikrivajo neupravičenost in nedolžnost žrtve, ko iz nje napravijo božanstvo. Tako skrivajo, za kaj gre pri posnemovalnem nasilju in žrtvovanju, ljudje pa so naprej ujetniki posnemovalnega mehanizma, ki je edini resnični akter. »Satan je posnemanje v njegovi najbolj pritajeni moči, porajanje lažnih bogov, med katerimi je nastalo krščanstvo« (113). Miti sodijo sicer v isto tekstno družino kakor pripovedi o Jezusove trpljenju. Razlika je le v tem, da te pripovedi do konca razgalijo delovanje posnemovalnega nasilnega mehanizma, miti pa ga zamaskirajo. V tem smislu izvirajo olimpijski bogovi iz istega vira kot srednjeveške čarovnice (prim. 119). Tudi obredi so se razvili iz prvotnega žrtvovanja, ki je za nekaj časa ustavilo posnemovalno uničevanje in vrnilo mir v skupnost, ki bi se sicer uničila. Na začetku družbe/druženja je tako umor, kot je Girard še bolj temeljito pokazal v *Izvoru kul-*

ture. »Resničen voditelj človeštva ni razum, ampak obred. Brezštevila ponavljanja oblikujejo polagoma institucije, za katere ljudje kasneje verjamejo, da so izumljene *ex nihilo*. V resnici pa jih je zanje iznašla religijskosti. (...) Mislim, da je človeštvo otrok religijskosti« (148-149).

Zadnji, tretji korak, govori o *zmagoslavju križa*. Tu najprej pokaže, da se moramo opreti na evangelije, če hočemo razumeti mite in ne obratno, kot delajo drugi zaradi svojih protikršćanskih predsodkov. Videli smo, da imajo miti in evangeliji enako strukturo: »V obeh primerih gre za posnemovalna cikla: prvi se konča z grešnim kozlom, drugi z vstajenjem« (169). Toda tisto, kar ju bistveno razlikuje, je biblična obsodba mitskega opravičevanja skupinskega nasilja. To naš avtor pokaže s številnimi primerjavami med bibličnimi besedili in miti. »Križ je resnično spremenil svet in njegovo moč lahko razlagamo, ne da bi se sklicevali na religijsko vero. Zmagoslavju križa lahko damo nek verodostojen pomen samo v racionalnem okviru« (219). To zmagoslavje je v bistvu v popolni nemoči križanega, ki le tako premaga moč posnemovalnega nasilja in ponudi človeštvu alternativo za skupno bivanje. Skrb za žrtve, ki je tako značilna za sodoben svet, prihaja iz krščanstva, ki se ni odzvalo mitsko na Jezusovo nedolžnost, ampak jo je afirmiralo in na stran žrtve postavilo Boga. »Najoučinkovitejša preoblikovalna moč ni revolucionarno nasilje, marveč sodobna skrb za žrtve« (259).

Girardova misel teče gladko, utemeljevanje je krepko, zanesljivo in

prepričljivo. Ves čas ostaja na antropološkem področju, sproti tudi utemeljuje svoje postopke in jih sooča s postopki drugih antropologov in filozofov. Vsekakor daje misliti, na področju antropološkega razumevanja religijskega pojava in posebnosti krščanstva v njem pa utira nova pota, ki so videti perspektivna, ko gre za preživetje sodobnega človeštva. Krščanstvo pa ima nekaj skupnega z življenjem! »Edinole evangelijska beseda res problematizira človeško nasilje. V vseh drugih razmišljanjih o človeku je vprašanje nasilja rešeno, preden je sploh zastavljeno. Bodisi da imajo nasilje za božansko, in to so miti, bodisi da ga pripisujejo človeški naravi, in to je biologija, bodisi da je nasilje namenjeno le nekaterim (ki so potem izvrstni grešni kozli), in to je ideologija, bodisi da ga imajo za preveč prigodno in nepredvidljivo, da bi ga mogla človeška vednost upoštevati, in to je naša dobra stara razsvetljenska filozofija. Nasprotno pa se pred Jožefom in Jobom, pred Jezusom in Janezom Krstnikom in še drugimi žrtvami sprašujemo: čemu podivjane množice izganjajo in morijo toliko nedolžnih, čemu toliko ponorelih skupnosti?« (284).

Drago K. Ocvirk

R. Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.

»Človeška kultura in samo človeštvo sta otroka religijskosti« (172), pravi Girard v svojem delu *Izvori kulture. Pogovor z P. Antonellom in J. C. de Castrom Rochom*. Ta antropolog je razvil hipotezi – o posnemovalni želji in o grešnem kozlu in njegovem žrtvovanju – ki ju je povezal v enotno teorijo razvoja kulture in človeštva iz naravnih živalskih danoosti. Svojo teorijo predstavi v tej knjigi v obliki pogovora, kar bralcu olajša razumevanje Girardovih tez, ko jih mora razložiti zahtevnima in podkovanima sogovornikoma. Sploh je takšna oblika komuniciranja dokaj priljubljena pri Girardu, saj je kar nekaj njegovih del v njej. Delo ima šest poglavij, v katerih postopno in na široko razloži posamezne pojme in spoznanja, jih utemelji in osvetli še iz novih zornih kotov ter dopolni, kar je v prejšnjih delih ostalo nedorečeno. Najprej predstavi svoj intelektualni razvoj, nato teorijo posnemanja in vlogo krščanstva pri razkrivanju mehanizmov nasilja.

Posnemanje je razširjeno v živalskem svetu, bilo pa je tudi med predniki *homo sapiensa*. Zaradi posnemanja drugega si posnemovalec zaželi isto stvar, kot jo želi vzornik. Posnemanje povzroča dvojno reakcijo: vzornik prebudi željo po nečem/nekem, hkrati pa posnemovalca ovira, da bi želeno dosegel, ker ga hoče zase. Med vzornikom in posnemovalcem se lahko razvije ali sodelo-

vanje ali tekmovanje. Logika posnemanja ne strukturira le odnosov med posamezniki, ampak tudi skupinske odnose, in pripelje v različne oblike nasilje, ko se boj za hoteno stvar spremeni v boj proti tekmecu. Izvor nasilja je v tem posnemovalnem prisvajanju stvari. Kako zajezi in omejiti to posnemovalno nasilje, ki ogroža obstoj posameznikov in vrste?

Mehanizem, ki nasilje kanalizira in ga odvrta od skupnosti, je pri izvoru nastanka in razvoja kulture. Znan je pod imenom grešni kozel, lahko pa ga ponazorimo še z drugimi prisposodobami: dežurni krivec, trn v peti, črna ovca, garjava ovca, bela vrana ... Vse te prisposodbe označujejo človeka, ki se razlikuje od drugih in mu skupnost, ki ji grozi razdejanje zaradi posnemovalnega nasilja, pripiše krivdo za kaos in bivanjsko ogroženost. Vse mimetično sovraštvo se prenese na grešnega kozla, ki je v očeh vseh kriv za nasilje v skupnosti. Ta ga zato odstrani iz svoje srede, ga umori in po tem dejanju se vanjo povrne red. To je obenem dokaz, da je žrtev res imela silno škodljivo moč, ki pa se je z njenim umorom spremenila v izjemno blagodejno moč. »Grešni kozel postane božanstvo v arhaičnem pomenu, se pravi je hkrati vsemogočno, da stori in dobro in hudo. (...) Predpostavljati moremo, da nekatere arhaične skupine niso preživele zato, ker njihovo posnemovalno rivalstvo nikoli ni določilo takšne žrtve, proti kateri bi bili vsi, in bi jih zato obvarovala pred samouničenjem. Drugim morda ni nikoli uspelo tega pojava spremeniti v obredje in tako ustvariti trajen

verski sistem. (...) Kultura izvira iz mehanizma grešnega kozla in prve resnično človeške ustanove so iz njegovega namernega, načrtnega ponavljanja« (78-79).

Pot človeštva iz biologije v kulturo se tako začne z smrtonosnim posnemovalnim nasiljem, ki se ga začasno zaustavi z mehanizmom grešnega kozla. Če se iz tega mehanizma razvije ponavljajoče se obredje in z njim religija, smo prestopili iz biologije v kulturo. »Obredje se tako spremeni v ustanovo, ki pomiri sleherno obliko krize: npr. krizo odraščanja z obredi prehoda, krizo smrti s pogrebnimi obredi, na krizo bolezni odgovarja obredna medicina« (83). O tem, kako krščanstvo ta mehanizem razkrije in prekinja spiralo posnemovalnega nasilja, povzame Girard že znane teze, ki sem jih predstavil v prikazu njegovega dela *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba*. Seveda pa jih podkrepi še z novimi primeri in analizami.

Pomembno je četrto poglavje, kjer bolj kakor doslej pokaže na prehod iz narave v simbolni svet, v kulturo, kar je posledica človekove neotenije in potrebe po obvladovanju posnemovalnega nasilja. Vse to se je dogajalo med predhodniki *homo sapiensa* in dolgo pred pojavom jezika. Neotenija (skovanka iz grščine: *neo* = nov in *ten*, od *teinein*, = razteginiti, podaljšati), ta usodna biološka danost, značilna že za človekove predhodnike, je podaljšana mladost, nezrelost mladiča, in se med drugim kaže v njegovi odvisnosti od drugih in v dolgem dvostopenjskem spolnem razvoju.

Pri človeku kot najbolj izrazitem neotenu so s podaljšano nezrelostjo povezane še druge značilnosti. Vse te so »hkrati fizične in kulturne,« pravi Girard, »in znanstveniki se še vedno sprašujejo, kako se je vse to zgodilo. Mislim, da omogoča to na predjezikovni ravni sistem okrivljene žrtve. Na določeni stopnji evolucije, ki je spremenila primate v ljudi, je neka vrsta verskih prepovedi ali nepopisnega bivanjskega strahu pred ogromno in nevidno močjo povzročila prepoved nasilja. Te vrste prepovedi so ščitile samico in njeno potomstvo in tako omogočile preživetje otrok, ki sami tega niso zmogli in ki bi jih samci sicer požrli. Pogosto pravijo, da je človek žival, ki 'se je sama udomačila'. Toda ni se udomačil sam: *zanj je to storilo žrtvovanje*. Religija je struktura brez subjekta, ker je subjekt načelo posnemanja. Prepričan sem, da si lahko o tem izdelamo realistično predstavo, ki razloži veliko tega, česar se brez nje ne bi dalo razložiti« (180-181).

Ravno zato, ker Girard poskuša vzpostaviti povezave med naravo in kulturo, ki jih antropologija od Frajerja do Lévi-Straussa ni znala, v petem poglavju kritično obravnava svoje predhodnike, pokaže svoj dolg in hibe njihovih teorij. Zanimiva razprava za poznavalce antropologije 19. in 20. stoletja. Človek, ki že dalj časa spremlja Girardovo delo in se mu je zastavilo marsikatero epistemološko in metodološko vprašanje, bo prišel na svoj račun v zadnjem, šestem, poglavju. Med drugim pokaže, kako antropologi konec 19. in začetek 20. stoletja niso mogli po-

vezati narave in kulture, niti razrešiti vprašanja nasilja in vere, ker so bili protiversko zaslepljeni. »Njihova ambicija je bila, da bi postali antropološki Darwini in bi vero še bolj korenito diskreditirali, kakor naj bi jo menda bil po njihovem prepričanju Darwin. Njihova ambicija, z redkimi izjemami, je bila dokazati, da je krščanstvo tak mit kakor kakšen drug. V tem smislu nadaljujem njihovo raziskovanje. Kajti spoznal sem, da podaja krščanstvo veliko boljše branje mitologije kakor katerikoli antropolog. Še več, omogoča nam, da prvič razrinkamo posnemovalni mehanizem in še zlasti naravo izvirnega umora. Pred kratkim mi je ta paradoks postal še bolj jasen kakor prej. Razumel sem, da so najodločilnejša besedila za razumevanje posnemovalnega mehanizma prav Evangeliji. Posnemanje je tam jasno podano s pojmom *skandalon* (pohujšanje), s problematiko posnemanja in Satana kot tožnika idr.« (222-223).

Knjiga se zaključi s polemичnim odgovorom francoskemu filozofu, mediologu in religiologu R. Deb-rayu, ki je v delu *Le feu sacré* (Fayard, Pariz 2003) precej počez udaril po Girardovi teoriji. Tudi ta polemika zadeva v glavnem epistemološka in metodološka vprašanja, zato je dobrodošel dodatek v tej knjigi.

Drago K. Ocvirk

Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Profesor dogmatike in ekumenske teologije ter direktor Inštituta za ekumensko raziskovanje na univerzi v Münchnu Peter Neuner je Slovencem poznan po svoji knjigi *Der Laie und das gottesvolk*, ki je v slovenskem prevodu izšla leta 1999 v redni zbirki Mohorjeve družbe iz Celja pod naslovom *Laik in božje ljudstvo*. Ta knjiga na preprost in širšemu krogu bralcev razumljiv način opisuje mesto laikov v Cerkvi od njenega začetka do danes.

Podobno je v dokaj preprostem jeziku napisana tudi tu obravnavana knjiga *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, saj je izšla v zbirki Topos, ki izhaja v žepnem formatu in je namenjena kar najširšemu krogu bralcev. Že sam naslov nakazuje, da želi avtor predstaviti Cerkev, ki je zaradi Božjega izvora sveta, a hkrati tudi grešna zaradi nas kristjanov, ki smo podvrženi grehu. Cerkev ni le relevantna družbena skupnost in nima pomena le v kulturnem, umetnostnem ali socialnem pomenu, niti ne zgolj na področju vzgoje ali politike, ampak pomeni za kristjane tisti nujni življenjski prostor, v katerem oblikujejo svoje vsakdanje življenje, in v katerem zorijo za večnost.

Avtor pri razmišljanju o Cerkvi izhaja kar se da iz vsakodnevnega izkustva običajnega bralca, ki se v svojem običajnem življenju srečuje tudi z dejstvom, da obstaja Cerkev. Kaj naj Cerkev pomeni in kaj dejansko pomeni kristjanom, se sprašuje

avtor. V čem je utemeljen njen obstoj? Kako je sestavljena? Zelo ga zanima napetost med tradicijo in sodobnim časom, ki se kaže v Cerkvi sami na različne načine, npr. kot napetost med laiki in kleriki, med lakizmom in fundamentalizmom ... Avtor se kot strokovnjak za ekumenska vprašanja vedno znova sprašuje, kako gledajo na obravnavana vprašanja druge cerkve, posebno evangeličanska in pravoslavna ter kakšen je dejanski odnos med vsemi temi cerkvami.

Mirno lahko rečemo, da je knjiga zelo primeren priročnik dogmatične teologije za ekleziološka vprašanja, saj se dotakne vseh pomembnejših vidikov pri obravnavi Cerkve. Že v uvodu predstavi izvor besede Cerkev in pomen tega vedenja za današnje razumevanje Cerkve. Že na začetku razmišlja o tistih vprašanjih, ki so v širši (vsaj cerkveni) javnosti, kar zadeva Cerkev, posebej aktualna, npr. ali naj se Cerkev hitro spreminja ali naj predvsem gradi na ohranjanju tradicije in s tem povezanim vprašanjem fundamentalizma v Cerkvi. Dotakne se problemov, za katere se zdi, da jih je sprožil 2. vatikanski koncil in čas po njem, to so npr. sodobna interpretacija dosedanjih moralnih norm, vprašanje oblasti v Cerkvi, pomena in vloge laikov ter vprašanje odnosa katoliške Cerkve do drugih Cerkev in religij.

Tako razprta in zastavljena problematika kar sama kliče po podrobni utemeljitvi in proučitvi z bibličnega, teološkega in zgodovinskega vidika. Zato si avtor zastavi vprašanje, kakšno Cerkev je ustanovil Kristus

in ali je res sam hotel Cerkev, kot se je razvila pozneje. Dejstvo je, da se pri sinoptikih pojem Cerkev pojavlja v Jezusovih ustih samo dvakrat (Mt 16,18 in 18,18). Drugi vatikanski koncil se je želel vrniti k izviru, torej k Cerkvi v prvi dobi njenega obstoja, zato je poznavanje njenih začetkov za razumevanje vsega poznejšega razvoja kakor tudi za razumevanje dokumentov tega koncila izrednega pomena. Avtor zato posveti veliko pozornosti pravemu razumevanju Kristusovega učenja in delovanja, zlasti pa razumevanju njegovega življenja, trpljenja, vstajenja in prihoda Svetega Duha. Prav tako podrobno proučuje zapise o prvi Cerkvi v vseh novozaveznih besedilih ter podrobno obdelava prve zametke cerkvenih struktur in njihovo delovanje v dobi preganjanja Cerkve. To je osnova za razumevanje zgodovinskega razvoja, ki je pripeljal tudi do vzhodnega in zahodnega razkola, kjer so se cerkve razšle prav ob vprašanih razumevanja bistva Cerkve in njene oblike.

Posebej pomembno za današnji čas je razumevanje, zakaj in v čem se je zadnji koncil hotel odvrniti od srednjeveških zgodovinskih okvirov in kako je bilo nujno, da se je bolj kot kadarkoli doslej Cerkev vrnila k svojemu izvoru. Zato je danes proučevanje koncilске dogmatične konstitucije o Cerkvi *Lumen gentium* neobhodni vir prave teološke orientacije. Podobno velja tudi za pastoralno konstitucijo *Gaudium et spes*, ki je najobširnejši koncilski tekst, hkrati pa po svoji obliki in vsebini najbolj nov. Prav dejstvo, ki ga je s tem na-

kazal koncil, namreč da se Cerkev mora v vsakem času intenzivno ukvarjati s svojo resnično podobo in s svojim odnosom do sveta, je kažipot teologiji in cerkveni praksi tudi za prihodnost.

Pri obravnavi služb in stanov v Cerkvi avtor začne pri laikih kot najštevilčnejšem delu Božjega ljudstva znotraj Cerkve. Šele nato je primerno govoriti o službah kot takih in o posameznih službah, ki omogočajo cerkveno življenje. Ker je zadnji koncil dal izreden poudarek škofovski službi v Cerkvi, se med njimi najprej posveti tej. S tem je zadnji koncil nadgradil prejšnjega, ki se je osredotočil skoraj izključno na vlogo papeža v Cerkvi in način izvrševanja njegove službe. Za obširnim in kritičnim ukvarjanjem z razlogi za nekdanje in današnje razumevanje papeževe vloge in pomena tega za ekuumenizem, preide avtor na obdelavo duhovniške službe, ki jo je zadnji koncil po krivici nekako zaobšel, oziroma jo je motril skoraj izključno v odnosu do škofovske službe.

Ker je 2. vatikanski koncil zopet oživil diakonsko službo v Cerkvi, je s tem dobilo večjo veljavo tudi celotno diakonijsko delovanje vse Cerkve. Ker je ta služba v sedanjem času za vernike še precej nova, šele počasi dobiva svoje pravo mesto v Cerkvi, tako glede na ostale službe kakor glede na vrednotenje pri vseh vernikih. Povsem nova pa je služba pastoralnega asistenta ali asistentke, ki v nemško govorečih deželah postaja vedno pomembnejša, saj zaradi velikega upada števila duhovnikov v Cerkvi vedno bolj privzema nekat-

ere funkcije, ki so jih doslej imeli duhovniki in imajo vodstveni oziroma pastirski značaj, kar samo kliče po neki obliki zakramentalne postavitve v to službo.

Na koncu je dodano še zgoščeno besedilo o Cerkvi v obliki nekakšnega gesla v kakem leksikonu. Gre za poskus v najbolj strnjeni obliki podati vse najbolj bistveno o Cerkvi. Za

teološko neizobraženega bralca bo zelo dragocen tudi kratek slovar najpomembnejših eklezioloških pojmov. Za bralca, ki bi se želel še bolj poglobiti v tu nakazano problematiko, pa tudi navedba nekaterih drugih priporočenih avtorjev in njihovih del s tega področja.

Peter Kvaternik

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: anton.mlinar@guest.arnes.si

