

Lucija Pavlovič

Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

Jom kipur, judovski praznik sprave z Bogom in med ljudmi, ima osnovo v 3 Mz 16, ki opisuje dva starodavna obreda: očiščevanje templja in izganjanje grešnega kozla, na katerega je veliki duhovnik preložil »vse krivde in hudodelstva Izraelovih sinov, vse njihove grehe« (v. 21). V sodobnem kultu judovske shodnice pripada prazniku najodličnejše mesto, in sicer zaradi zavesti, da živi človek smiselno le v urejenih medosebnih odnosih, z Bogom in s soljudmi.

Obhajanje pravnega dne narekuje moralna dolžnost opravičiti se zaradi odtujitve zavezi, pri čemer odpuščanje – pod pogojem spreobrnjenja – ni le možnost, temveč gotovost, ki temelji na Božjem delu usmiljenja po spreobrnitvi zaveznega ljudstva (prim. 3 Mz 26,40-45; 5 Mz 30,1-10). Iz spoznanja Boga kot absolutnega in suverenega vladarja veselstva, ki svoje ljudstvo rešuje ukleščenosti v spone greha in smrti, je Izrael spoznal realno možnost sprave, ki pomeni hvaležno sprejetje milosti odpuščanja in obljubo prihodnje polne bivanjske uresničitve. Tako je nastal praznik dneva sprave – jom kipur.

Namen te razprave je ugotoviti, kje so začetki pravnih obredov, ki so del 3 Mz 16, kakšen je bil zgodovinski razvoj praznika jom kipur in katere so teološke značilnosti tega praznika v okviru specifičnih postavk izraelskega monoteizma.

1. Duhovniški vir Peteroknjžja, avtor 3 Mz 16

Tretja Mojzesova knjiga (Levitik) je v celoti sestavljena iz besedil duhovniškega izročila, vendar ni enota, temveč vključuje različne vsebinske sklope. Pri razširitvi duhovniškega pripovednega vira (P) z novimi vsebinami so bile uporabljene starejše zbirke zakonov in predpisov, pri čimer so se spajala različna izročila. Tematski sklopi, ki so na ta način postali del kanonične oblike, niso nastali po predhodno izdelanem načrtu knjige ali z namenom obstoječo stvarino razširiti, temveč so bili prevzeti zaradi ustrezne tematike. Preden je duhovniški avtor te dokumente uporabil, so obstajali samostojno oz. so imeli lastno zgodovino. V primeru 3 Mz 16 so bila zbrana izročila lustracijskih obredov več izraelskih svetišč.¹

Raznovrstni vsebinski sklopi, ki so kasneje postali del Levitika, so po nastanku starejši od prvotnega jedra. Ta je stalno obliko dobil ob koncu babilonskega izgnanstva, vsebine, ki pomenijo razširitev tega vira, pa naj bi bile napisane že ob koncu kraljestva in v začetku izgnanstva. Z izjemo stereotipnih uvodov in zaključkov ter redaktorskih alteracij in dostavkov je nepripovedni del, v katerega sodi tudi 3 Mz 16, starejši od pripovednega okvira, v katerega se vključuje.²

3 Mz 16 je tipičen primer duhovniškega oblikovanja besedila po metodi spajanja različnih izročil, zato je poglavje nehomogeno, vsebinsko nekoherentno in brez slogovne kontinuitete.³ Slednje je očitno iz ponovitev, netipične rabe določenih izrazov, časovnega sovpadanja obredov, podatkovnih vrzeli, spreminjanja teološko pomembnih formulacij in vrinjenih stavkov, ki spremenijo smisel povedi. Ob združevanju izročil se terminologija različnih literarnih predlog ni poenotila, ampak so se ohranile sopomenke: *ʿēdāh* 'skupnost' (v. 5); *qāhāl* 'občestvo' (v. 17); *ʿam* 'ljudstvo' (v. 15.24); besedna zveza *ʿal qāhāl* 'občestvo ljudstva?' (v. 33). Beseda *kippēr* je uporabljena v absolutni obliki (v. 32a), z akuzativom (v. 20a.33a), s predlogom *ʿal* (v. 10.16a.30.33b.34a), s predlogom *bāʿad* (v. 6b.11a.17b.24b), čeprav ni očitnega razloga za takšno menjavanje slovničnih oblik. Trije glavni motivi 3 Mz 16 – posebna navodila za obredne postopke velikega duhovnika, daritveni obred s krvjo in obred z grešnim kozlom – se pojavljajo fragmentarno, razvijajo se vzporedno in med seboj prepleteno. Stalno menjavanje teh treh motivov je posledica duhovniškega načina sestavljanja besedila, kar pa ne izvira iz želje po strukturalni dovršenosti, temveč iz želje po ohranitvi pestrosti izročila. Razbitje enote prvotnega poročila o posameznem obredu in razdrobljeno navajanje podatkov iz starejših literarnih predlog ter na drugi strani oblikovna neenotnost besedila kažejo, da so vsebine, ki sestavljajo 3 Mz 16, prešle različne stopnje oblikovanja in redaktorskega urejanja. Kljub dejstvu, da je celotna knjiga delo duhovniškega vira Peteroknjžja, je mogoče znotraj tega prepoznati več različnih izročil, katerih razlikovanje je bistveno tudi za pra-

¹ Prim. M. Noth, *Leviticus, A Commentary*, SCM Press, London 1981, 12-15, 117-121; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 3, Word Books, Dallas, Tex. 1992, 226, 230; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1992, 228.

² Prim. J. R. Porter, *Leviticus*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London 1990, 392, avtor gesla *Leviticus* je J. R. Porter.

³ Nehomogenost besedila je splošno priznano dejstvo; prim. W. Kornfeld, *Levitikus*, Die neue Echter Bibel 6, Echter, Würzburg 1983, 62; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, Doubleday, New York 1992, 74-75; J. R. Porter, *Leviticus*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 392; R. J. Faley, *Leviticus*, v: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer in R. E. Murphy (ur.), *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1968, 77; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, SCM Press, London 1978, 130.

vilno interpretacijo glavnega svetopisemskega besedila o prazniku jom kipur (3 Mz 16).

2. Starodavnost obredov, opisanih v 3 Mz 16

Pomanjkanje zgodovinskih referenc je ključni razlog nesoglasij o časovnem izvoru praznika jom kipur. Nekateri strokovnjaki kljub nesporni starodavnosti spravni obredov menijo, da se je jom kipur – v podobi kot jo posreduje 3 Mz 16 – začel praznovati šele po koncu babilonskega izgnanstva. Praznik namreč nima referenc niti v zgodnjih niti v poznejših prerokih, v Peteroknjižju pa se razen v 3 Mz 16 omenja le trikrat, v 3 Mz 23,29-32; 25,9; 4 Mz 29,7-11.⁴ Malo informacij o prazniku je tudi v poeksilski literaturi, čeprav je njegov pomen v tem obdobju nesporen.⁵ Zgolj na podlagi skromne literarne zaznambe torej še ni mogoče apriori zanikati možnosti njegove starodavnosti, kljub temu da je molk, predvsem v virih predeksilskega obdobja, lahko moteč. J. Milgrom opozarja, da umestitev praznika jom kipur v kasnejše obdobje, ker se ne omenja v 2 Krn 7,8-10; 1 Kr 8,65-66; Ezr 3,1-6; Neh 8,2,18; 9,1-6; Ezk 45,18-20, ni sprejemljiva zgodovinska metoda. Ugotavlja premisam teorije, po kateri babilonski povratniki tega dne ali sploh niso praznovali ali pa ga niso praznovali na deseti tišri.⁶ Po njegovem mnenju se je jom kipur obhajal že v obdobju prvega templja, kar dokazuje s starejšim izvorom vrstic 2-28 v primerjavi z vrsticami 29-34.

V 3 Mz 16 sta prisotni dve izročili o časovni umestitvi obredov te perikope. V vrsticah 2-28 ni predpisa, s katerim bi bil spraven obred definiran kot trajna obveznost. Perikopa daje samo navodila velikemu duhovniku Aronu, kako naj ravna v obredu, katerega neposredni povod je težek prestopek njegovih sinov. Predpis, da se »enkrat na leto opravi spraven obred za Izraelove sinove zaradi vseh njihovih grehov« (3 Mz 16,34), se pojavi šele v vrsticah 29-34.

M. Noth in J. Milgrom na osnovi 3 Mz 16,1 sklepata, da je to poglavje nadaljevanje 3 Mz 10,1-7,⁷ kar bi pomenilo, da sta bili perikopa,

⁴ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 217; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 130; W. Kornfeld, *Leviticus*, 62.

⁵ Prim. Sir 50,5-7; 3 Mkb 1,11; Apd 27,9; Heb 6,19; 9,7,11-14; Filon Aleksandrijski, *Zakoni* II 52,55-56; *Posebni zakoni* I 72,186-188; 2,195; Psevdo Filon 13,6; Jožef Flavij, *Judovske starožitnosti* 14,4,3; *Knjiga jubilejev* 5,17-18; 34,18-19; *Mišna*, traktat *Joma*; kumransko besedilo *Tempeljski zvitki* 11Q 25,10-27,10.

⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 1070-1071; K. Aartun, *Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lv 16 mit Varianten: Ein ritualgeschichtlicher Beitrag*, v: *Studia theologica* 34 (1980), 103.

⁷ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 117.

ki govori o grehu Nadaba in Abihuja, in perikopa, ki daje navodila za pravno očiščevanje svetišča, prvotno soslednji. Poglavlja 11-15, kjer so zbrane določbe o čistem in nečistem in predpisi o očiščevanju, naj bi bila vstavljena kasneje, v skladu s prepričanjem, da more svetišče onečastiti tudi obredno nečista oseba. Vrstice 2-19 bi tako originalno za devale Arona, ker je bil kot veliki duhovnik dolžan opraviti spravo zaradi predrznega ravnanja svojih sinov.⁸ Svetišče so imeli za oskrunjeno ne samo zaradi moralne krivde, ampak tudi zato, ker sta se s smrtjo Nadaba in Abihuja na področju svetega znašli trupli, ki sta po postavi vir nečistosti.⁹ Stik svetega in nečistega sodi po duhovniškem relacijskem konceptu v kategorijo nedovoljenega, kar ponazarja ogenj, ki šine izpred Gospoda in ju použije (prim. 3 Mz 10,2). Takšnemu mnenju nasprotuje K. Koch,¹⁰ kajti vsebinsko vrzel med prvo in drugo vrstico ima za dokaz, da ima perikopa dva uvoda. Iz vrstice 2 namreč povsem izpade vzročno-posledično razmerje med omenjenima poglavjema. Prepoved v tej vrstici je splošna, opozarja pred nepremišljenim vstopom v presveto. Prva vrstica naj bi bila tako drugoten uvod, dodatek pripovednega vira P, ki je na ta način vzpostavil smiselno zvezo med jom kipurjem in pripovednim okvirom Peteroknjžja.¹¹

Avtorstvo vrstic 2-28 se pripisuje plasti P v širšem pomenu, čeprav terminološka in semantična analiza kaže, da je pisatelj to besedilo prevzel iz starejše predloge iz obdobja pred prvim svetiščem.¹² Beseda *pāšā'im* 'objestni grehi, hudodelstva' se razen v vrsticah 16 in 21 v tem viru ne ponovi.¹³ Nekateri besede imajo drugačen pomen kakor sicer v tej plasti: izraz *'ōhel mō'ēd* v vrsticah 16, 17, 20, 23 pomeni področje svetega, medtem ko na drugih mestih označuje svetišče v celoti; pojem *qōdeš*, ki sicer označuje sveto (prim. 2 Mz 28,29.35), se v vrsticah 2, 3, 16, 17, 20, 23, 27 nanaša na presveto, čeprav uporablja P za to izključno izraz *qōdeš haqqōdāšim* (prim. 2 Mz 26,33.34).¹⁴ Vrstice

⁸ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1011, 1061.

¹⁰ Prim. K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, FRLANT 71, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 92-93.

¹¹ Nekateri komentarji izrecno ne izpostavijo vzročno-posledičnega razmerja med 10. in 16. poglavjem; prim. P. P. Sydon, *Leviticus*, v: R. C. Fuller, L. Johnston in C. Kearns (ur.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Thomas Nelson, London 1953, 228-241; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: G. A. Buttrick, H. G. May in S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible I*, Abingdon, Nashville, Tenn. 1962, 314; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary II*, 73; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 227; W. Kornfeld, *Leviticus*, 62.

¹² Prim. M. Noth, *Leviticus*, 120; J. E. Hartley, *Leviticus*, 226.

¹³ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1034.

¹⁴ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1013.

29-34a so dodatek vira H,¹⁵ zato se spremeni pomen nekaterih besed: presveto je *miqdaš haqqōdeš* namesto *haqqōdeš*; ljudje so *‘am haqqāhāl* namesto *‘am* ali *qāhāl*; opis velikega duhovnika je bliže 3 Mz 22,10 kakor 3 Mz 4,3, torej vrstici, ki je po izvoru H in ne P.¹⁶ Objekt očiščevalnega obreda so ljudje, medtem ko je v vrsticah 2-28 to svetišče.¹⁷ Namen dodatka je razveljaviti predpis, po katerem je realizacija pravih obredov odvisna od odločitve velikega duhovnika, in uveljaviti prakso, da se obred opravi enkrat v letu. V dodatku je to trikrat izpostavljeno (v. 29.30.34; prim. 2 Mz 30,10, ki je prav tako redaktorski dodatek, verjetno vira H), ker se s tem vir H zoperstavlja viru P, ki ohranja izročilo o očiščevanju kot o nujnem ukrepu, ki ga izvede veliki duhovnik vsakokrat, ko presodi, da je svetišče nevarno onečašeno.

Sprememba v časovni opredelitvi praznika jom kipur se po mnenju J. Milgroma ni zgodila šele v obdobju po izgnanstvu, kakor trdijo starejši komentariji, temveč že pred tem, čeprav zaradi pomanjkanja podatkov ni mogoče natančno določiti časa in razloga.¹⁸ Obstaja le domneva, da je bilo razglasanje očiščevalnih dni prepogosto, spokorne obveznosti pa preobremenjujoče, kar je vodilo v zahtevo po reformi, ki je pripeljala do predpisa, da se svetišče ne očisti *bakol ‘ēt*, temveč desetega tišrija. Na reformo v zvezi s pogostnostjo izvajanja obredov praznika jom kipur je v 18. stoletju opozoril Elija iz Vilne. Na osnovi *Midraša Levitika Raba* 21,7 (prim. *Midraš Eksodus Raba* 38,8), ki pravi, da lahko Aron ob upoštevanju procesnih navodil kadarkoli vstopi v presveto, je zaključil, da je bila to Aronova redna praksa, medtem ko so njegovi nasledniki obred izvedli samo na predpisani pravi dan. Besedilo 3 Mz 16,6-28 je po Gaonovem mnenju priča obreda, ki ga je prvi veliki duhovnik opravil v sili zaradi hudega onečaščenja svetišča, pri čemer prepoved, naj ne vstopa v presveto kadarkoli (prim. 3 Mz 16,2), ne pomeni, da sme to storiti le enkrat v letu, temveč da mora pri tem vsakokrat upoštevati navodila, navedena v nadaljevanju perikope.¹⁹

Teorijo, da je 3 Mz 16,2-28 dejansko opis nujnega očiščevalnega ukrepa, ki se je šele z dodatkom (v. 29-34) spremenil v veliki pravi dan 10. tišrija, potrjuje mnenje, da naj bi za očiščevanje presvetega vel-

¹⁵ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 126; J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

¹⁶ Razlikovanje virov 3 Mz 16 pri J. Milgromu ni tako natančno kot pri M. Nothu, kar je posledica njune različne eksegetične metode. J. Milgrom na splošno razlikuje med dvema viroma v tej perikopi – virom P (*Priestly school*) in virom H (*Holiness school*) –, s čimer argumentira prepričanje o starodavnosti praznika jom kipur.

¹⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1065.

¹⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1070-1071.

¹⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1012-1013, 1048, 1058; J. E. Hartley, *Leviticus*, 227; N. Messel, *Die Komposition von Lev 16*, v: ZAW 27 (1905), 5-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 229.

jala ista pravila kot za očiščevanje zunanjega oltarja in svetega. Ker se je na/v slednjem pravna daritev izvršila takoj po spoznanju krivde, obstaja verjetnost, da se je v primerih najtežjih hudodelstev, ko naj bi nečistost prodrla v najgloblji del templja, v presvetem prav tako nemudoma opravila sprava. Preložitev tega obreda na vnaprej določen dan v letu bi bila poleg tega v nasprotju s tradicijo sosednjih kultur, kjer so imeli očiščevalni obredi značaj nujnosti – niso bili koledarsko določeni, temveč predvideni v kakršnikoli krizni situaciji.²⁰

Praksa očiščevanja svetišča, ki je bila na starem Bližnjem vzhodu starodavna in pogosta, je imela najbrž tudi v Izraelu izredno dolgo tradicijo. Skupna idejna zasnova in podobnosti ritualov pa ne pomenijo avtomatično tudi sovpadanja na vsebinski ravni. Kljub podobnostim med izraelskim praznikom jom kipur in na primer babilonskim novoletnim slavljem (*akītu*) je Gospodov tempelj v Jeruzalemu objekt, na katerega duhovniški vir aplicira posebno doktrino o oskrumbi in spravi, osnovano na hebrejskem monoteizmu.

3. Nazori o onečaščenju svetišča na območju starega Bližnjega vzhoda

Svetišče, simbol navzočnosti božanstva in porok blaginje naroda, je bilo za stare kulture izrednega pomena in skrb za varovanje svetih prostorov pred vdorom nečistega je bila zato logični sestavni del te zavesti. Nečisto je imelo naravo neodvisne demonske stvarnosti, ki vdira v posvečena področja in iz teh izpodriva sebi nasprotno bitnost. Zaradi ujetosti v omadeževan prostor so morali bogovi svetišče zapustiti, kar je bilo za narod zanesljivo znamenje propada. V nasprotju z izraelsko doktrino so v politeističnih religijah njihov odhod razumeli izključno kot posledico nasilnega vdora avtonomnega zla. Ob vzhodih v templje so sicer stale podobe njihovih zaščitnikov (npr. šedu in lamasu v Mezopotamiji, levi v Egiptu),²¹ toda demonska stvarnost, ki je bila tako kot božanska bitja presežnega izvora, se je kazala za izredno pronicljivo. Z apotropijskimi obredi, pri katerih se je izkoriščala magična moč, pridobljena iz metabožanske sfere, se je povečevala vzdržljivost bogov za spopade s silami, ki ljudstvu niso bile naklonjene. Periodno in v izrednih okoliščinah pa so izvedli posebne očiščevalne obrede z namenom odpraviti zle moči iz templja.²²

²⁰ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1061-1062.

²¹ Prim. J. Milgrom, *Day of Atonement*, v: C. Roth in G. Wigoder (ur.), *Encyclopaedia Judaica* V, Keter, Jerusalem 1978, 1385-1386.

²² V primeru vojaške agresije in ob morebitnem neuspehu se je med poraženci na splošno uveljavila razlaga, da je vzrok za to premoč božanstev zmagovitega naroda, medtem ko se ob drugih oblikah nesreč ni izključila možnost, da je razlog zanje prav odsotnost domačih bogov.

Duhovniški avtor je iz svojega bivanjsko-kulturnega prostora prevzel nekatere prvine nazora o omadeževanju, med drugim tri načela, ki opredeljujejo odnos med svetim in nečistim, in s katerimi je pogojena razlaga daritvenih obredov praznika jom kipur. Prvo načelo pravi, da je onečaščenje področja svetega premosorazmerno s stopnjo greha in s stopnjo svetosti posvečenega predmeta in obratnosorazmerno z oddaljenostjo med njima. Duhovniška doktrina sicer izpodbija načelo obratnega razmerja glede na prostorski element, kajti svetišče je oskrunjeno ne glede na lokacijo greha, veljaven pa je prvi del načela, saj v templju dejansko obstajajo različne stopnje svetega in zato različne ravni onečaščenja. V kolikšnem obsegu oz. kako globoko prodira nečistost v objekt, je odvisno od teže greha in stopnje nečistosti. Aplikacija tega načela na jeruzalemski kult pomeni: prvič, da nenamerni greh posameznika ali njegova obredna nečistost (samo pod določenimi pogoji) povzroči nečistost žgalnega oltarja; drugič, da kolektivni nezavedni greh in greh velikega duhovnika oskruni sveto; in tretjič, da namerno storjeni greh oskruni presveto. V prvih dveh primerih se sprava opravi s krvjo daritve za greh na žgalnem oltarju (prim. 3 Mz 4,22-35) oz. na kadilnem oltarju in na tempeljskem zagrinjalu (prim. 3 Mz 4,1-21), v zadnjem primeru pa se spravi obred opravi tudi v presvetem (prim. 3 Mz 16,14-15). Smisel praznika jom kipur se torej kaže prav v tem slednjem. Med tem ko sta se med letom darovali *ḥattâ't* 'daritev za greh in' *ʿāšām* 'spravna daritev' zaradi nenamernih grehov, se je enkrat v letu izvršila tudi spravna daritev zaradi zavestno storjenih hudodelstev.²³

Za najhujše prestopke so bile predvidene težke kazni in v primeru greha »z dvignjeno roko« se v resnici ni pričakovalo, da bi storilec dejanje obžaloval,²⁴ zato se mu sploh ni ponujala možnost sprave v okviru daritvenega sistema. Če hudodelec ni bil nemudoma usmrčen, tudi sicer ni imel dostopa do svetišča in s tem pravice do darovanja.²⁵

Po drugem načelu nečistost izpodrine oz. nadomesti tisto mero svetosti, ki jo posvečeni objekt ima, kajti sveto in nečisto sta v plasti P končni, kvantitativni kategoriji. To pomeni, da obstaja določena točka zasičenosti, preko katere kopičenje nečistosti ni mogoče. Če je ljudstvo v stanju izredne izprijenosti, preseže mejo onečaščenja, ki ga je še mogoče tolerirati, in božanstvo se iz svetišča umakne. Predmet tretjega načela so različne faze očiščevalnih postopkov, ker vir nečistosti »nalegljivo« moč izgublja postopoma, in sicer najprej v razmerju do neposvečene in nazadnje do posvečene materije.²⁶

²³ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 240; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, 228, 233.

²⁴ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 161, op. 6.

²⁵ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 73.

²⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 257, 977-984.

Ključno za presojo duhovniške teologije je odkritje njene izvornosti, ki se v kontekstu onečaščenja svetišča kaže v negaciji vere v avtonomno demonsko stvarnost. V 3 Mz 16 to pomeni, da je težišče dogajanja na odnosu med Gospodom in Izraelom in odgovornost za nečistost svetišča na strani slednjega. Izrael je osnovo kontaminacijske zamisli sprejel iz svojega kulturnega prostora, vanjo pa vnesel novo vsebino, kajti logična posledica monoteizma je, da nečistost ni rezultat posegov neodvisnega zla, temveč moralne krivde.

Zoperstavljanje ideji o samostojni zločesti stvarnosti je bilo v hebrejski religiji postopno, vendar odločno, o čemer priča nasprotovanje ideji o nečistosti kot miazmi. Zaradi zavračanja nečistosti kot nečesa, kar se neposredno ali posredno nevidno širi, se je zmanjšala možnost njene personifikacije in avtonomnosti.²⁷ V poganskih nazorih je nečistost nekaj kužnega in nalezljiva po prostorskem načelu. Kot miazma se izloča iz primarnega vira nečistosti in se prenaša na druge predmete določenega teritorija. Nečistost kot miazma v monoteizmu logično ne more imeti trajnega mesta, ker vključuje idejo o živem organizmu, ki obstaja neodvisno od Boga. Že v duhovniški plasti zato izgubi naravo zračne substance, izjema sta 3 Mz 14,46-47 in 4 Mz 19,14-15, kjer se še prenaša po prostorskem načelu, vendar je omejena na zaključen prostor in nima več poganskih razsežnosti, predvsem pa izgubi značaj avtonomne zločeste stvarnosti.²⁸

Različni aksiomi hebrejske religije v odnosu do sosednjih verstev narekujejo vsebinska odstopanja izraelskega od splošnega kontaminacijskega modela. V politeističnih verstvih so božanstva odvisna od močnejše nadbožanske sfere. Slednja poraja množico dobrih in zlih bitij in če more človek poseči v to sfero, mu ta podeli nekakšno pokroviteljstvo nad božanstvi, ki nato delujejo v njegov prid. Tisto, kar onemogoči to dobrohotno delovanje, je oskrumba svetišča, odgovorno za to pa je demonsko zlo. Odpravljanje vzrokov nečistosti je potemtakem izven pristojnosti ljudi, v njihovi moči je le odstranjevanje posledic. Neko mnenje pravi: »Obstaja vtis, kakor da je dnevno religijo (v Mezopotamiji) bolj kot pozitivno čaščenje bogov določal strah pred zlim in črno magijo. Podoba sveta je bila polna zlih demonov, ki so povzročali težave na vseh ravneh življenja. Ob njihovem napadu je bil varovalni ukrep v izvedbi pravega obreda.«²⁹ Med tem ko so se babilonski pravni obredi osredotočali na pomirjanje nadzemeljskih sil, ki so bile že same po sebi zapletene v medsebojne spopade, njihovo konfliktno razmerje pa se je projiciralo v naklonjenosti ali naperjenosti zoper ljudi,

²⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 318.

²⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 44, 316-318, 976-977, 999.

²⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 42-43.

Izrael stvarnosti in lastnega položaja v njej ni dojemal na tak način. Človek je edini, ki se more zoperstaviti enemu samemu počelu. Ker je z njim Izrael v osebnem razmerju, pravnega procesa ne doživlja kot objektivne nujnosti, temveč kot duhovno potrebo, zahtevo vesti, ki se more po storjenem grehu pomiriti le v opravičilu Gospodu.³⁰

Duhovniški avtor ni sprejel postavk politeističnega verovanja, zato ni nekritično pritrdil sicer prevzeti prisposodbi o omadeževanje svetišča. Ker nad Gospodom ni višje avtoritete in na njegovi ravni ne njemu enakovrednih tekmecev, ni predmet človeških manipulacij in ne oseba, ki potrebuje zaščito pred grožnjo zla. Monoteizem je v protislovju z demonsko realnostjo kot nečim avtonomnim, zato s slednjo ne prihaja do bojov in se ne odpravljajo učinki njenih posegov v področje svetega, marveč Izrael sam prevzame odgovornost za skrunitev templja. »Smrt demonov« pomeni, da ostaja samo eno bitje s potencialno demonsko močjo, kajti s svobodno voljo se more človek Bogu pokoriti ali upreti oz. ga privabiti in zadržati v svetišču ali pa ga iz njega izgnati.

4. Narava obredov, opisanih v 3 Mz 16 pred zapisom v Sveto pismo

Strokovnjaki na splošno priznavajo starodaven izvor pravnih obredov, ki so del 3 Mz 16, vendar hkrati ugotavljajo, da je mogoče njihovo izvirno obliko in miselno podstat razlagati na več načinov.³¹ Perikopa o prazniku jom kipur je bila sestavljena s povezovanjem več izročil, nobena literarna predloga ni bila prevzeta v celoti. Opis posameznega obreda v kanoničnem besedilu je fragmentaren in se v njem pojavlja razdrobljeno. Zaradi duhovniške metode spajanja obstoječih dokumentov se je izgubila izvirnejša podoba obredov. Rekonstrukcija le-teh, ki bi ustrezala predsvetopisemski stopnji, pozna dve možni različici. Obe temeljita na primerjalnih študijah z neizraelskimi spisi in tematsko sorodnimi besedili duhovniške plasti Peteroknjžja.

Najstarejši del poglavja naj bi bil pravni obred za duhovnike in za svetišče, h kateremu sta se nato dodala daritev laikov in obred z grešnim kozlom.³² O razmerju med tema motivoma v njunem predkanoničnem obdobju obstajata dve razlagi: gre za obreda, ki sta bila prvotno samostojna in sta se izvajala neodvisno drug od drugega; ali pa za dve komponenti iste liturgije, ki sta bili povezani še preden sta postali del svetopisemske perikope.

³⁰ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 164.

³¹ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 74-75.

³² Do takšnega sklepa pride M. Noth, *Leviticus*, 119-122, na osnovi literarno-kritične analize 3 Mz 16. Prim. tudi W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 130-131; J. E. Hartley, *Leviticus*, 233; W. Kornfeld, *Leviticus*, 62.

Možnost, da sta bila daritev za greh in obred z grešnim kozlom prvotno v rabi kot dva samostojna obreda, ki sta se povezala šele v okviru obreda praznika jom kipur, potrjuje dejstvo, da se v njiju odstranjuje različno zlo (nečistost oz. krivda) in dejstvo, da je daritev za greh sicer zaključen obred, ki za dovršitev ne terja dodatnega obreda.

Glede na očiščevalni obred v 3 Mz 14,2-7.48-53 pa obstaja tudi možnost drugačne razlage. Spravni obred naj bi bil podoben postopku, ki se je izvedel v primeru nečistosti zaradi gobavosti. Za ta obred sta bili potrebni dve živali. Kri ene ptice je očistila človeka oz. hišo, drugo ptico pa so po tem, ko so jo pomočili v kri prve, s čimer je vsrkala nečistost, spustili nad polja. Po enakem načelu naj bi prvotno kri zaklanega kozla služila odstranitvi tempeljskih nečistosti, s prenosom le-teh na živega kozla in njegovim izgonom pa naj bi se jih skupnost odrešila. Takšno tezo podpira dejstvo, da je bilo očiščevanje in odstranjevanje onečaščene materije v poganskih kultih običajno povezano. Različnih tehnik, s katerimi se je oseba ločila od zla, niso imeli za zadovoljivo rešitev, temveč je bilo treba instrument očiščevanja, ki je postal v obredu nečist, na nek način tudi fizično odstraniti.³³ Toda če naj bi obred z dvema kozloma v končni fazi dejansko ustrezal podobi kulta v 3 Mz 16, se je moral povezati z daritvijo za greh. Pri združitvi teh dveh obredov se je eden od kozlov celo pritegnil v sklop daritvenega sistema in se zato v vrstici 9 imenuje daritev za greh.

Za pojasnitev prvotne narave obreda z grešnim kozlom je poleg širšega svetopisemskega konteksta pomembna tudi primerjava z analognimi neizraelskimi obredi. Ti se pogosto pojavljajo v okoliščinah, ko očiščevanje zadeva posameznika ali njegovo lastnino. Izraelskega obreda z grešnim kozlom strokovnjaki praviloma ne postavljajo v tak »Sitz im Leben«, menijo pa, da ga je mogoče umestiti v obredno dogajanje lokalnih izraelskih svetišč.³⁴ Ob tem se domneva, da se vloga grešnega kozla prvotno ni razlagala le v smislu »prevoznega sredstva« nečistosti, temveč je bila žival tudi pomirjevalna in nadomestna žrtev v razmerju do neke nadnaravne sile. Lik Azazela v 3 Mz 16,8.10.26 bi takšno interpretacijo vsekakor potrdil.³⁵

Pomembnejše od tehnične plati obredov z »grešnim kozlom« so njihove miselne postavke, kajti na tej ravni pride v razodetju do ključnega preobrata, ne samo v razmerju do politeističnih nazorov, temveč tudi v primerjavi z judovskimi nekanoničnimi spisi. Glede odnosa med

³³ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1044, 1071, 1082.

³⁴ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 124.

³⁵ D. P. Wright, *Azazel*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* I, 537, opominja, da sam lik Azazela v 3 Mz 16 kaže na to, da tega ni ustvaril duhovniški vir, temveč je bil že del izročila, ki ga je sveti pisatelj uporabil.

hebrejskim monoteizmom in politeističnimi ideologijami W. Eichrodt pravi, da gre za dva kvalitativno različna miselna sistema, ki sta na konceptualni ravni neprimerljiva.³⁶ Vera v osebnega Boga je nezdržljiva z magičnim in mehanicističnim v religiji. Kri se ne uporablja kot magična substanca, ki more sama po sebi nečisto spremeniti v sveto. Greh ni razumljen kot fizična nečistost ali obsedenost in tudi ne kot nekaj materialnega, ki lahko omadežuje svetišče. Greh in spravo razlaga v okviru osebnega, pravno-zaveznega odnosa. Greh je prelomitev pogodbe med dvema strankama, sprava pa ponovno uživanje naklonjenosti prizadete osebe. Pri tem je jasno, da v pravilnem procesu odpuščanje ni dolžna reakcija Boga, temveč nenujno prizanašanje, svobodno dejanje njegove usmiljene naravnosti na svet. Samo priznanje greha, brez magičnih obrazcev in zaklinjanja, je bistveni element izraelskih pravih obredov, za razliko od poganskih kultov, kjer je izpoved del eksorcističnega obreda, ki ima učinek *ex opere operato*. Ker greh ni razumljen kot moralna krivda in osebna odgovornost, temveč kot stanje podvrženosti oblasti zla, se očiščevalni obred praviloma zaključuje z eksorcizmom. Jom kipur se v nasprotju s tem odvija izključno v relaciji med Gospodom in Izraelom.

Čeprav je bil Izrael z obhajanjem praznika jom kipur soudeležen v lustracijskih obredih starega Bližnjega vzhoda, ni mogoče pristati na izvorno-prevzemno razlago odnosa med hetitsko-hurijanskim in izraelskim kultom. Pri raziskavi izvorno-posredniškega odnosa med starimi kulturami in ob ugotavljanju skupnega izvora nekaterih obredov je treba opozarjati tudi na (ne)identičnost le-teh in na (ne)kompatibilnost teoloških izhodišč. Ob sprejetju določene liturgične forme se je nedvomno izvedla tudi reinterpretacija pomena obreda v koordinatah specifičnega miselnega sistema. Na skupnem civilizacijskem polju je povsem upravičeno iskati interakcije med kulti. Izrael sam je v določeni meri priznaval veljavnost tuje znanosti, prava, kulta, mitov in preroštva, toda prav soočenje z vsem tem ga je izzivalo in spodbujalo, da je intenzivneje premislil in jasneje izrazil lasten bivanjsko-religiozni nazor.³⁷ Od stopnje negiranja vsebin, ki niso združljive s hebrejskim monoteizmom, je odvisno, v kolikšni meri se je moglo uveljaviti prepričanje, da je sprava medosebno dogajanje med Gospodom in Izraelom. Dosežek izraelskega creda pri eksplisitem oblikovanju te zavesti se zdi edinstven in v drugih kulturah nedosegljiv.

³⁶ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 158-159, 166.

³⁷ Prim. W. Johnstone, *Ancient Near Eastern World*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 25.

5. Različen namen daritvenih in nedaritvenih obredov v 3 Mz 16

Spravno bogoslužje opisano v 3 Mz 16, sestavljata dva obreda: lustracija svetišča in dogodki, povezani z grešnim kozlom, pri čemer se njun namen oz. učinek ne interpretira kot istoveten. Smisel prvega obreda naj bi zadeval svetišče in ne neposredno odnosa med Bogom in grešnikom. Ključni argument za to prepričanje je, da se daritev za greh v okviru praznika jom kipur ne more razlagati drugače kot je sicer definiran namen te daritve.³⁸ V nasprotju s tem obred z grešnim kozlom dovoljuje interpretacijo, da gre v njem za spraven proces, ki se odvija v koordinatah medosebnega razmerja.

Očiščevanje svetišč na starem Bližnjem vzhodu se je opravljalo po načelu *pars pro toto* in vedno na tistih mestih, ki so veljala za najbolj izpostavljena ali ranljiva ob vdorih demonov: rogovi oltarja, vhodi, okna, vogali, stene, tla, tramovi. Izraelski veliki duhovnik je na praznik jom kipur s krvjo poškopil ali pomazal spraven pokrov oz. tla v presvetem, kadilni oltar in svetiščno zagrinjalo v svetem ter žgalni oltar v preddverju, s čimer je bil tempelj v celoti očiščen.³⁹ Krvni obredi so bili najtesneje povezani s podobo očiščevanja svetišča in v 3 Mz 16 se njihov smoter kaže v tem kontekstu, medtem ko je funkcija grešnega kozla drugačna. Obred je neposredno vezan na izvor nečistosti in deluje bolj neposredno na ravni medosebnega odnosa med moralnim subjektom in moralno Avtoriteto.

Rabinsko judovstvo z izjavo, da se za nečistosti, ki doletijo tempelj, opravi sprava z daritvijo za greh, za vse ostale prestopke pa se Izrael spravi v obredu z grešnim kozlom,⁴⁰ potrdi, da namen daritvenih in nedaritvenih obredov ni isti.⁴¹ Rabinski nauk razlikuje dve kategoriji prestopkov, ki jima ustrezata dva različna obreda. Rabi Juda in Simeon ločita grehe, katerih posledica je nečistost svetišča, od drugih, za katere se Izrael spravi na nedaritveni način.⁴² Rašijev komentar obredov praznika jom kipur zrcali to miselnost: »Sprava, ki izhaja iz njega (tj. obreda z juncem) zadeva samo tiste grehe, ki povzročijo nečistost templja in svetih reči. ... In samo za tisto, za kar opravi spravo junec za duhovnike, opravi spravo kozel za laike.«⁴³ Učenje rabija Simeona je

³⁸ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 72.

³⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 249, 1081; M. Noth, *Leviticus*, 123; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 231. Navodila o manipulacijah s krvjo ohranja tudi traktat *Joma* (5,3-7) v *Mišni*, še natančneje pa jih definira isti traktat *Babilonskega Talmuda*.

⁴⁰ Prim. *Mišna*, *Šebuot* 1,6; *Sipra Ahare* 5,8; *Babilonski Talmud*, traktat *Joma*, 61a.

⁴¹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033-1034, 1043-1044.

⁴² Prim. L. Jung in J. Epstein (ur.), *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud*, *Joma*, Soncino, London - Jerusalem - New York 1989, 61a.

specifično v tem, da duhovnike izključi iz obreda z grešnim kozlom. Tako kakor kri kozla odstrani nečistosti, za katere so odgovorni laiki, in kri junca nečistosti, ki jih povzročijo duhovniki, naj bi se prvi za vse ostale grehe spravili s priznanjem krivde nad grešnim kozlom, drugi pa z izpovedjo nad juncem.⁴⁴ Večina rabinov nasprotno trdi, da se je pravni učinek obreda z grešnim kozlom prenašal na celoten narod, vključno z duhovniki, in je pomenil odpuščanje grehov, storjenih namerno ali nenamerno, zavedno ali nezavedno, grehov, ki pomenijo prekršitev zapovedi ali neupoštevanje prepovedi in grehov, ki bi se sicer kaznovali z izobčenjem ali s smrtjo.

J. Milgrom dokazuje o različnem namenu jomkipurskih obredov izpeljuje iz primerjave seznamov s tremi samostalniki v vrsticah 16 in 21-22 ter iz pomena predlogov v povezavi s pojmom *kippēr*. Prvotno dve različni komponenti iste liturgije (oddvojitev nečistosti in njena izločitev) sta v duhovniškem viru postala samostojna in med seboj neodvisna obreda. Takšno tezo zagovarja ob primerjavi terminov, ki v omenjenih vrsticah pomenijo določeno vrsto prestopka. V vrstici 21 se ponovita dva izraza iz seznama v vrstici 16, *pāšāim* in *haṭṭā'ōt*, med tem ko je beseda *ṭum'ōt* 'nečistosti' zamenjana z *'āwōnōt* 'krivde'. Ključna sta torej pojma nečistosti (*ṭum'ōt*) in krivde (*'āwōnōt*), ker je z zamenjavo enega izraza nakazan različen smisel perikope, ki govori o daritvenih obredih v templju (v. 6-19), in perikope, ki govori o obredu z grešnim kozlom (v. 20-22). Na eni strani gre za odstranitev tempeljskih nečistosti, na drugi za osebno ločitev od moralne krivde.⁴⁵ V obhajanju praznika jom kipur sta se tako združili simbolna predstava o oskrumbi svetišča, ki se povezuje z zamisljivo o potrebnosti njegovega očiščevanja, in zavest o realni pokvarjenosti grešnika, ki se mora ločiti od lastnega zla, da bi se spravil z Bogom.

Vsebinsko delitev obredov potrjuje tudi analiza predlogov v povezavi z glagolom *kippēr*, ki dokazuje, da objekt krvnega očiščevanja ni

⁴³ Prim. M. Rosenbaum in A. M. Silberman (ur.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haptharoth and Rashi's Commentary, Leviticus*, Silberman, Jerusalem 1972, 74-75.

⁴⁴ Obrazec, po katerem je veliki duhovnik priznal grehe na dan sprave, se pojavlja v traktatu *Joma* v *Mišni* na treh mestih (3,8; 4,2; 6,2). Prvič je priznal svoje grehe in grehe svoje hiše. Ko je obrazec drugič ponovil, je vanj vključil priznanje grehov Aronovih sinov (duhovnikov): »Molim, o Večni! Delal sem hudo, upiral sem se, grešil sem pred teboj, jaz in moja hiša in Aronovi otroci, tvoje sveto ljudstvo ...«. Tretjič je priznal grehe v imenu vse Izraelove hiše. Spovedni obrazec je v slovenščino preveden v J. Krašovec, *Nagrada, kazni in odpuščanje*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999, 411.

⁴⁵ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033, 1043.

⁴⁶ Za razlago pomena glagolov prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 72-73; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 162; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999, 234; J. E. Hartley, *Leviticus*, 235.

subjekt, temveč objekt, za razliko od obreda z grešnim kozlom, ki se nazorneje odvija v koordinatah osebnega razmerja. V kontekstu daritve za greh (*ḥaṭṭā't*) *kippēr* pomeni čistiti ali očistiti, kar potrujeta sinonima *ḥiṭṭē* 'osvoboditi greha' in *ṭihar* 'očistiti'.⁴⁶ Predlog 'al, ki sledi glagolu *kippēr*, pomeni »za« ali »v imenu nekoga«, če je objekt oseba, sicer pa tudi »na«. ⁴⁷ Če objekt povedi ni živo bitje, se *kippēr* povezuje s predlogom 'al ali b ali pa je objekt direkten. Vse tri možnosti se pojavljajo v 3 Mz 16, kajti očiščevalni obred se dogaja na ('al) pravem pokrovu (*kappōret*) in na tleh pred njim, v (b) svetem ali pa je rečeno, da je ves prostor ('et) očiščen.⁴⁸ Kolikor gre za daritev za greh v okviru praznika jom kipur, s takšno interpretacijo soglaša tudi A. M. Rodriguez, kajti namen je ekspliciten: 3 Mz 16,16a: »Tako naj opravi spravo za svetišče ...«; 16,16b: »Prav tako naj stori za shodni šotor ...«; 16,18: »Potem naj gre k oltarju, ki je pred Gospodom, in naj zanj opravi spravo ...«; 16,20: »Ko dokonča spravi obred za svetišče, shodni šotor in oltar ...«; 16,33: »Opravi naj spravo za svetišče, za shodni šotor in za oltar ...«; sicer pa naj bi bila funkcija daritve za greh v očiščevanju samega darovalca.⁴⁹ Tega v končni fazi ne zanika niti J. Milgrom, ki kljub trditvi, da »očiščevalni obredi v svetišču očiščujejo svetišče, ne ljudi«, dodaja, »toda, ker je svetišče onečašчено z nečistostmi ljudi, njihova odstranitev v resnici očisti ljudi«. ⁵⁰ S takšno interpretacijo soglaša tudi D. P. Wright, ki pravi, da se je kri daritve za greh vedno nanesla na objekt, nikoli se ni z njo zaznamovalo osebe, kar pomeni, da se je očiščevala zgradba, ne grešnik. Toda dejstvo, da se z daritvijo za greh odstrani nečistost v imenu grešnika, jasno govori za resnico, da je človek skrunitelj svetišča, zato očiščevanje slednjega na nek način zadeva tudi izvor nečistosti.⁵¹

Čeprav J. Milgrom in A. M. Rodriguez nazadnje prideta do enakega sklepa, so premise, iz katerih je ta izpeljan, različne. Pri tem tezo A. M. Rodrigueza izpodbija tehnična plat daritve, kajti daritev za greh v obhajanju praznika jom kipur se v ničemer ne razlikuje od drugih tovrstnih daritev, zato je ni mogoče razlagati z drugim ključem. Teorija J. Milgroma pa se zdi prepričljiva zaradi tehtne teološke argumentacije. Izhaja namreč iz dejstva, da sta bili v okviru izraelskega daritvenega sistema *ḥaṭṭā't* 'daritev za greh' in *'āšām* 'spravna daritev' dovoljeni samo v primeru nenamernega prestopka (prim. 3 Mz 4) in hude

⁴⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1023.

⁴⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 255.

⁴⁹ Prim. A. M. Rodriguez, *Substitution in the Hebrew Cultus*, Andrews University Press, Berrien Springs 1979, 128-130.

⁵⁰ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1056.

⁵¹ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 73.

fizične nečistosti (prim. 3 Mz 12-15). V okoliščinah, kjer kategorija namena izpade, se dejanje, ki je sicer objektivno greh, osebi ne prišteva kot krivda. Ko se ta ozave nemoralnosti dejanja in ga obžaluje – čeprav ji z ozirom na namen ni mogoče ničesar očitati –, ji je samodejno odpuščeno. Kljub temu se po postavi zahteva daritev, ne zaradi greha per se, temveč zaradi ideje o kontaminaciji svetišča. J. Milgrom duhovniško pojmovanje daritvenega sistema primerja z osrednjim motivom romana Oscarja Wilda *Slika Doriana Graya*, kjer grehi ne pustijo sledi na obrazu glavnega junaka, spreminja pa se njegova podoba na sliki. Analogno temu naj bi bilo duhovniško dožemanje učinkov moralnih prestopkov za stanje templja. Če greh ni storjen zavestno, dejanje ne zaznamuje človeka, ima pa kljub temu negativne posledice za tempelj, kajti te niso odvisne od objektivnosti ali subjektivnosti grešnega dejanja.⁵²

J. E. Hartley teorijo o različnem namenu obeh omenjenih obredov izpeljuje iz dejstva, da se v besedilu spremeni formulacija, ki označuje namen dveh daritev za greh (*ḥaṭṭâ't*). V prvem primeru je rečeno, naj Aron »opravi spravo zase in za svojo hišo« (v. 11), enaka daritev laikov pa je razložena: »tako naj opravi spravo za svetišče« (v. 16). Namesto pričakovane izjave, da se bo sprava opravila za Izraelove sinove, je objekt sprave svetišče. Gre za izročilo, ki razlikuje med obredom, ki ima za posledico čistost svetišča, in obredom z grešnim kozlom, katerega rezultat je neomadeževanost subjektov. »Ker je živi kozel odnesel grehe skupnosti, je moral biti namen obreda, ki se je opravil s krvjo kozla »za Gospoda«, drugačen, namreč očistiti svetišče.«⁵³ Vrstica 17 je v tem okviru očitno priča drugega izročila, kajti pravi, da je Aron »opravi spravo zase, za svojo hišo in za vse Izraelovo občestvo«. Duhovniški pisatelj je pri oblikovanju perikope uporabil več virov, pri tem pa združil nasprotna izročila. Izročilo, ki je privzeto v vrstici 17, lustracije ne pojmuje samo kot simbolni postopek dekontaminacije svetišča, temveč tudi kot znamenje stvarnega očiščenja grešnika. To stališče je redaktor še dodatno podkrepil z vrinjenim stavkom v vrstici 16 – »zaradi nečistosti Izraelovih sinov in zaradi njihovih hudodelstev, zaradi vseh njihovih grehov« –, in s tem izrecno poudaril, da je človek izvor nečistosti in zato edini, ki od Boga zahteva odrešitveni poseg v lastno notranjost.

W. Kornfeld zadane bistvo problema s trditvijo, da obred z grešnim kozlom simbolizira odpuščanje grehov. Po predhodnem očiščevanju svetišča je veliki duhovnik ob držanju rok nad kozlom priznal grehe Izraelovih sinov. S tem je nakazal prenos zla od ljudi na žival in posledično stanje človekove brezgrešnosti.⁵⁴

⁵² Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 260.

⁵³ J. E. Hartley, *Leviticus*, 228.

⁵⁴ Prim. W. Kornfeld, *Leviticus*, 64.

Iz vsega navedenega je mogoče zaključiti, da ne obstaja zgolj formalna, temveč vsebinska razlika med obema obredoma praznika jom kipur. Sprava za svetišče, shodni šotor in oltar se loči od pravilnega obreda za moralne subjekte. Toda z ozirom na dejstvo, da je za hebrejsko religijo ključen osebni odnos med Gospodom in Izraelom, judovskega kulta v resnici ni mogoče razlagati izven te bistvene resnice. Liturgija praznika jom kipur se ne odvija v okviru objektivnih razmerij, ne glede na to, da 3 Mz 16,3-19 takšno razlago na videz podpira. Eksegzezi J. Milgroma in D. P. Wrighta s stališča znanstvenosti ni mogoče oporekati, toda interpretacija, iz katere izpade bistvena resnica hebrejskega creda – odnos med Gospodom in Izraelom je osebni –, vsekakor terja določeno dopolnitev. Bistvo jomkipurske daritve za greh ni čistost svetišča, čeprav se krvni obredi izvedejo prav na njem, temveč osebna pomiritev Izraela z Bogom. Sprava razumljivo ni samoumevni učinek izvršenega obreda, temveč posledica spreobrnjenja, sicer grešniku velja svarilo: »... tvoja krivda ostaja umazana pred mano« (Jer 2,22b). Beseda sprava predpostavlja osebni odnos, ki je prizadet in ponovno vzpostavljen, torej intimno razmerje. Pogostnost tega pojma v 3 Mz 16 – »opraviti spravo« v vrsticah 6, 10, 11, 16, 17, 18, 32, 33; »spravni obred« v vrsticah 20, 27, 30, 34; »spravni pokrov« v vrsticah 2, 13, 14, 15 – na svojevrsten način opominja, da se jom kipur dogaja v koordinatah osebnega odnosa.

Hebrejski monoteizem je z diahrono negacijo poganškega kontaminacijskega koncepta prvotno veliko očiščevalno slovesnost razvil v pravo pravno liturgijo. Rašijeva zožitev tistega, kar more onečistiti tempelj – zgolj direktni stik nečistega s svetim, in najširši možni obseg grešnih dejanj, ki jih Maimonides vključuje v obred z grešnim kozlom –,⁵⁵ kaže na progresivni razvoj hebrejske teologije sprave od duhovniškega do rabinskega nauka. Z ločitvijo dveh obrednih komponent, očiščevalne in eliminacijske, in njunim oblikovanjem v dva samostojna obreda je duhovniški avtor dal nastavke za proces preoblikovanja praznika jom kipur iz liturgije, ki je predvsem očiščevanje objekta, v praznik sprave, ki ga definira vzpostavitev novih odnosov med Bogom in človekom. To je omogočilo, da je jom kipur po uničenju templja prešel v bogoslužje v sinagogi, kjer je tekom stoletij prevzel mesto najpomembnejšega med judovskimi prazniki. Njegova vsebina namreč ni bila več vezana na metaforo kontaminacije, ki se je po letu 70 brez materialne osnove samoukinila, temveč ga je oblikovala zavest o moralni izprijenosti in nesprejemljivosti le-te v narodu, ki sebe dojema skozi prizmo zaveznega partnerstva s svetim Bogom.

⁵⁵ Prim. Maimonides, *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*, Feldheim, Jerusalem – New York 1981, 82a.

6. Element etičnega v izraelskem daritvenem kultu

Daritev za greh (*ḥaṭṭā't*) in spravna daritev (*ʿāšām*) sta bili izraelski pravni daritvi par excellence in povezani s kategorijo etičnega, kar sicer ni posebnost tega kulta.⁵⁶ Dokumenti starega Bližnjega vzhoda pričajo, da nejevoljo bogov sproži moralni prestopki ali obredna nečistost, vendar niso nič od tega imeli za kontaminacijsko materijo v odnosu do svetišča. Del zapisa na babilonski plošči, posvečeni materi kralja Nabonida, ki pravi, da je Sin, kralj bogov, odšel v nebo, ker se je razjezil na mesto in svoj tempelj,⁵⁷ sicer dokazuje odgovornost ljudi za uničenje Harana leta 610, toda kategorija etičnega v poganskih nazorih praviloma ni izključni dejavnik v razumevanju kolektivne zgodovine in eksistence posameznika. Izvirnost duhovniške teologije je v tem, da je etično vedenje edino relevantno v kontekstu daritvenega sistema in da ima neizpodbitno vlogo v determiniranju narodove usode.⁵⁸

Pri tem je ključen namen, s katerim se na področje izraelskega prava uvaja načelo, ki pogojuje odmero kazni (prim. 2 Mz 21,12-14; 5 Mz 19,1-3). Njegova aplikacija na kult pomeni, da se sme spravna daritev opraviti samo v primeru nenamernega greha (prim. 3 Mz 4,2.13.22.27; 5,15.18; 4 Mz 15,27-29) oz. zmote ali napake.⁵⁹ Nasprotje nehotenega greha je greh z »vzdignjeno roko«, za katerega postava ne pozna milosti (prim. 4 Mz 15,30-31). Če je prestopki nehoten, je mogoče porušeni red obnoviti s pravim obredom. Za zavestno storjena hudodelstva pa možnost sprave v okviru daritvenega sistema ne obstaja. Krivca včasih kaznuje neposredno Bog ali smrtno obsodbo izvrši skupnost sama. Na podlagi tega J. Klawans zaključí, da jom kipur ni bil dan sprave za največje grešnike, J. Milgrom pa nasprotno meni, da je specifičnost tega dne prav v očiščevanju presvetega, katerega kontaminacija izhaja iz naslova najtežjih hudodelstev. Oba strokovnjaka soglašata, da je v daritveni sistem sodila samo določena kategorija dejanj in da so bila iz teh izključena premišljeno in zavestno storjena hudodelstva. Toda med tem ko J. Klawans, opirajoč se na vir H, trdi, da je grešnik trajno živel v degradiranem stanju – če ni bil nemudoma usmrčen –,⁶⁰

⁵⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 153, 175-177, 268, 288-289.

⁵⁷ Prim. A. L. Oppenheim (prev.), *Babylonian and Assyrian Historical Texts*, v: J. B. Pritchard (ur.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1969, 560.

⁵⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 230-231.

⁵⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 228.

⁶⁰ Prim. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2000, 30-31.

J. Milgrom obred v presvetem predstavlja kot pravno dejanje za najtežje grehe.⁶¹

Posledica uvedbe etičnega elementa v izraelski daritveni kult je doktrina, da je pravni dar sprejemljiv pod določenimi pogoji: kesanje, sprava s sočlovekom in poravnava predpisanih obveznosti do tega (prim. 3 Mz 5,14-26) ter v nekaterih primerih javno priznanje krivde. Zadnja zahteva predstavlja izhodišče zanimivega razmišljanja J. Milgroma, ki v tem predpisu prepozna dokaz, da je duhovniško izročilo že oblikovalo prizanesljivejšo doktrino v odnosu do najtežjih prestopnikov. Iz dejstva, da se samo v petih primerih (prim. 3 Mz 5,1,2-3,4; 16,21; 4 Mz 5,5-8 [= 3 Mz 5,20-26]) izrecno zahteva javno priznanje, sklepa, da je moralo biti to dejanje ključno v sodnem postopku zoper hudodelca. Ker se zahteva pojavlja samo v kontekstu namerno storjenih grehov, naj bi duhovniški zakonodajalec vzpostavil institucijo javnega priznanja kot pravni instrument, s katerim se narava grešnega dejanja iz namerne spremeni v nenamerno. V petih navedenih primerih se zaradi javnega priznanja greh uvrsti v kategorijo dejanj, za katera se je mogoče formalno spraviti v okviru daritvenega kulta. Oseba, ki je premišljeno grešila in bi morala biti kaznovana z iztrebljenjem, se z obžalovanjem reši, teža greha se zmanjša, zavestno storjeno hudodelstvo postane kakor nehoteno in grešnik dobi status liturgičnega subjekta.⁶²

Načelo, da je sprava pogojena s priznanjem grehov, se pojavlja tudi v drugih antičnih kulturah, na primer v hetitski molitvi v času kuge in v sumersko-akadski molitvi trpečega k vsem bogovom. Ko je hetitski kralj Mursilis spoznal, da je vzrok za kugo prelomitev zaobljube in je bogovom krivdo priznal: »Resnično, mi smo to storili!« je nadaljeval, »in zato ker sem priznal greh svojega očeta, naj se duša hetitskega boga Viharnika, mojega gospoda, in (duše) bogov, mojih gospodov, ponovno umirijo!«⁶³ Kralj se je pri tem skliceval na vzorne medčloveške odnose in navedel primer grešnega služabnika, ki gospodarju prizna svojo krivdo, zato mu ta prizanese, kljub nesporni pravici do kaznovan-

⁶¹ Nasprotje med J. Klawansom in J. Milgromom je dejansko nasprotje med viroma H in P, ki predstavljata predmet njune eksegeze. Vir H uporablja izraz nečistost samo za štiri najtežje grehe: umor, krvoskrustvo, malikovanje in nespoštovanje sobote; zato je razumljivo, da v povezavi z njimi ne omenja možnosti pravne daritve. Ko akumulacija teh grehov preseže »razumno« mejo in je dežela povsem omadeževana, sledi izgon njenih prebivalcev. V viru P ima isti pojem širši obseg, pomeni vse možne prestopke, zato obstaja tudi možnost sprave. Grehi, za katere pravna daritev ni predvidena, so posebej navedeni. Toda tudi v tem kontekstu J. Milgrom ugotavlja, da kljub načelni izključitvi določenih dejanj iz okvira pravnih daritev, vir P že uvaja določen princip, s katerim se ponudi možnost formalne sprave tudi tistim, ki so grešili zavestno.

⁶² Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 301, 374-375, 1042.

⁶³ Prim. A. Goetze (prev.), *Hittite Prayers*, v: J. B. Pritchard (ur.), *ANET*, 395 (člen 9).

ja. Sumerski molilec prošnje za prenehanje lastnega gorja ne naslavlja na neko določeno božanstvo, ker niti ne ve, katerega v množstvu le-teh je užalil in s čim. Toda, da bi sploh mogel upati na uslišanje tožbe in v zavesti, da je verjetno prekršil nek božanski zakon, ter v zavesti ontološke nepopolnosti vsega človeštva, krivdo prizna. V vrsticah 21-26 in 59-62 se tako ponavlja spovedni obrazec: »O Gospod, moja hudodelstva so številna, moji grehi so veliki! ... O moj Bog, (mojih) prestopkov je sedem krat sedem, odstrani jih.«⁶⁴

Svetopisemski duhovniški vir možnost pravne daritve veže na kakovost namena, vendar zaradi tega iz daritvenega kulta ne izključi nekaterih dejanj, ki so storjena premišljeno, temveč uvaja tehtno načelo, da kesanje spremeni naravo dejanja. Čeprav je to storjeno kot hoteno in pri polni zavesti, dobi s kesanjem naravo nehotenosti oz. nenamernosti. Izjava, ki v *Sipra Ahare* 2,4-6 pojasnjuje, zakaj se je veliki duhovnik mogel spraviti za svoje grehe – »Zato, ker je priznal svoja predrzna in uporna dejanja, so ta postala kakor nenamerna« –⁶⁵ najbolje potrjuje to doktrino v kasnejšem rabinskem nauku. Postulat preroškega in rabinskega učenja, da je kesanje odločilni faktor za spravo, je torej že integralni del duhovniške teologije.

Z uvedbo kategorije kesanja na področje svetopisemskega prava duhovniški avtor odstopa od ideologije kozmičnega determinizma, ki so ji bile naklonjene številne neizraelske družbe. Element kesanja namreč v tem viru pomeni ublažitev povračilnih ukrepov zoper grešnika in razveljavitev nujne vzročno-posledične zveze med krivdo in kaznijo, natančneje njunega premosorazmerja. Spreobrnjenje kot dejavnik, ki more vplivati na zmanjšanje kazni, je dejansko negacija načela o neizpodbitni veljavnosti pravnega determinizma.⁶⁶

Ker se v bogoslužju praznika jom kipur izvede pravna daritev za najtežje grehe, je mogoče v tem prepoznati latentno zavest, ki se je postopoma izoblikovala v doktrino, da možnost Božjega odpuščanja ni odvisna od stopnje obremenilnosti grešnega dejanja, temveč je splošna. S krvjo poškropljeni pravni pokrov simbolizira odpuščanje najhujših prestopkov in čeprav gre za dejanje, ki ga je veliki duhovnik praviloma storil že po smrti grešnika, je to pravilni miselni koncept, ki pripelje do uvida, da sprava ni samo v zadostilni smrti, marveč se je tudi za najtežja hudodelstva mogoče spraviti na drugačen način. V izvrševanju pravnega obreda v presvetem, z razlago, da je to zadoščevanje za najtežje grehe, je torej implicitno prisotna ideja, da je odpuščanje ponudba, ki se nanaša na vse kategorije nemoralnih dejanj.

⁶⁴ Prim. A. Goetze (prev.), *Hittite Prayers*, v: J. B. Pritchard (ur.), *ANET*, 391-392.

⁶⁵ Prim. *Tosefta*, Joma, 2,1; *Babilonski Talmud*, Joma, 86b.

⁶⁶ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 375-377 pojasnjuje, da v najstarejših svetopisemskih besedilih dej kesanja ni primerljiv s pozitivnimi učinki, ki jih ima ta v preroški literaturi.

7. Sklep

3 Mz 16 opisuje slovesnost, ki je bila izvorno veliko očiščevanje svetišča, vendar se je postopoma razvila v liturgijo odpuščanja grehov v pravem pomenu besede. V tej Izrael izrazi živo zavest, da greši, in vero v Boga, ki odpušča.⁶⁷ Dejstvo, da je sveti pisatelj sprejel pogansko metaforo o očiščevanju svetišča kot lastni literarni izraz, potrjuje vpetost duhovniškega izročila v idejno matrico starega Bližnjega vzhoda. Reinterpretacija prevzete prispodobе, s katero se negirajo vsebine, pogojene s politeističnim konceptom verovanja, je logična zahteva hebrejskega monoteizma. Aplikacija (de)kontaminacijske predstave na jeruzalemsko svetišče se zdi upravičena zaradi jasnega teološkega sporočila. Iz premis, da je svetišče simbol Božje bližine in nečistost simbol Izraelovih krivd ter da je soobstajanje obojega protislovno, sledi sklep, da nemoralno ravnanje vodi v odtegnitev Božje navzočnosti (*šākināh*), kar je simbol odtujenosti Izraela Gospodu. Prispodobo božanskega umika so različni narodi interpretirali enako, namreč kot zmanjšanje svoje grozne prihodnosti oz. nezadržnega propada. Aktualnost te bojazni v Izraelu najbrž ni bila nič manjša.

Posebna miselna podstat obeh obredov praznika jom kipur je dokaz neprimerljivosti hebrejske monoteistične religije s politeističnimi ideologijami na skupnem civilizacijskem prostoru. Splošno prepričanje kultur starega Bližnjega vzhoda je bilo, da sta sveto in nečisto nespravljeni stvarnosti. V skrbi za stalno prisotnost bogov v svetiščih se je opravljala lustracija le - teh, pri čemer se je iz njih izganjalo demonsko bitje, medtem ko je Izrael odgovornost za skrunitev jeruzalemskega templja prevzel nase oz. jo pripisal lastni nečistosti, hudodelstvu in grehom. Nezdržljivo z monoteizmom bi bilo pristati na nečistost kot avtonomno zločesto stvarnost, zato v duhovniškem viru Peteroknjižja pripada mesto demonov ljudem, ki predstavljajo z nemoralnim ravnanjem edino grožnjo svetemu.

Daritev za greh (*hattā't*) je v duhovniški plasti Peteroknjižja upravičena, če so izpolnjene naslednje zahteve: spoznanje krivde, kesanje, poravnava predpisanih obveznosti do prizadete osebe in priznanje greha. Izrael si ni smel dovoliti ravnodušnosti ob prisostvovanju spravnim obredom. Če se ni spreobrnil, temveč se je zanašal na samoučinkovitost kulta, je skrunil podobo svojega Boga, sebe pa poniževal v poganskega malikovalca. Tisto, kar je mogoče izvesti iznad tega, kar eksplicitno pove besedilo 3 Mz 16, je prepričanje, da narod lahko upa na Božjo navzočnost, če v njem ni greha. Tega preložiti na kozla, pomeni

⁶⁷ Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 167, op. k 3 Mz 16.

krivdo spoznati, jo obžalovati, priznati in se zanjo spokoriti, nato Gospod v odrešenjskem posegu človeku izbriše grehe.

V odnosu do obstoječe judovske doktrine o spravi, ki je učila, da se kazni v primeru nenamernega greha zmanjša, je izvirnost duhovniškega avtorja v tem, da je izoblikoval načelo, po katerem kesanje spremeni hotenjsko naravo grešnega dejanja. V daritveni zakonodaji se uveljavi pravilo, da obžalovanje preteklega dejanja spremeni njegovo naravo, zato se subjekt, ki bi načeloma zapadel ukazu »naj bo iztrebljen«, v določenih primerih lahko spravi v okviru daritvenega sistema. Precedenčna primera v oblikovanju te doktrine sta 3 Mz 5,20-26 in 4 Mz 5,6-8, kjer se dvojna prevara, Boga in človeka, po kesanju spremeni v nenamerni prestop.

Obred z grešnim kozlom po naravi nazorneje izpostavi resnico, da je kult prostor osebnega dogajanja med Bogom in človekom kakor to storijo krvne manipulacije v svetišču. V nasprotju z lustracijo, ki ima lahko precej neosebno noto, obred z grešnim kozlom uspešneje sooblikuje to zavest, kajti zdi se, da ima boljše nastavke za poistovetenje grešnika z razlogom Božjega nezadovoljstva.

Prelaganje grehov na kozla, ki postane s tem grešni kozel, simbolizira Gospodovo usmiljenje, ki pristaja na logiko nadomestnega zadoščevanja, in željo Izraela, da bi ponovno vzpostavil pravi odnos z Bogom, pri čemer je očitna zavest, da je njuno razmerje mogoče samo v odsotnosti greha. Izhajajoč iz ideje izvoljenosti, je Izrael v stanju krivde občutil izgubo zavezne milosti in dej Božjega zavrženja oz. njegovo odvritev izkušal kot nekaj živega in usodnega.⁶⁸

Izganjanje kozla v puščavo simbolizira vero v svetost Boga, kajti pogoj za Božjo navzočnost v Izraelu je Izraelova odcepitev od zla. Gospod, ki ga narod hoče v svoji sredi, ne more v njem trpeti nečesa, kar je po naravi v popolnem nasprotju z njegovim bistvom. To spoznanje je sodilo k Izraelovemu padcu v puščavi, po katerem se je Gospod od naroda umaknil in svojo odsotnost razložil: »Jaz pa ne pojdem v tvoji sredi, ker si trdovratno ljudstvo, da te ne pokončam na poti« (2 Mz 33,3). Sveti Bog ob soočenju z zlom ne zadržuje jeze, zato je bil njegov umik za preživetje naroda nujen.⁶⁹

⁶⁸ Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, Mohorjeva družba, Celje 1997, 71.

⁶⁹ J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, Dela / Opera 54, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2000, 209, 220, pravi, da pojem Božje svetosti v Svetem pismu ne označuje enega od Božjih atributov, temveč najbolj notranjo resničnost Boga. Dejstvo Božje svetosti je zato temelj za razumevanje njegovega razmerja do Izraela. Kot sveti Bog po svoji notranji nujnosti iz naroda neustavljivo odstranjuje vse nesveto. Če hoče Izrael živeti v harmoničnem in osrečujočem dialogu z njim, se mora prilagajati merilom Božje svetosti.

Usmrtitev kozla simbolizira vero, da Bog ne pušča krivde nekaznovane. Izrael je sprejel univerzalno prepričanje, da krivda povzroči kazen in da se njenim posledicam ni mogoče izogniti, razlog kaznovanja pa je vezal na Božje bistvo, ki je v popolnem nasprotju z zlom. Gospodova jeza je utemeljena v njegovi ljubezni do dobrega. »Bog ne bi mogel resnično ljubiti dobrega, če ne bi sovražil in zmetel zlega. Zato Bog ne odpušča greha brez zadostitve. Gola amnestija je ignoriranje zlega, ignoriranje, ki jemlje greh na lahko ali mu priznava celo pravico do obstoja.«⁷⁰ Greh povzroči zapuščenost od Gospoda, ker zanj ne bi bilo naravno, da bi bil povezan s krivičnim človekom.⁷¹ Kdor pa ostane v trajni zapuščenosti od Boga, z njim ne razpolaga več on, temveč sovražnik, ki ga zavezanega grehu potegne v brezno smrti,⁷² kar pove psalmist z besedami: »... tisti, ki so daleč od tebe, se bodo pogubili« (Ps 73,27). Izrael se je s preložitvijo grehov na kozla in njegovim izgonom distanciral od lastnega zla. Rabinsko judovstvo je oblikovalo doktrino, da je žival, ki postane v obredu grešni kozel, simbol zla in je kot takšna deležna usode, ki bi morala zadeti grešnika. Kozel ni samo »prevozno sredstvo« nanj preloženih grehov, ampak tudi nadomestna žrtev. Z njegovo usmrtitvijo v puščavi Izrael Gospodu ponudi odkupnino za svoje življenje, v čemer se nazorno izrazi zavest, da krivda terja za doščenje. V ozadju je mišljenje, da se redu pravičnosti, ki terja kazen za krivdo, ni mogoče izogniti.

Povzetek: Lucija Pavlovič, Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

Judovski praznik jom kipur ima osnovo v 3 Mz 16. Pisatelj sedanjega obsega in oblike besedila je uporabil več literarnih predlog, ki so opisovali različne sestavne dele tega praznika. Obredi daritve za greh in obremenitve grešnega kozla, ki so sestavni del 3 Mz 16, so torej starejši od praznika jom kipur. Ta se je pričel obhajati v obdobju drugega templja, po mnenju nekaterih strokovnjakov že prej. Pomembni sestavni del praznika je očiščevanje svetišča v Jeruzalemu. Veliki duhovnik Aron je prvič opravil obred očiščenja svetišča v spravo zaradi greha svojih sinov. Po zgledu sosednjih narodov so v Izraelu uvedli obred očiščevanja templja s krvjo daritve za greh. Na začetku so obred očiščenja izvedli vsakič, ko je bilo svetišče nevarno oskrunjeno, kasneje le enkrat v letu. Tuji narodi so svetišče očiščevali zaradi domneve, da je vanj vdrlo neodvisno zlo in ga s tem onečastilo. V nasprotju s tem nazorom so v Izraelu verovali, da je jeruzalemski tempelj os-

⁷⁰ H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 130.

⁷¹ Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 816.

⁷² Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 98.

krunjen zaradi nečistosti, hudodelstev in grehov Izraelovih sinov. V skladu s hebrejskimi teološkimi postavkami se je duhovniški avtor 3 Mz 16 zoperstavil poganskim nazorom o avtonomnosti demonske stvarnosti. Težišče opisa v tem besedilu je odnos med Gospodom in Izraelom, se pravi zavest krivde Izraela pred Bogom in prošnja za odpuščanje ter spravo ob priznanju krivde.

Strokovnjaki priznavajo starodavnost obredov, ki so v obdobju prvega svetišča v Jeruzalemu oblikovali bogoslužje praznika jom kipur. Predmet nesoglasja ostaja zato le vprašanje, kakšna je bila prvotna podoba obreda daritve za greh in obreda z grešnim kozlom, preden sta bila vključena v bogoslužje osrednjega izraelskega svetišča. Možno je, da so obreda uvedli samostojno, neodvisno enega od drugega. Možno je tudi, da sta bila že pred zapisom v Sveto pismo povezana v enotno bogoslužje. Primerjava s podobnimi poganskimi obredi daje osnovo za ugotavljanje, kakšna je bila zgodovina oblik praznika, ne more pa razložiti širine in globine verovanja na eni in drugi strani. Celotno obeležje obhajanja praznika sprave jasno kaže, da so politeistične in monoteistične postavke verovanja nezdružljive. Daritev za greh in obred uvajanja grešnega kozla nimata enakega namena: v daritvi za greh verno ljudstvo prosi za očiščenje svetišča, v drugem za osvoboditev članov vernega ljudstva iz grešnega stanja. Toda razlog za uvedbo obeh obredov je isti, tj. izkušnja o Izraelovi grešnosti. V ozadju daritve za greh na praznik jom kipur je bila želja, da zavezno ljudstvo doseže spravo z Bogom tudi po grehih zavestno storjene krivde odpada, in ne zgolj za nenamerne prestopke. Bogoslužje praznika jom kipur je priča postopno izoblikovane zavesti, da se je z Gospodom mogoče spraviti tudi po krivdi najtežjega hudodelstva. Ta vera je notranje povezana s prepričanjem, da mora grešno ljudstvo spoznati svoje grešno stanje, svojo krivdo iskreno obžalovati in izraziti željo po obnovi zaveznih odnosov z Gospodom vesoljnega reda.

Ključne besede: jom kipur, očiščevanje svetišča, nečisto in sveto, grešni kozel, politeizem, hebrejski monoteizem, osebni zavezni odnos, priznanje greha, sprava.

Summary: **Lucija Pavlovič, *Historical and Theological Foundations of the Jewish Feast Yom Kippur***

The Jewish feast Yom Kippur is based on Lev 16. The writer of the text in the present form and scope used several previous texts describing different elements of the feast. Thus the rituals of sin offering and of charging the scapegoat, which are a part of Lev 16, are more ancient than the feast Yom Kippur. The feast began to be celebrated in

the Second Temple Period or even earlier according to the opinion of some experts. An important element of the feast is the purification of the Temple in Jerusalem. The high priest Aaron performed the ritual of purifying the Temple for the first time in order to atone for the sins of his sons. Upon the example of neighbouring nations the ritual of purifying the Temple by the blood of sin offering was introduced in Israel. At the beginning they performed the purification ritual each time the Temple was desecrated, later solely once a year. Other nations purified their temples because they supposed that independent evil had entered and thereby desecrated them. Unlike them, the Israelites believed that the Temple of Jerusalem was desecrated due to the uncleanness, crimes and sins of the sons of Israel. In accordance with the Hebrew theological theses the priestly author of Lev 16 opposed the pagan view about the autonomy of demonic reality. The main emphasis of the text lies on the relation between the Lord and Israel i.e. on the feelings of guilt of Israel before God and on the prayer for forgiveness and reconciliation upon confessing the sin.

The experts recognize the ancientness of the rituals that formed the liturgy of the feast Yom Kippur in the First Temple Period. They just cannot agree on the question of the original forms of the sin offering and of the scapegoat before they were included into the liturgy of the central Temple. The rituals may have been introduced independently from each other or had been combined into a uniform liturgy before being recorded in the Bible. A comparison with similar pagan rituals can establish the history of the feast forms, yet it cannot explain the width and the depth of beliefs on either side. The whole celebration of the Day of Atonement shows that polytheistic and monotheistic beliefs are incompatible. The sin offering and the ritual of introducing the scapegoat do not have the same intention: in the former the faithful people pray for the purification of the Temple, in the latter they pray for their liberation from their sinful condition. Yet the reason for the introduction of either ritual is the same i.e. the experience of the sinfulness of Israel. In the background of the sin offering at the feast of Yom Kippur was the wish that the people of the Covenant also atoned for the conscious desertion from their faith and not just for accidental offences. The Yom Kippur liturgy shows the gradually formed awareness that one can be reconciled with God even after having committed the worst crime. This belief is connected to the conviction that sinful people must recognize their sinful state, sincerely regret it and express their wish to renew the covenant relation with the Lord of universal order.

Key Words: Yom Kippur, the Day of Atonement, scapegoat, polytheism, Hebrew monotheism, good and evil, confession of sin, forgiveness, reconciliation.