ju issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V
LJUBLJANI
ŠT. 4
1977
LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4 oktober—november—december leto 37

Bogoslovni vestnik

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 180 din, posamezna številka 45 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010--71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100 -620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija s pripombo za BV.

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typograhphia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

To slavnostno številko Bogoslovnega vestnika posvečamo rednemu profesorju teološke fakultete v Ljubljani

DR. JAKOBU ALEKSIČU

ob njegovi osemdesetletnici

v znamenje hvaležnosti za dolgoletno in plodno delovanje na področju svetopisemskih znanosti

RAZPRAVE

Alojz M. Ambrožič

NEKAJ MISLI O POKONCILSKI PRENOVI

Uvod

Včasih se kesam, da ne pišem dnevnika. Želel bi namreč leta kasneje natančno vedeti, kaj sem mislil in občutil ob raznih dogodkih. Brez dnevnika se moram zanesti na selektivno prizmo svojega spomina, ki pač funkcionira pod vplivom poznejših razpletov, spoznanja in čustev. V zvezi s temo, ki se je nameravam dotakniti, bi rad natančneje vedel, kako sem dan za dnem gledal na Cerkev, svet in teologijo v času pred drugim vatikanskim koncilom in po njegovem začetku. Vendar se mi zdi, da mi tudi brez dnevnika spomin daje v glavnem pravilno podobo mojih občutkov in odzivov na dogodke tistega časa: kaže mi nepočakljivo upanje na popolno zmago tako imenovanih liberalnih idej in nestrpnost do kakršnega koli zaviranja, ki bi ga povzročili bolj tradicionalni elementi v cerkvenem življenju in teologiji. Danes se svoji tedanji enostranosti smejem. Toda smejem se ji s precejšnjo prizanesljivostjo, najbrž predvsem zato, ker sem jo zagrešil sam, pa tudi zato, ker je bila odmev vsaj dozdevno ogrožene miselne sproščenosti, ki sem jo v svoji predkoncilski teološki vzgoji pogrešal.

Smem trditi, da nisem zavrgel scela nobenega svojih takratnih nazorov. Vendar sem jih v letih po koncilu in že v času koncila skoro nevede včlenjeval v umsko obzorje, ki se je, o tem bi težko dvomil, polagoma globilo, širilo, postajalo bolj evangeljsko in prav zato bolj katoliško — popolnoma se namreč strinjam s prepričanjem prijatelja, ki je po tridesetletnem notranjem boju prešel iz anglikanske Cerkve v katoliško, da je sv. pismo najbolj katoliška knjiga na svetu. Ta proces včlenjevanja in poglabljanja, ki se, vsaj tako upam, nadaljuje, postopoma očiščuje razne nazore nekaterih nekrščanskih primesi in predpostavk. Tako se je v teku časa marsikaj, kar sem imel za obrobno, približalo središču in obratno; in medtem ko noben od starih poudarkov ni izginil, je marsikateri od njih postal sekundaren in dal svoj prostor drugemu. In čeprav dobro vem, da imajo osebni dejavniki, katerih se morda niti ne zavedam, svojo vlogo v razvoju mojega gledanja na Cerkev, svet in teologijo, sem prepričan, da nisem le igrača svojega okolja, atavizmov ali sebi nepriznanih strahov in upov.

Naslov meditacije obljublja le nekaj misli o pokoncilski prenovi: ne vem namreč za vse globoko krščanske moči, ki jih je koncil sprožil tako v katoliški kot v nekatoliških cerkvah, in če bi vedel zanje, jih ne bi mogel našteti; prav tako ne poznam vse tesnobe, ki so jo povzročile nujne spremembe v

Cerkvi, še bolj pa često vsiljiva in naivna enostranost in dobesednost v tolmačenju cerkvenih dokumentov. Medtem ko sem prepričan o krasnem ravnotežju koncilskih dokumentov, tudi vem, da je to ravnotežje včasih težko ohraniti v mišljenju in življenju tako posameznikov kot cerkvenih občestev in je trenje do neke mere neizogibno. Omejujem se torej na dve temi, ki sta tesno povezani med seboj: (1) beseda in abstrakcija; (2) apologetika in vera.

1. Beseda in abstrakcija

Ni mi treba zagovarjati liturgije v narodnih jezikih. Latinščina je brez dvoma imela pomembno vlogo v določenem času cerkvene zgodovine, morda predvsem kot konkretni simbol in sredstvo cerkvene edinosti, toda zaradi premikov v evropski kulturi rastoče zavesti vloge občestva v evharistiji je ta simbol simboliziral zmeraj manj. Prav tako mi ni treba zagovarjati potrebe po prelitju razodetja v nove miselne kategorije. Vstali Kristus namreč zahteva od Cerkve, da napravi vse narode za učence s krstom in nenehnim poučevanjem (Mt 28, 19—20). V tej Kristusovi zahtevi je nujno vključena potreba po prelivanju razodetja v miselne kategorije narodov in kultur, ki se spreobračajo. Delo prelivanja nikoli ni končano, kajti spreobrnitev je takó enkratno dejanje človeka, ki objame božje odrešenje v Kristusu, kot poglobitveni proces, ki prekvaša nikoli mirujoče elemente osebnosti in kultur. To prelivanje razodetja je poleg vsega še konkreten izraz izraelskega in krščanskega prepričanja, da dobrota v stvarstvu in človeških civilizacijah in kulturah priča o Stvarniku in je torej primerno sredstvo za pričevanje o najpopolnejšem in dokončnem odrešilnem dejanju Boga v Kristusovi smrti in vstajenju.

V drami in filmu Človek za vse večne čase (Man for All Seasons) se pogovarjata španski poslanik na angleškem dvoru in Tomaž More. Španski poslanik se pritožuje nad reformatorji, ki bi se radi znebili latinščine v liturgiji, ko je latinščina vendar sveti jezik. Tomaž mu pa odvrne, da latinščina ni sveta, ampak le stara. Tomažev odgovor je seveda pravilen, vendar se mi zdi, da sam na sebi ne konča debate. Pomislimo na sv. Luka: kratki posvetili ob začetku njegovega evangelija in Apostolskih del pričata, da je dobro poznal elegantno helenistično grščino. Toda v evangeliju te grščine ne najdemo več; kjer sv. Luka piše po svoje in ne ponavlja izročil, ki jih je našel v svojih virih, posnema stil precej dobesednega grškega prevoda stare zaveze. Smemo vsaj sumiti, da ima Luka semitizirano grščino Septuaginte za neke vrste sveti jezik in hoče »de sanctis sancte scribere«. Pomislimo na koptsko liturgijo: grščino je ohranila prav v tistih besedilih, ki jih je molilo grščine popolnoma nesposobno ljudstvo. Naj omenim še sv. Pavla, kako piše v svojem prvem pismu Korinčanom (15, 2), »Po njem (evangeliju) se zveličujete, ako se ga tako držite, kakor sem vam ga oznanil«. Besedi »tako ... kakor« prevedeta grški **tini logo** — dobesedno »ako se držite besede, s kakršno sem vam ga oznanil«. Za Pavla je torej pomembna ne le misel in vsebina evangelija, temveč konkretna beseda tradicionalne veroizpovedi v Kristusovo odrešilno smrt in vstajenje. Določene besede te veroizpovedi so Pavlu sredstvo odrešenja in sopovzročajo naše zveličanje.

Moramo se torej vprašati: Ali morda nismo gluhi za akorde, ki spremljajo besedo kot tako, ali se morda zavedamo le ene razsežnosti besede, be-

sede namreč kot nosilke miselne vsebine, ali nismo morda pozabili na druge dimenzije, ki kljub naši pozabljivosti in zanemarjanju vztrajajo v naši podzavesti, tako da ob spremembi določene besede nehote čutimo nerazumljivo izgubo. Beseda je vendar več kot posredovalka le umsko dojemljivega in izrazljivega smisla ali poljubno izbran matematičen simbol: beseda je zvok, čustvo, podoba, zgodovina, duševno nastrojenje, značaj posameznika in naroda. Beseda boža in rani, gradi in podira, poje in joka. Prav zato je tako težko prevajati poezijo iz enega jezika v drugega in prav zato so prevodi psalmov, ki jih delajo »čisti« eksegeti, včasih suhi kot staro žaganje. Beseda brez dvoma pomeni več, kot pove. Svetopisemska beseda žari od ljubezni Boga, ki jo govori, in od osebne zavzetosti in svetosti ljudi, po katerih jo je božji avtor napisal. Veroizpovedi in liturgična besedila izražajo značaj in osnovno nastrojenje Cerkve, tj. nas vseh, ki verujemo v Kristusa, in naših očetov in praočetov v veri. Ko torej prevajamo sv. pismo, veroizpovedi in liturgična besedila v moderne jezike, še bolj pa ko jih prelivamo v moderne miselnosti, se jih moramo dotikati z rahločutnimi prsti zdravnika, ki zaznajo vsak trzljaj in mišice. Moramo se vtopiti ne le v njih abstraktni smisel, temveč v konkretna nastrojenja in čustva, ki so jih rodila in jih ohranjajo pri življenju.

Zdi se mi, da smo nekateri pokoncilski katoličani nekoliko pod vplivom dveh tendenc, ki sami na sebi vsebujeta mnogo dobrega in resničnega, sta pa preozki, da bi mogli izraziti takó celotno razodetje kot celotnega človeka. Prva je protestantski poudarek besede in podcenjevanje zakramenta, ki nehote vodi do podcenjevanja konkretnosti besede. Ni dvoma seveda, da je beseda nujen element krščanskega razodetja: »Kako pa naj verujejo v tistega, o komer niso slišali?« (Rimlj 10, 14). Toda beseda, ki se preveč izolira od zakramenta, je v nevarnosti, da nas vodi v individualizem, moralizem in neke vrste angelskost. Človek namreč ni čisti um in si ne sme želeti to biti. Če se noče okrniti, se mora izražati v tvarnem: dejanjih, gestah, hrani in pijači, stavbah, kipih, podobah, določenih krajih in časih itd. Poljub ali objem pove več kot »ljubim te«, poklek pred Najsvetejšim lahko pomeni vsaj toliko kot »Adoro te devote, latens Deitas«, pogled često razodene čustva ali razmerja bolje od cele vrste besed. Kristus je uresničeval božje kraljestvo ne le v besedah, temveč tudi v dejanjih: »Slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi se očiščujejo, gluhi dobivajo sluh, mrtvi se obujajo, ubogim se oznanja blagovest« (Lk 7, 22). Naj bodo naši racionalistično usmerjeni miselnosti še tako v napoto, Kristusovi čudeži ostanejo bistveni del evangelija, ki nas stalno opominja, da je Beseda meso, ne pojem, postala.

To me privede do druge težnje, katere žrtve smo nekoliko vsi, posebno pa ljudje z univerzitetno izobrazbo, do skušnjave namreč, da imamo abstraktno za resničnejše od konkretnega. Dostojevski pripoveduje o bogati gospe, ki toži starcu Zosimi, da tem teže trpi ljudi, čim bolj ljubi človeštvo. Da ta težnja ni le neškodljiva smešnost, nam jasno pokaže Nadežda Mandelštam: »V letu 1937 se je Šaginian, ki se je kar topila od ljubezni do soljudi in Goetheja, jezila nad našimi intelektualci: ‚Zakaj vendar tak hrup zaradi tega, da sedi nekaj ljudi v zaporih!'... Kakor hitro (tako komentira Mandelštam) začnemo operirati z nedoločno množino ‚več' ali ‚nekaj', je pot lahka: potem govorimo o ‚več' milijonih, kar je neznaten delec celotnega človeštva — po-

sebno še, če pomislimo na vse tiste prihodnje rodove srečnih in brezskrbnih ljudi.« Toda Nadežda Mandelštam nadaljuje: »Evropski svet je osnoval svojo kulturo na simbolu križa, ki nas spominja na tistega, ki je bil nanj pribit. V središču te kulture torej najdemo osebnost kot najvišjo vrednoto.«[1]

V teologiji se beg pred konkretnim v abstraktno včasih pojavi v sicer nikoli popolnoma jasni tendenci, ki razoseblja Boga. Bog naj bi bil predvsem osnova in smisel vsega, kar je; skušamo ga, kadar skušamo ljubezen med ljudmi. Očenaš naj bi bil predvsem izraz človeške občestvenosti. Vse te trditve so nekoliko pravilne; moramo tudi priznati, da pojem osebe izraža stvarnost Boga le neadekvatno — kot pač vsi drugi pojmi in besede, s katerimi skušamo opisati Boga. Toda če mi Bog ni najintenzivneje živeče osebno Bitje, ki me pozna do zadnjega vlakenca in me ljubi bolj, kot se morem ljubiti sam, potem ne morem trditi, da verujem v Boga Jezusa Kristusa. Če je moja molitev le samogovor, le neko opazovanje moje eksistence in situacije, s pomočjo katerega se pripravljam na nadaljnje delo v prid človeštva, potem ne molim več, kot je molil Tisti, ki nas je učil moliti Očenaš. Jezus Kristus prav tako ni prvenstveno ideja ali ideal ali vodilo življenja in dela; je seveda tudi to, toda v prvi vrsti je živa oseba, ki svoje učence osebno spremlja »vse dni do konca sveta«. Če je iz našega življenja izginila vsaka sled pobožnosti do Marije, je to morda začasen in nekoliko puberteten odpor proti raznim oblikam preživelega verskega čustvovanja, toda vsaj vprašati se moramo, če beg pred Marijo ni beg pred konkretno osebnostjo Kristusa. Zdi se mi namreč, da ni za današnji svet največja spotika pri krščanstvu Kristusov nauk, niti ne njegova Cerkev, pač pa Kristus sam. Ljudem, ki se tako jasno zavedamo zgodovinske in kozmične evolucije, krajevne in časovne pogojenosti in takó nekončnoveljavnosti katerega koli človeka, njegovih spoznanj in upov, je težko predati svojo usodo v roke enega samega krajevno in časovno pogojenega moža, ki je prepričan, da je on sam, njegova osebna usoda in njegov nauk, ki izvira v njegovem bistvu in usodi, končno in končnoveljavno razodetje Boga Stvarnika in Odrešenika, moža, ki zahteva od svojih učencev, da ga kot takega sprejmemo.

Isti beg pred konkretnostjo je privedel marsikakega teologa in eksegeta, da ostro loči pomen od dejanja ali dogodka pri Kristusovem vstajenju in njegovih čudežih. Pomen naj bi bil tisto, kar prihaja od Boga, medtem ko smemo zanikati ali vsaj dvomiti o neposredni božji vzročnosti v dejanju ali dogodku. Toda celotno sv. pismo se upira redukciji božjih dejanj v samo abstraktno besedo, ki daje vtis, da so dejanja in dogodki le poljubno izbrana ponazoritev učne snovi.[2] O vstajenju pa citiram le sv. Pavla: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi vaša vera« (1 Kor 15, 14).

Naj na kratko povzamem: ni dvoma, da sta liturgija v narodnih jezikih in pospešeno delo prelivanja razodetja v sodobne miselne kategorije močna žarka koncilske luči. Toda ta žarka sta nekoliko zasenčila dejstvo, da često skušamo besedo le kot nosilko miselne vsebine, in pa skušnjava, da gledamo na abstraktno kot resničnejše od konkretnega. Zato nekateri od nas ne ubeže

[1] **Hope Abandoned**, New York: Atheneum, 1974; 348, 349, 350.

[2] Gl. **Bogoslovni vestnik** 36 (1976); 58—60.

nevarnosti kriptognosticizma, kateremu je krščanski ideal teolog, ne pa svetnik, kakor bi moral biti.

2. Apologetika in vera

Tako imenovana mesijanska skrivnost je ena od značilnosti Markovega evangelija, ki je v zadnjih 70 letih povzročila poplave pisarskega in tiskarskega črnila in mnogim prinesla doktorate in profesure. Konca teh poplav še ni videti. Osnovno vprašanje je tole: zakaj skriva Jezus v Markovem evangeliju svoje mesijanstvo, zakaj prepoveduje razglašanje svojih čudežev, zakaj se često izmika množicam, ki ga iščejo? Čeprav bi bilo neumno trditi, da smo dobili na vprašanje končni odgovor, kajti v eksegezi kot v drugih znanostih dokončnih odgovorov ni, se mi zdi, da večinsko mnenje današnjih eksegetov vsebuje vsaj nekoliko resnice. Po tem mnenju reagira Marko na enostransko podobo Kristusa v mišljenju in misijonskem delu svoje in drugih lokalnih cerkvá. Njihovo brez dvoma iskreno oznanjanje je skušalo prikazati Jezusa v čimbolj privlačnih barvah, zato je poudarjalo tiste značilnosti Kristusa, ki so bile najsorodnejše religioznim težnjam Markovega časa in kraja. Ena od teh teženj je bilo občudovanje mož, ki so bili navdani s čudežno božjo močjo in pomagali ljudem v njihovih osebnih in kolektivnih stiskah. Krščanska misijonska propaganda je torej poudarjala Kristusovo čudežno moč in dobroto do trpečih ljudi. Marku seveda niti na misel ne pride, da bi to stran Kristusa zanikal. Ve pa, da je le ena stran Kristusa, izključni poudarek te strani pa često daje potuho željam po priznanju in aplavzu sveta, gospodovalnosti v Cerkvi in junačenju. Zato nanovo poudari tradicionalni **euaggelion** — veselo novico o Kristusovi smrti in vstajenju, v katero je njegova Cerkev brez dvoma verovala, ni je pa dovolj živela in razglašala — in zahteva, da moramo gledati in prikazati Kristusovo čudežno moč in modrost v luči križa, kajti njegovo božanstvo in mesijanstvo se je lesketalo najmočneje ne takrat, ko je vse drvelo za njim, ampak v trenutku, ko je v svobodni pokorščini Očetu umiral na križu popolnoma osamljen, nebogljen in zaničevan.

Marku zelo podoben primer najdemo v nedavno objavljeni knjigi Hansa W. Freia, profesorja na univerzi Yale, z naslovom **The Identity of Jesus Christ** (Philadelphia: Fortress, 1975). V njej obtožuje celotno, zdaj že 200 let staro iskanje tako imenovanega zgodovinskega Jezusa, da se že od vsega začetka vdaja skušnjavi apologetike. S tem hoče reči, da to iskanje producira zmeraj nove podobe Jezusa, in sicer ne takega, kakršen je v resnici bil, ampak takega, kakršnega si iskalec želi. Začelo se je namreč z uporom proti tradicionalnemu kristološkemu nauku tako protestantskih cerkva kot katoliške, z uporom, ki je bil osnovan na prepričanju, da je cerkvena tradicija v stoletjih skrila pravega Jezusa in popolnoma popačila njegovo podobo z dogmatično prevleko. Objektivno zgodovinsko raziskovanje naj bi sedaj odkrilo resničnega Jezusa, osvobojenega navlake tradicije. Toda Hans Frei pravilno trdi, da táko iskanje zgodovinskega Jezusa znova in znova reducira Jezusa v ogledalo, v katerem najde gledalec svoj idealizirani obraz, lastno ideologijo in lastne upe za človeštvo. Namesto da bi gledalec nadel Kristusa, ga prisili, da si nadene tisto človekovo usodo, kakršno si gledalec pač zamišlja. Tako Kristus znova in znova postaja razosebljeni in mitični predstavnik abstraktnega Člo-

veka. Judovski zgodovinar S. Sandmel se v tem strinja s Freiem, ko sarkastično pravi: »Jezusa, ki ga je ustvarila svetopisemska znanost 19. stoletja, ...nikoli ni bilo; in najboljše, kar moremo pričakovati od novega iskanja, je Jezus 20. stoletja, katerega nikoli ni bilo.«[3]

Seveda bi bilo čisto napačno gledati na dve stoletji znanstvene eksegeze kot potrato časa kljub slepim ulicam, v katere je zahajala. Daje nam tanjši čut za širino in globino božjega učlovečenja, omogoča nam jasnejše razlikovanje med trajnim in zmeraj veljavnim božjim razodetjem in krajevno in časovno pogojenimi oblikami in miselnimi kategorijami, v katere se mora obleči, in nas osvobaja želje po često le dozdevni varnosti in preprostosti vere naših starih očetov in mater. Toda priznati je treba, da je bil osnovni navdih iskanja zgrešen in njegov končni cilj nedosegljiv, kajti čisto zgodovinski portret Jezusa, ki bi za našo vero še kaj pomenil, je nemogoč.

Toda vrnimo se k Freievi obtožbi. Apologetika kot taka je obramba katerega koli prepričanja; krščanska apologetika je obramba vere v Kristusa. Krščanska apologetika je zmeraj potrebna; že prvo Petrovo pismo zahteva, naj bodo kristjani »vedno pripravljeni, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor« (3, 15). Apologetika pravzaprav ni nekaj, kar bi nam vsilili le nasprotniki vere, ampak je priznanje dostojanstva človeškega uma in njegove sposobnosti odkrivati resnico. Na še osnovnejši ravni je krščanska apologetika izpoved vere v enega Boga, ki je dosleden in sebi zvest v vseh svojih delih. Bog Odrešenik ni v protislovju z Bogom Stvarnikom. Naj pri tem omenim, da je najboljša apologetika, ki sem jo bral v zadnjih letih, zrasla na tržaških tleh, namreč **Smer—nova zemlja** Alojza Rebule.

Toda apologetika ni vera. Razliko med vero in apologetiko je morda najbolje opisal prijatelj, ko se je odločal, da stopi v Cerkev: Počutim se kot mornar na ladijskem mostiču, ki se odloča, ali bi skočil v vodo. Zdaj sem še v svojem elementu in gospod samega sebe. Ko pa skočim, bo voda določala moje ravnanje. Osnova apologetike je človek in vse, kar je človeku dosegljivega, razumljivega, sprejemljivega. Človek, njegov um, njegova najgloblja spoznanja, najlepši upi, sanje in dosegi so končno merilo in vrhovno sodišče apologetike. Ko pa verujem, zgubim kontrolo nad seboj, kajti osnova vere je Bog in vera je popolna predanost Njemu, Njegovi resnici, ljubezni in zanesljivosti. V apologetiki je človek gospod, po veri pa služabnik, v apologetiki je človek vrhovno sodišče, po veri pa tisti, ki je sojen, v apologetiki je človek merilo, po veri pa merjeni.

Vera ne uniči človeka, ampak ga povzdigne, ne nasprotuje njegovim vrednotam, ampak jih ožarja z božjo lučjo, ne uniči njegovih ambicij, ampak jih potencira predvsem s tem, da jih vključi v božje obzorje. Vera človeka osvobodi s tem, da mu odpre oči za polno stvarnost Boga, njega samega in soljudi: osvobodi ga umske in moralne avtonomije in osamelosti, katere konec koncev ni zmožen, čeprav si še takó dopoveduje, da je. Vera ga osvobodi izvirnega greha, ki mu stalno sika ob petah, zapeljivo šepetaje, naj bo sebi bog in tako sam sebi merilo dejanja in spoznanja. Vera nas obvaruje vsake idolatrije, ki bi klečala pred nebogom, kot da bi bil Bog. Največja svoboda vernika je v tem, da samo Boga prizna za Boga; kakor hitro namreč naredim za

[3] »Prolegomena to a Commentary on Mark«, **Journal of Bible and Religion** 31 (1963); 300.

absolutno nekaj, kar ni Bog, pa naj bom to sam, moja blaginja, moja svoboda, ena ali druga ideologija, sem že nesvoboden, ker sem se podvrgel nekomu ali nečemu, kar bistveno ni vredno moje absolutne vdanosti.[4] Božje zapovedi so sredstvo mojega osvobojenja, med njimi pa posebno prva zapoved Dekaloga, ki v raznih različicah odmeva v vsem sv. pismu: Jaz sem Gospod tvoj Bog... Ne imej drugih bogov poleg mene (Ex 20, 2—3); Prva zapoved med vsemi je: ...Ljubi Gospoda svojega Boga (Mr 12, 29—30); Oče naš... posvečeno bodi **tvoje ime**, pridi k nam **tvoje** kraljestvo, zgodi se **tvoja** volja.[5]

Vera bo torej priznala pravila umskega raziskavanja in dokazovanja, ne bo jih pa absolutizirala, kot da bi bila ta pravila edina pot do resnice. Prerok Habakuk govori o tem dejstvu:

Od groze se tresem, ko slišim
in gledam stisko svojega ljudstva.
Vendar bom mirno počival ob dnevu stiske,
ko pride ljudstvo, ki nas napade.

Smokva namreč ne bo cvetela,
na vinski trti ne bo grozdja.
Pridelek oljke bo odpovedal,
polja ne bodo dajala hrane.

Ovce bodo iz staj odpeljali,
v hlevih ne bo več živine.

Vendar se bom veselil v Gospodu,
se radoval v Bogu, mojem rešitelju.
Moja moč bo v Gospodu Bogu,
gibčen bom kakor jelen (3, 16—19).

Dobrote, sreče, miru, stvarilnosti, rodovitnosti ni; izginilo je vse, v čemer človek ponavadi išče in najde svoj smisel in tako zavestno ali nezavestno Boga samega. Zgodovina prinaša sovraštvo in opustošenje, narava je mrtva. Bog molči — vsaj tisti Bog, ki ga je človek naravno pripravljen poslušati. Toda prerokova vera se dvigne nad ta strašni božji molk, osvobodi ga kletke dogodkov; ves je srečen, kajti Bog mu »molče trobenta«, da sicer po naravi in zgodovini govori, da se pa po naravi in zgodovini ne more do konca izgovoriti.

Kaj pomeni božja absolutnost, kaj pomeni vera v pravega Boga, kakšna je svoboda, ki jo vera daje, in koliko ta svoboda lahko stane — to vedo danes najbolje tisti kristjani, ki so v stalni nevarnosti, da v umobolnicah zgube svoj razum, ustvarjalnost in ravnovesje za vsa leta, ki jim še ostanejo.[6]

Naj povzamem: ni dvoma, da moramo Kristusa našemu svetu prikazati takó, da mu bo nekaj pomenil. Življenje Cerkve mora biti táko, da bo povedalo svetu, kako ga Bog ljubi. Ecclesia semper reformanda — toda ne zato, da

---

[4] Gl. Tone Stres, **V svobodo poklicani**, Ljubljana: »Naše tromostovje«, 1975.

[5] Gl. G. Ebeling, **Die Zehn Gebote**, Tübingen: Mohr, 1973.

[6] Gl. Vera Rich, »Sinister psychiatry«, **The Tablet** 231 (1977); 811—812; J. A. Broun, »A Soviet Cure for Religion«, **America** 137 (1977); 26—29.

bi se prikupila nevernemu svetu: ne Kristusa ne Cerkve ne smemo vpreči v jarem modernih ideologij in navdušenj, ker te le delno in včasih zelo nepopolno izražajo božjo dobroto. Ne smemo si dovoliti smešnega mnenja, ki se včasih pojavi, da nekateri ateisti bolje poznajo Kristusa in mu zvesteje sledijo kot Cerkev. Več imam skupnega s staro ženico, ki žebraje leze na Svete Višarje, kot pa z inteligentnim, požrtvovalnim in socialno angažiranim ateistom, kajti ženica veruje v Luč sveta, medtem ko ateist veruje le v žarke.[7] In nikar si ne domišljajmo, da bo svet padel na kolena pred popolnejšo Cerkvijo — Kristus je bil popoln in so ga pribili na križ.

Povzetek: ALOJZ M. AMBROŽIČ, NEKAJ MISLI O POKONCILSKI PRENOVI

Drugi vatikanski koncil je s svojim idealom, da bi božje sporočilo predstavil sodobnemu človeku v čim bolj dostopni obliki, pospešil predvsem obnovo liturgije, ki je odprla vrata narodnim jezikom. Vendar sadove te obnove ogrožajo nekateri nezadovoljivi pogledi na odnos med mislijo in besednimi simboli. Mnogi eksegeti preveč abstrahirajo miselno vsebino sv. pisma od besede same, ki je ravno zaradi svoje konkretnosti lahko zelo učinkovita.

Druga hiba pokoncilske obnove je v poskusih, da bi sodobnikom Boga in Cerkev prikazali v čim bolj prikupni obliki, kajti takšne težnje vodijo v popačeno podobo Boga in Cerkve, ki prav zato ni več prepričljiva. Iz tega sledi, da bi morali bolj težiti za idealom pristne vere, ki je v popolni predanosti v božjo luč, kakor za apologetiko, ki hoče biti razsodnik nad božjimi skrivnostmi.

Zusammenfassung: ALOJZ M. AMBROŽIČ, EINIGE GEDANKEN ÜBER NACHKONZILISCHE ERNEUERUNG

Das zweite vatikanische Konzil hat mit seiner Absicht, das Wort Gottes dem heutigen Menschen zugänglicher zu machen, vor allem liturgische Erneuerung vorwärtsgebracht. Dies zeigt sich in erster Linie in der Förderung der Volkssprachen. Die Früchte dieser Erneuerung werden jedoch durch einige Ansichten über das Verhältnis zwischen Gedanken und Wortsymbolen in Frage gestellt. Viele Exegeten abstrahieren den Inhalt des Wortes Gottes von dem Wort selber, welches gerade wegen seiner Greifbarkeit besonders wirkungsfähig ist.

Ein anderer Mangel der nachkonzilischen Erneuerung zeigt sich im Bemühen, Gott und die Kirche dem zeitgenössischen Menschen in einer gefälligen Form vorzustellen, denn solche Tendenzen führen zu einem gefälschten Bild von Gott und Kirche, das infolgedessen nicht mehr überzeugen kann. Daraus ist es zu folgern, dass uns der echte Glaube, d. h. vollkommenes Hingeben dem Licht Gottes, viel näher sein sollte als die Apologetik, welche sich zum Richter über die Geheimnisse Gottes machen will.

Résumé: ALOJZ M. AMBROŽIČ, QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE RENOUVEAU POST-CONCILIAIRE

Dans son désir de rapprocher le plus possible le message chrétien à l'homme contemporain, le deuxième Concile du Vatican a favorisé surtout le renouveau liturgique en acceptant les langues nationales dans la liturgie. Mais ce renouveau est menacé par certaines vues incomplètes sur la relation entre

[7] Če nas morebitna folklorna vernost ženice nekoliko moti, pomislimo na akademsko folkloro v naših teologijah.

la pensée et les signes verbaux. Beaucoup d'exegètes, en effet, tiennent trop peu compte du contenu de l'Ecriture Sainte et même de son expression, qui, à cause de son caractère concret, peut être très efficace.

Le deuxième défaut du renouveau post-conciliaire est dans la tentative de présenter Dieu et l'Eglise de façon la plus attrayante possible. Ces tendences mènent à une image fausse de Dieu et de l'Eglise, ce qui, justement, fait qu' elles ne sont plus convaincantes. Ce qu'il faut c'est une foi authentique qui est dans l'abandon total à Dieu, plutôt qu'une apologétique qui voudrait s'ériger en arbitre des mystères divins.

Jože Krašovec

ANTITETIČNI STIL V KNJIGI PSALMOV

Uvod

V knjigi psalmov odseva celoten spektrum starozavezne teološke misli in čustvovanja. Zato je razumljivo, da v tej knjigi najdemo največ različnih literarno-retoričnih oblik, motivov in izrazov, ki dopuščajo takó sinhronični (študij tekstov v odnosu do obdobja, v katerem so nastali), kakor tudi diahronični (študij tekstov glede na zgodovinski prerez) metodološki pristop.

Miselni paralelizem je v knjigi psalmov kakor sicer v hebrejski poeziji osrednjega pomena. Psalmistovo občudovanje božjega stvarstva in spokojno združenje z Bogom se je zlilo v lirične pesnitve (npr. hvalnice), v katerih skoraj popolnoma prevladuje sinonimni paralelizem. A iz potrebe po didaktičnem motiviranju ali svarilu, iz nasprotja med Bogom in med svetnimi silami in iz spopada s sovražniki so se porajale najrazličnejše oblike antiteze. Skoraj v vseh tipih psalmov srečamo posamezne klasične primere antitetičnega paralelizma modrostnega značaja, v katerih si stojita nasproti kategoriji »pravičnih« in »krivičnih, hudobnih«. Za vsako izmed teh dveh tipov ljudi obstaja v knjigi psalmov več različnih sinonimnih izrazov. Semantično polje (Wortfeld) obeh tipov je torej zelo široko.[1]

V nekaterih psalmih osamljeni primeri antitetičnih parelelizmov očitno ne igrajo posebno pomembne vloge. Zato toliko bolj presenečajo nekateri

[1] Ti pojmi samo deloma sestavljajo različne vrste antitetičnega paralelizma. Kljub temu je pomembno, da imamo pred očmi vsa paralelna mesta teh pojmov, torej tudi tekste, v katerih se ti pojmi pojavijo posamično. V vseh tekstih je namreč neposredno rečeno ali vsaj iz konteksta razvidno, da med obema nasprotnima vrstama pojmov obstaja diametralno nasprotje, ker se Bog lahko zavzema le za »pravične«. Antitetični paralelizem je torej samo eden izmed načinov — in sicer najbolj neposreden način — izražanja tega nasprotja.

Za kategorijo »pravičnih« je najbolj pomemben, pa tudi najbolj pogost, pojem saddîq — »pravičen, nedolžen«: Ps 1, 5. 6; 5, 13; 7, 10; 11, 3; 14, 5; 31, 19; 32, 11; 33, 1; 34, 16. 20. 22; 37, 12. 16. 17. 21. 25. 29. 32. 39; 52, 8; 55, 23; 58, 11. 12; 64, 10; 68, 4; 69, 29; 72, 7; 75, 11; 92, 13; 94, 21; 97, 11. 12; 112, 6; 118, 15. 20; 125, 3; 140, 14; 141, 5; 142, 8; 146, 8. K razlagi pomena tega pojma prim. K. Koch, sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein, v: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, hg. E. Jenni — C. Westermann, München—Zürich 1976, 507—530. Drug pomemben pojem za to kategorijo je yašar — »pravičen, brezgrajen«: Ps 7, 11; 11, 2. 7; 32, 1; 36, 11;

modrostni, kraljevi, zahvalni in prosilni psalmi (individualne žalostinke), ki so v celoti zgrajeni po antitetičnem načelu. Če v modrostnih antitetičnih psalmih in deloma v kraljevih in zahvalnih psalmih prevladuje misel, refleksija, v prosilnih psalmist v svoji izrazito čustveni prizadetosti dopušča prostor modrostnim antitetičnim sentencam le, kadar potrebuje utemeljitev prošnje ali svarilni sklep za svoje nasprotnike. V teh psalmih preseneča izredno veliko »sovražnikov«, s katerimi ima psalmist opraviti.[2]

Kdo so ti sovražniki in zakaj jih je toliko, da se včasih zdi, kakor da je ves svet proti psalmistu?

Med mnogimi poskusi razložiti izvor in naravo sovražnikov je morda najbolj sprejemljiva Gunklova domneva, da psalmisti, ki radi poudarijo svojo pripadnost v vrsto »ubogih«,[3] in »hudobni, sovražniki«, ki jih je torej po vsej verjetnosti treba prištevati med »bogate«, ne nastopajo toliko kot individualne osebnosti, temveč bolj kot dva različna **tipa** ljudi, ki sta si diametralno nasprotna tako v socialnem kakor v religioznem pogledu.[4]

Silovitost in neučakanost psalmistove prošnje, naj Bog vendar kaznuje sovražnike, a njemu in vsem, ki »se veselijo njegove rešitve«, dodeli »veselje«, mnogim povzroča nemajhne težave v njihovem vrednotenju starozavezne etike. Toda prav »netolerantnost« v prosilnih psalmih lahko odpre nove možnosti za bolj poglobljeno reševanje vprašanja povračilnega nauka v stari zavezi.[5] Začetni ključ za pristop k temu vprašanju nam nudijo modrostne antitetične sentence, ki so »svetne« narave. V teh sentencah, ki jih je

---

37, 14. 37; 49, 15; 64, 11; 94, 15; 97, 11; 107, 42; 111, 1; 112, 2. 4; 125, 4; 140, 14. K pomenu pojma prim. G. Liedke, jšr gerade, recht sein, v: Theol. Handwörterbuch I, 790—794. Glej dalje pojme hasîd — »dober, pobožen, usmiljen«: Ps 30, 5; 16,10; 41, 24; 37, 28; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 89, 20; 132, 9; 145, 10; 143, 14; 149, 1. 5. 9. tam — »popoln, pošten«: Ps 18, 25. 26; 37, 18. qadôš — »svet«: Ps 34, 10. Zdi se, da se ta pojem v vsej stari zavezi simo tu nanaša na ljudi. Prim. M. Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament, v: Theologische Bücherei 6, München ³1966, 277.

Med izrazi za označevanje »krivičnih« je najpomembnejši pojem raša' — »krivičen, brezbožen, nepošten«: Ps 1, 1. 4. 5. 6; 3, 8; 7, 10; 9, 6. 17. 18; 10, 2. 3. 4. 13. 15; 11, 2. 6; 12, 9; 17, 9. 13; 26, 5; 28, 3; 31, 18; 32, 10; 34, 22; 36, 2. 12; 37, 10. 12. 14. 16. 17. 20. 21. 28. 32. 34, 35, 38, 40; 39, 2; 55, 4; 58, 11; 68, 3; 71, 4; 73, 3. 12; 75, 5. 9. 11; 82, 2. 4; 91, 8; 92, 8; 94, 3; 97, 10; 101, 8; 104, 35; 106, 18; 112, 10; 119, 53. 61. 110. 119. 155; 129, 4; 141, 10; 145, 20; 146, 9; 147, 6. K pomenu tega pojma glej C. van Leeuwen, rš' frevelhaft / schulding sein, v: Theol. Handwörterbuch II, 813—818. Pojem hatta' — »grešnik« je navzoč v Ps 1, 1. 5; 25, 8; 26, 9; 51, 15; 104, 35. K pomenu tega pojma glej R. Knierim, ht'sich verfehlen, v: Theol. Handwörterbuch I, 541—549. K drugim paralelnim pojmom za označevanje »krivičnih« glej C. van Leeuwen, n. d., 815 sl.

[2] Razne izraze za označevanje te kategorije in psalme, v katerih izrazi nastopajo, navajata H. Gunkel — J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933, 196 sl.; prim. tudi H. Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933.

[3] Prim. Ps 10, 2; 12, 6; 22, 25; 35, 10; 40, 18; 86, 1; 109, 22; 140, 13. K vprašanju »ubogih« v psalmih prim. H. Reventlow, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments, Beiträge zur evangelischen Theologie 58, München 1971, 79—84.

[4] Glej H. Gunkel — J. Begrich, n. d., 96—211, zlasti 209. Prim. tudi S. Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship I, Oxford 1962, 207 sl.

[5] K vprašanju povračilnega nauka glej predvsem H. Gunkel, Vergeltung im Alten Testament, v: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft V, Tübingen ²1931, 1529—1533; ponatis v knjigi Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, hg. K. Koch, v: Wege der Forschung 125, Darmstadt 1972, 1—7; K. Hj. Fahlgren, sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932; Die Gegensätze von sedaqa im Alten Testament, v: Um das Prinzip der Vergeltung, 87—129; .K Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, v: ZThK 52 (1955) 1—42; ponatis v: Um das Prinzip der Vergeltung, 130—180.

največ v knjigi Pregovorov, Bog ne nastopa kot neposredni izvršitelj kazni oziroma plačila. Takó dobimo vtis, da so Izraelci podobno kakor sicer stari primitivni narodi verovali v naravno vzročno zvezo med kakovostjo dejanja in učinka: slabo dejanje samo po sebi vodi v slab učinek in seveda dobro dejanje v dober učinek.[6] Bog v tem procesu nastopa le posredno kot sodnik, namreč kolikor velja za edinega stvarnika in utemeljitelja svetovnega reda. Glede na to »naravno« nujnost »sodbe« človekovih slabih in dobrih dejanj je toliko bolj razumljiva psalmistova netolerantnost do hudobnih. Čim bolj je živo prepričanje v notranjo zvezo med dejanjem in učinkom, tem bolj je vernik lahko prepričan, da Bog v danem trenutku mora posredovati tudi neposredno, pa ne le v eshatološki, temveč tudi v takojšnji sodbi. Kako zelo je psalmist prepričan o nujnosti ali vsaj možnosti neposredne pravične božje sodbe, je razvidno iz tega, da lahko iz (silovite) prošnje za božji poseg nenadoma preide v zahvalo za rešitev: ker je popolnoma prepričan v prihodnjo rešitev, lahko o njej v perfektovi obliki govori kot o že dani resničnosti (npr. Ps 20, 7; 31, 22).[7]

Spričo mnogih vsebinskih, psiholoških in oblikovnih variant ni vedno lahko in zanesljivo določiti odnos med obliko in vsebino v psalmih. Vendar pozorna analiza različnih oblik antiteze v luči njihovih paralel in njihove strukturalne funkcije v vsakokratni pesnitvi veliko pomaga osvetliti vsebinsko in psihološko ozadje »antitetičnih« psalmov, ki jih bomo obravnavali v pričujočem ciklu razprav.[8]

Psalm 1

Prvi psalm je tipični primer modrostnega psalma ter po osnovni antitetični zgradbi in po simboliki zelo podoben modrostnemu izreku v Jer 17, 5—8. Zato H. Gunkel, kakor tudi večina drugih razlagalcev, upravičeno domneva, da se je psalmist pri sestavljanju svojega psalma opiral na Jeremijo, vendar ga v umetniški moči ni mogel doseči.[9]

---

[6] Glej R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religonsgeschichte, Freiburg—Leipzig—Tübingen [2]1899, 401: »Auch den Juden ist die Vorstellung geläufig, dass die Natur die Bestrafung der Sünde fordert . . . Aber vielmehr gilt den Juden die Sünde als eine Macht, die den Sünder ins Verderben bringt, weil sie mit der Strafe im Grunde identisch ist«. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München [6]1969, 278, notranjo zvezo med dejanjem in učinkom še bolj poudarja: »Hier wird das engstmögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergeben vorausgesetzt; es handelt sich um einen Prozess, der kraft einer allem Bösen ebenso wie allem Guten eigenen Mächtigkeit bis zu einem guten oder zu einem bösen Ende abläuft«. K. Koch, n. d., spričo istega spoznanja ugotavlja pri razlagalcih starozaveznih tekstov vse preveč **juridično** (forenzično) pojmovanje povračilnega načela.

[7] Prim. S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some other Syntactical Questions, Oxford [3]1892, Chapter II, 13 (7); F. E. König, Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897, par. 131 sl. König uporablja posrečen izraz »praeexperientia« za táko uporabo perfekta (par. 132). Glej dalje W. Gesenius-E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, Leipzig 1909, par. 106 a: ». . . obwohl noch zukünftig, als schon vorliegend . . .«; P. P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 1923, par. 112 g; D. Michel, Tempora und Satzstellung in den Psalmen, v: Abhandlungen zur evangelischen Theologie 1, Bonn 1960, par. 11, str. 90—93.

[8] V teh razpravah ne bomo obravnavali psalmov, v katerih je navzoč npr. le en osamljen primer antitetičnega paralelizma, razen če je tako ključnega pomena, da je v bistveni povezavi z njihovo oblikovno in vsebinsko celoto.

[9] Glej H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen [5]1968, 3. Nekateri so mnenja, da je tudi modrostno pesnitev Jer 17, 5—8 treba pripisati pesniku modrostne šole in ne Jeremiju. Toda W. L. Holla-

Razčlenitev psalma ne predstavlja problemov. Psalmist govori najprej o negativnih (1) in o pozitivnih (2) značilnostih pravičnega človeka. Potem v precej svobodnem antitetičnem paralelizmu (3—5) predstavlja pozitivno usodo pravičnega (3) in negativno usodo krivičnih (4—5). Šesti verz, ki je striktna oblika antitetičnega paralelizma, v smislu povzetka bolj abstraktno in na kratko ponovi to, kar je bilo v verzih 3—5 vsaj delno prikazano s konkretno simboliko.

Uvodni vzklik 'sry — »srečen, ki; blagor mu, ki...«, ki ga srečamo največkrat v knjigi psalmov,[10] je bolj splošen in bolj nevtralen kakor sakralni vzklik brwk — »blagoslovljen«, ki ga je uporabil Jeremija v 17,7.[11] Iz zadnjega verza je razvidno, da človek, ki ga blagruje prvi verz, spada v tipično kategorijo sdyq — »pravičnega«. Ta kategorija v 1. verzu ni izrecno navedena, medtem ko njeno nasprotje rš'ym — »hudobni, brezbožni« pride izrecno do veljave tako v prvem kakor v zadnjem verzu. V prvem verzu ga podčrtata še dva druga sinonimna pojma ht'ym — »grešniki« in lsym — »zasmehovalci«. To besedno polje (Wortfeld) za kategorijo »hudobnih« gre sporedno z glagolskim besednim poljem, ki nazorno poudarja popolno distanciranje pravičnega od krivičnih: pravični ne »hodi« (hlk) po nasvetu hudobnih, ne »stopa« ('md) na pot grešnikov in ne »poseda« (yšb) v družbi zasmehovalcev. Takó je izrecno podčrtana popolna nezdružljivost med pravičnimi in krivičnimi, kar modrostna literatura tudi sicer rada poudarja.[12]

V 2. verzu negativni vidik pravičnega človeka preide v pozitivnega. Za pravičnega ne more zadostovati, da se ne druži s krivičnimi. Njegov ideal je »veselje« (hps) na božjo **postavo**, ki jo premišljuje »podnevi in ponoči«, se pravi »vedno«.[13] Pojem »postave« tukaj seveda nima ozkega nomističnega pomena, ampak označuje vse božje razodetje, ki je zaobseženo v sv. pismu.[14] Potem je toliko bolj razumljivo, zakaj bo pravični, ki živi iz postave, trden in bo v vsem uspel (3).

---

day, Style, Irony and Authenticity in Jeremiah, v: JBL 81 (1962) 52, opozarja, da določeni elementi v verzih 6 in 8 govorijo za Jeremijevo avtorstvo. Prim. tudi R. Davidson, The Interpretation of Jeremiah 17, 5—8, v: VT 9 (1959) 202—205; W. Rudolph, Jeremia, v: Handbuch zum Alten Testament 12, Tübingen [3]1968, 115: »Tatsächlich gibt es keine stichhaltigen Einwände gegen ihre Echtheit«.

[10] Glej Ps 1, 1; 2, 12; 32, 1, 2; 33, 12; 34, 9; 40, 5; 41, 2; 65, 5; 84, 5. 6. 13; 89, 16; 94, 12; 106, 3; 112, 1; 119, 1. 2; 127, 5; 128, 1; 137, 8. 9; 144, 15; 146, 5. Oblika 'ašrê je stat. constr. pl. samostalnika 'ešer — »sreča«. K pomenu glej E. König, Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897, par 262 e: »Inbegriff aller Momente des Wohlbefindens: Glückseligkeit«.

[11] Prim. H. J. Kraus, Psalmen, v: Biblischer Kommentar. Altes Testament, Neukirchen-Vluyn [3]1966, 3: Das ‚weltoffene' 'šry ist vom sakral-feierlichen brwk (Jer 17, 7) zu unterscheiden«. H. Schmidt, Grüsse und Glückwünsche im Psalter, v: Theologische Studien und Kritiken 103 (1931) 141—150, navaja nekaj »obrazcev čestitke« iz arabske profane poezije in domneva, da so tovrstni obrazci prišli v psalterij iz predhodne profane lirike (prim. zlasti str. 148 sl.).

[12] Prim. Preg 1, 10—19; 4, 14—19; Ps 26, 4.

[13] Par »dan in noč« je eden izmed mnogih primerov retorično-stilistične figure merizma, izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi pojmi. Prim. J. Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, v: Biblica et Orientalia 33, Rome 1977, zlasti str. 105.

[14] V Jan 10, 34 pravi Jezus: »Ali ni zapisano v naši postavi: 'Jaz sem rekel: bogovi ste'?« Citat »Jaz sem rekel: bogovi ste« je vzet iz Ps 82, 6, iz česar je razvidno, da po Jezusovem pojmovanju »postava« zaobsega tudi psalme, kar se popolnoma sklada z dejstvom, da je 1. psalm treba razumeti kot uvod v celotni psalterij.

4. in 5. verz ne predstavljata neposrednega nasprotja vsem predhodnim trem, temveč le 3. verzu. Nasproti si stojita simbol trdno stoječega drevesa in pleve, ki jih odnaša najmanjši veter:

Ta (pravični) je podoben drevesu,
zasajenemu ob potokih voda,
ki daje sad ob svojem času
in mu listje ne ovene;
karkoli stori, mu dobro uspe.
Ni tako s hudobnimi, ne;
ti so kakor pleve, ki jih veter raznaša.
Zato hudobni v sodbi ne bodo obstali,
tudi ne grešniki v zboru pravičnih.

Topos »pleve« je v hebrejski literaturi zelo razširjen in se vedno pojavi v zvezi z govorjenjem o brezbožnih (prim. Job 21, 18), o preganjalcih pravičnih (prim Ps 35, 5), o Bogu nasprotnih ljudstvih (prim. Iz 17, 13), o malikovalcih (prim. Oz 13, 3). Ker so brezbožni kakor pleve, ne bodo obstali v sodbi in v »zboru pravičnih« (5). Krivični namreč ne izpolnjujejo pogojev, ki so potrebni, da lahko nekdo stopi na »Gospodovo goro«.[15]

Sklepni antitetični verz je povzetek, a obenem miselni vrh celotnega psalma:

Kajti Gospod se zavzema za pot pravičnih,
toda pot hudobnih vodi v pogubo.

Bog se zavzema za pravične in vsestransko skrbi zanje.[16] Toda hudobni ne le ne bodo obstali v sodbi, ampak bodo propadli. Prerok Mal 3, 18—20 isto usodo krivičnih izraža še z bolj zgovornim antitetičnim stilom, ko pravi:

Tedaj boste zopet videli razliko med pravičnim in grešnikom, med njim, ki služi Bogu, in med njim, ki mu ne služi. Kajti glej, pride dan, razžarjen kakor peč; in vsi prevzetneži ter vsi malopridneži bodo strnišče; dan, ki pride, jih bo sežgal, govori Gospod nad vojskami, tako da ne pusti od njih ne koreninice ne vejice. Toda vam, ki se mojega imena bojite, zasveti sonce pravičnosti z rešenjem v svojih žarkih ...

Pomen 1. psalma je v knjigi psalmov večji, kakor se dozdeva na prvi pogled, kajti v prvotni zbirki psalmov je veljal kot uvod v celoten psalterij. Iz ene izmed tekstnokritičnih variant Apd 13, 33 je namreč razvidno, da je šele sedanji drugi psalm veljal za prvega. Te okoliščine narekujejo še nekaj pozornosti na razloge diametralnega nasprotja med potjo pravičnih in krivičnih. Razpotje se vsekakor začne in konča ob pojmu »pravičnosti«. Toda ta pojem je med vsemi pojmi stare zaveze najbolj obsežen in kaže najrazličnejše vidike glede odnosa Boga do človeka, kakor tudi glede na odnos človeka do Boga in do sočloveka.[17] Zato je razumljivo, da posamezni teksti

[15] Prim. Ps 5,5—6; 15; 24, 3—4.

[16] To je eden izmed pomenov glagola yd', ki sicer pomeni predvsem »poznati, spoznati . . .«. Toda glej W. Baumgartner, Hebräiches und aramäisches Lexikon, Leiden 1974, glagol yd' pod št. sedem.

ne morejo izčrpati celotne vsebine tega pojma, ampak lahko prikažejo le nekatere vidike.

Tudi v pričujočem psalmu imamo opraviti le z določenim vidikom, z določeno značilnostjo pravičnega človeka: »veselje« nad postavo in nenehno »premišljevanje« postave.[18] Ker je ta značilnost kar se da splošna, brez vsake konkretizacije glede na različne človekove življenjske pogoje in zahteve, nomistično usmerjenega človeka najbrž ne more zadovoljiti. Toda ravno v tem izogibanju konkretizacije je globina in širina zahteve za pravičnega, ki ga predstavi 1. psalm. Kakršnakoli konkretizacija zahteve pravičnosti bi izčrpala le majhen del te zahteve. A osredotočenje na postavo, ki predstavlja celotno božje razodetje z vsemi zahtevami do Boga in do človeka, meri na celotnega človeka z vseobsegajočo pravičnostjo. Iz tega je toliko bolj razvidno, da hudobija »krivičnih« ni v posameznih prestopkih, temveč v radikalnem odpadu od Boga, ki je izvor njihovega življenja. Njihova krivičnost je resnično v njihovi »brezbožnosti«. Iz tega pa sledi, da so »brezbožni« hkrati v diametralnem nasprotju z Bogom in z njegovimi »pravičnimi«.

Vprašanje dveh poti se torej odloča na vprašanju upoštevanja ali neupoštevanja vseobsegajočega božjega razodetja. Zaradi radikalnosti te osnovne zahteve med pravičnimi in krivičnimi lahko obstaja le skrajno antitetično razmerje. Pot krivičnih vodi neizbežno v smrt. Izraelski vernik na razpotju ni imel alternative kakor Herakles med »krepostjo« in med »razuzdanostjo«, ki bi za Heraklesa vendar predstavljala določeno možnost življenja, ampak strogo vzeto med »življenjem« z Bogom in med »smrtjo« v »življenju« brez Boga, ki je le navidezno življenje.[19] Zato »blagor mu«, ki se je odločil za »življenje« z Bogom (1—2).

Psalm 2

Drugi psalm, ki spada med »kraljeve psalme«, je tako glede teološke tematike kakor tudi glede osnovne pesniške zgradbe precej drugačen, kakor je prvi psalm. Medtem ko pesnik prvega psalma gradi na modrostni tradiciji in neosebno slika nasprotje med dvema vrstama ljudi, tukaj psalmist z osebno prizadetostjo, ki je razumljiva toliko bolj, ker govori morda sam jeruzalemski kralj,[20] slika spopad med poganskimi kralji in med Jahvejem. Psalm je z ozirom na način antitetične zgradbe v psalteriju osamljen primer.

V psalmu so vidne štiri miselne in strukturalne enote: 1—3, 4—6, 7—9, 10—13, ki s svojo konciznostjo in dinamičnostjo delujejo provokativno, pa zato odpirajo toliko večje teološke razsežnosti. Prva miselna enota, ki govori o uporu »kraljev zemlje« jeruzalemskemu kralju, stoji v ostrem nasprotju z drugo miselno enoto, ki slika Jahvejev posmeh nad njihovim ravnanjem. Antitetično razmerje pa ni samo idejno, ampak tudi formalno-besedno. Očitno je nasprotje med subjekti »kralji zemlje, knezi« (2a) in »ta,

---

[17] Prim. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 382 sl.

[18] Glej G. von Rad, n. d., 393: »Die positiven Merkmale des saddiq sind nach Psalm 1 erstens ein Affekt, nämlich ein delectari an der Willensoffenbarung Jahwes; zum andern die Kontinuität seiner inneren Lebensbeziehung zu dieser Willensoffenbarung«.

[19] Prim. H. J. Kraus, Psalmen, 9 sl.; k zgodbi o Heraklesu na razpotju glej G. Schwab, Najlepše antične pripovedke, Ljubljana (MK) 1967, 178—180.

[20] Prim. H. J. Kraus, n. d., 13: »Sänger oder Sprecher ist allein der König«.

ki biva v nebesih, Gospod« (4) na eni strani in med predikati »vzdigniti, zarotiti se« (2a) in »smejati se, zasmehovati, govoriti« (4 in 5) na drugi strani.[21]

V tretji miselni enoti je podan razlog ostrega antitetičnega razmerja med prvima dvema enotama, a obenem novo idejno antitetično razmerje, ki v formalnem pogledu ni določeno. Jeruzalemski kralj dobiva svoje dostojanstvo in vladarstvo izključno od samega Boga, ki ga je izvolil in posinovil (prim. v. 7 sl.). Zato upor poganskih kraljev do njega izraža predvsem upor proti Jahveju, ki je edini pravi nositelj izraelskega kraljestva. Nasprotje med »kralji zemlje« in med Jahvejem torej samo po sebi vodi v nasprotje med »kralji zemlje« in med Jahvejevim »maziljencem«, kraljem na Sionu. V teokratičnosti izraelskega kraljestva je razlog Jahvejevega zasmehovanja poskušov poganskih vladarjev, da bi vladali neodvisno od izraelskega kralja, in torej neodvisno od Jahveja, iz svoje lastne moči.

Ker so teološki (»nebeški«) kriteriji vladarstva drugačni, kakor so »zemeljski«, ki jih zastopajo svetni vladarji, se lahko Jahve in z njim njegov maziljenec smeje tudi takrat, ko je Jahvejev maziljenec poteptan in svetne oblasti slavijo zmagoslavje.[22] Ta zavest je izraelskemu ljudstvu dajala moči tudi takrat, ko je bil njihov kralj odveden v izgnanstvo. In Kristus, »Maziljenec« v najbolj popolnem smislu, ki je pred Pilatom izjavil »kralj sem«,[23] je dosegel največjo zmago ravno takrat, ko so ga »kralji zemlje« pribili na križ.

Iz teološkega spoznanja o pravem izvoru in o naravi kraljeve oblasti na zemlji sledi opozorilo »kraljem zemlje« na začetku četrte miselne enote: »In zdaj (w'th), kralji, spoznajte, o vladarji zemlje, dajte se poučiti! Služite Gospodu v strahu in vriskajte in s trepetom se mu klanjajte ...« (losl.). Ta »in zdaj« je antiteza uporu »kraljev zemlje«, ki je izražen v prvi miselni enoti. Kralji lahko razumejo in izvršujejo svojo oblast le v radikalni odvisnosti od Boga, ki je edini pravi utemeljitelj in gospodar vesoljstva in sveta.

Psalm 3

Že iz tega kratkega psalma je razvidno, da pri psalmih ob določanju literarnih vrst ne smemo ravnati preveč shematično in uniformirano. Pri mnogih psalmih se namreč prepletajo pripovedi različnih naziranj in čustvovanj, zato pa tudi prvine različnih literarnih vrst. Prav to prepletanje daje mnogim psalmom nenavadno izrazno moč, razgibanost in možnost globlje in širše interpretacije. Končno takšno prepletanje lahko stoji tudi v bistveni povezavi ali celo v vzročni zvezi z antitetično strukturo nekaterih psalmov. Takšen primer je ravno pričujoča pesnitev.

Kakor je razvidno iz verzov 2—3, v psalmu prevladujejo prvine individualnih žalostink. Toda ta dva verza stojita v antitetičnem razmerju do naslednjih verzov, ki izražajo psalmistovo zaupanje v rešitev. V uvodni tožbi

[21] Prim. Nic. H. Ridderbos, Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau, v: Beihelfte zur ZAW 117, Berlin—New York 1972, 122.

[22] Prim. G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, v: ZAW 58 (1940/41) 219: »Die Sänger der Königspsalmen reden also viel mehr von dem göttlichen Urbild des Königtums als von seiner geschichtlichen Erscheinung«.

[23] Prim. Mt 27, 11; Mk 15, 2; Lk 22, 70; Jan 18, 36—37.

psalmist kaže svoj položaj: »Mnogi« sovražniki ga stiskajo in mu zagotavljajo, da »zanj pri Bogu ni rešitve«. Najsplošnejši semitski izraz za Boga, 'lhym, ima tu najbrž svojevrsten pomen, kajti sicer uporablja psalmist čisto določen naziv yhwh. Sovražniki menda hočejo reči, da za psalmista ni rešitve pri »nobenem« Bogu. Iz v. 8c je mogoče razbrati, kakšna vrsta sovražnikov je mišljena v uvodnih verzih. rš'ym — »grešniki, hudobni« so najbolj običajno nasprotje »pravičnih« — sdyqym. Kategorija »pravičnega« sicer ni izrecno navedena, toda iz konteksta je dovolj jasno razvidno, da jo zastopa psalmist, ki se z zavestjo svoje nedolžnosti zateka neposredno k svojemu Bogu:

A ti (w'th), si moj ščit,
moja slava, ti mi dvigaš glavo (4).

Verz, ki se začne z adverzativnim w'th, predstavlja jasno miselno in strukturalno nasprotje prejšnjima dvema verzoma. Psalmist se seveda zaveda, da rešitve ne more iskati pri kateremkoli Bogu, ampak jo lahko najde le pri Jahveju, kar je v sklepnem verzu (9) posebej izraženo. Stavek »pri Jahveju je rešitev« je v antitetičnem razmerju do trditve sovražnikov, da zanj ni rešitve pri (nobenem) Bogu.

Zavest, da le pri Jahveju obstaja prava rešitev oziroma osvoboditev (yšw'h), vodi psalmista do občutka popolne varnosti, ki je v perfektovi obliki izražena s simboliko trdnega spanja (6). V nadaljevanju psalmist trdi, da se ne boji »mnogih, tisočev« (rbbwt) ljudstva (7). Tukaj torej srečamo isti izraz, ki v uvodni tožbi trikrat označuje »mnoge« sovražnike, kar kaže na antitetično razmerje med uporabo istega izraza v v. 2—3 in v v. 7: v v. 2—3 »mnogi« sovražniki govorijo, da pri Bogu ni rešitve, v v. 7 psalmist zatrjuje, da se zaradi Jahvejevega varstva ne boji »mnogih, tisočev« ljudstva.

V 8. verzu se psalmist z neučakano prošnjo obrača na svojega Boga: »Vstani, Jahve! Reši me, moj Bog! Saj si udaril po čeljusti vse moje sovražnike, grešnikom si zobe potrl«. Iz v. 8a je jasno razvidno, da Bog še ni posredoval, zato v perfektovi pripovedi v v. 8bc o pokoritvi psalmistovih sovražnikov ni mogoče videti sedanjega ali celo prihodnjega Jahvejevega posredovanja. Tukaj se psalmist sklicuje na Jahvejeve pretekle sankcije nad sovražniki, kar je popolnoma v skladu z običajnim gledanjem na božje delovanje v zgodovini pri izraelskih oznanjevalcih, zlasti pri psalmistih in prerokih: upanje glede sedanjega in bodočega božjega poseganja v konkretne zgodovinske situacije ima svoje temelje v preteklem tovrstnem izkustvu. Izraelci ne govorijo o Bogu na osnovi teoretičnega spoznanja o njem, temveč na osnovi izkustva o njegovem konkretnem zgodovinskem razodevanju in reševanju iz različnih stisk v preteklosti. Zato je predvsem preteklost neobhodni temelj njihovega upanja in zavesti varnosti v sedanjosti in prihodnosti.

Psalm 5

Psalmist se v prvih treh verzih (2—4) obrača na Boga z vzkliki prošnje, ki so značilni za prošnje psalme oziroma za individualne žalostinke. Iz ver-

zov 9—11 je razvidno, da so povod psalmistove prošnje njegovi »sovražniki«, ki ga preganjajo ali vsaj krivično obtožujejo. Nasprotje med obema vrstama nastopajočih oseb narekuje antitetično zgradbo celotnega glavnega dela psalma (5—13), ki ga prav zaradi posameznih antitetičnih enot lahko členimo v kitice. Celoten psalm obsega pet kitic.[24]

Prvo kitico (2—4) sestavljajo uvodni vzkliki prošnje. Psalmist se obrača na Boga in »zjutraj« polaga pred njega svojo prošnjo. Druga kitica (5—7), ki se začne s predlogom »kajti« — ki, je utemeljitev psalmistovega prošnjega vzklika. Vendar tu psalmist ne govori, da bi ga sovražniki preganjali ali obtoževali, temveč le poudarja, da nobena vrsta hudobnih nima dostopa do Boga. Gotovo ni zgolj naključje, da v teh treh verzih navede kar šest različnih izrazov za kategorijo »hudobnih« oziroma »zla«. S tem ko psalmist poudarja nezdružljivost med hudobnimi in Bogom, pravzaprav hoče povedati, da sam ne spada v njihove vrste.

Diametralno nasprotje med psalmistom in med njegovimi sovražniki je nakazano predvsem z adverzativnim »jaz pa« — w'ny takoj na začetku tretje kitice (8—9), ki je v neposrednem antitetičnem razmerju z drugo kitico. Medtem ko hudobni nimajo obstanka pred Bogom, psalmist po božji »dobroti« — hsd lahko stopi v njegovo svetišče in lahko računa z njegovo epifanijo. Iz dvakratne omembe templja je razvidno, da se prav ob templju odloča usoda brezbožnih in pravičnih. Zaradi tega je upravičen sklep, da so v izraelski skupnosti obstajali določeni kriteriji za presojanje, kdo je pravičen in torej sme stopiti v svetišče. Pravični psalmist najde v templju zatočišče pred sovražniki, ki tja nimajo dostopa. Ker je tempelj prizorišče božje navzočnosti, lahko tukaj znova prosi za božje varstvo pred sovražniki (9).

Svojo ponovno prošnjo psalmist znova utemeljuje. Zato se tudi četrta kitica (10—11), v kateri je zopet govor o sovražnikih, začne z značilnim »kajti« — kî. Psalmist sovražnike najprej obtoži krivičnosti (10); potem prosi Boga, naj jih kaznuje zaradi njihovih »obilnih hudobij« (11).

Prošnja za kaznovanje sovražnikov preide neposredno v prošnjo za »veselje« vseh »pravičnih« (12) v peti kitici (12—13). Antitetično razmerje med četrto in peto kitico je toliko bolj poudarjeno, ker sestavljata kitici kiastično zgradbo: A(10) — B(11)) — B'(12) — A'(13). Viden je zlasti antitetični paralelizem med 11. in 12. verzom:

Pokori jih, o Bog,
naj padejo zaradi svojih naklepov;
zaradi njihovih obilnih hudobij jih izženi,
kajti uprli so se zoper tebe.
Toda vesele naj se vsi, ki se zatekajo k tebi,
neprestano se naj radujejo;
utrdi jih, da se bodo v tebi veselili,
kateri ljubijo tvoje ime.

[24] Prim. M. Dahood, Psalms I, v: Anchor Bible 16, Garden City—New York 1966, 29. Glede členjenja psalma v kitice v glavnem pravilno ugotavlja tudi H. J. Kraus, Psalmen, 37: »In sinngleichen Parallelismen entsprechen einander jeweils zwei Verse«.

Spričo svojevrstne kiastične zgradbe zadnjih dveh kitic je nekoliko teže ugotoviti, da sestavljata antitetični paralelizem tudi 10. in 13. verz: 10. verz kot predhodna utemeljitev kazni za sovražnike, 13. verz kot naknadna utemeljitev plačila za pravične. Razlog kazni za sovražnike je torej samo njihovo zlo, medtem ko je razlog »veselja« pravičnih prepričanje, da je Bog pravičnim gotovo naklonjen. S tem pa je hkrati rečeno, da sodi psalmist med pravične in torej sme pričakovati božje naklonjenosti.

Vendar jedro vprašanj glede psalmistove »pravičnosti« in božje naklonjenosti zahteva še nekoliko globlji teološki premislek. Samo dejstvo, da psalmist v nasprotju s sovražniki sme stopiti v svetišče, govori za njegovo forenzično pravičnost, oziroma opravičenje: pred javnostjo, se pravi glede na kriterije obstoječih institucij, velja za pravičnega, medtem ko so njegovi sovražniki glede na iste kriterije zavrženi. Vendar to dejstvo psalmista ne vodi v sceno razmerja med »farizejem« in cestninarjem«. Psalmist se sicer zaveda, da glede na svojo odprtost do Boga in glede na očitno krivičnost nasprotnikov lahko velja za pravičnega, a se obenem zaveda, da je njegova pravičnost le relativna.[25] Zato ve, da sme v svetišče zaradi »obilne božje dobrote — rb hsd (8).[26] Te obilne božje dobrote pa njegovi nasprotniki ne morejo biti deležni zaradi »obilnih hudobij« (11), ki imajo svoj izvor v popolnem odklonu od Boga. Psalmist je torej po »milosti opravičen« zaradi izpolnjenih osnovnih pogojev, ki jih Bog pričakuje od človeka, medtem ko so hudobni zavrženi zaradi osnovne ovire za »opravičenje«, zaradi »upora« proti Bogu (11).

V osrednjem verzu 9 psalmist prosi, naj ga Bog vodi v »svoji pravičnosti« in pred njim uravna »svojo pot«. Ta prošnja je ponoven izraz psalmistovega prepričanja, da je njegovo osrečujoče razmerje do Boga v bistvu sad božje dobrote. Hebrejski pojem »pravičnosti« — sdqh označuje namreč odnos kakšne osebe do skupnosti.[27] Temelj božje pravičnosti do izraelskega ljudstva je torej zaveza. Bog je pravičen, kolikor je zvest svojim obljubam. A ker so že vse njegove obljube in zaveza sama sad njegove dobrote, pojem »božje pravičnosti« podobno kakor več ali manj sinonimni pojmi hsd — »dobrota, milost, naklonjenost«, 'mt — »zvestoba, zanesljivost« jšw'h — »odrešenje, rešitev« označuje odrešenjska božja dejanja v prid zaveznega ljudstva in nima torej ničesar opraviti z našim pojmom pravičnosti kot

---

[25] G. von Rad, Theologie I, 395, posrečeno pravi, da človekova »pravičnost« nikoli ne more veljati kot zadostna protiusluga (zureichende Gegenleistung) »božje pravičnosti«, se pravi božjih darov in božjega usmiljenja. Prim. tudi H. Reventlow, Rechtfertigung, 90 sl., kjer je govor o pričujočem psalmu: Psalmist je »opravičen« po dobroti božje efifanije, ki mu omogoča dostop do »božje pravičnosti«.

[26] K pomembnemu pojmu hsd glej N. Glueck, Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise, Beihefte zur ZAW 47, Giessen 1927; angl. prevod: Hesed in the Bible, Cincinnati 197; H. J. Stoebe, Die Bedeutung des Wortes Häsäd im Alten Testament, v: VT 2 (1952) 244—254; H. J. Stoebe, haesaed Güte, v: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, 600—621.

[27] Že H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh ²1900, močno poudarja, da je hebrejski pojem pravičnosti treba razumeti v odnosu do skupnosti: »sdq ist durchaus Verhältnisbegriff« (str. 34). Ta osnovni pomen pojma prav tako poudarja G. von Rad, Theologie I, 383.

»iustitia vindicativa«.[28] Psalmist torej ne prosi za pravično plačilo svojih »zaslug«, temveč za odrešenjsko božjo naklonjenost. S tem pa le implicite izraža obsodbo nasprotnikov, kajti »božje pravičnosti« — božjih odrešenjskih darov ne morejo biti deležni »uporniki«, ki ne spadajo v zavezno skupnost z Bogom.[29] Zato le-ti tudi nimajo dostopa v tempelj.

Psalmist prosi, naj Bog uravna pred njim »svojo pot« — drk (9c), se pravi, mu razodene svoj odrešenjski načrt in seveda tudi svoje zapovedi.[30] S tem dejansko izraža svojo pripravljenost, da v vsem ravna v skladu z božjim odrešenjskim načrtom, medtem ko njegovi sovražniki zavračajo ravno božje vodstvo in se s tem sami izločijo iz zavezne skupnosti z Bogom in njegovimi »pravičnimi«.

Psalm 11

V tem psalmu pesnik, ki je očitno v izredni nevarnosti pred sovražniki, izraža svoje neomajno zaupanje do Boga — Jahveja, s tem pa obenem odločno nasprotovanje takó do krivičnih sovražnikov kakor tudi do svojih sogovornikov, ki mu svetujejo, naj pred preganjalci »odleti kakor ptica na goro« (1). Spričo tega dvojnega antitetičnega razmerja je psalm svojevrstna in izrazno močna pesniška stvaritev.

Zaupanje do Boga in iz tega zaupanja se porajajoče nasprotovanje do sobesednikov je izraženo že v prvem verzu. Drugi in tretji verz kažeta, kako izredna je nevarnost od »grešnikov« — rš'ym. Ker je tu govor o »grešnikih« in o »pravičnih« — sdyqym v množini, najbrž ne bo napačno sklepanje na nadindividualni, tipični značaj tega psalma. Pesnik vidi na splošno položaj »pravičnih«, med katere se šteje tudi sam, toliko ogrožen, da lahko govori o rušenju temeljev reda (3). Če je za povprečnega »malovernega« v tem položaju najbolj logična pot rešitve beg pred hudobnimi, pokaže psalmist na ravno nasprotno pot rešitve, ki se popolnoma ujema s formulo vere pri Iz 28, 16: »Kdor veruje, se ne umakne«; Iz 30, 15: »Če se spreobrnete in ostanete mirni, boste rešeni. V mirovanju in zaupanju je vaša moč:. Zavest, da Bog biva »v svojem svetem templju«, da prestoluje v »nebesih« in presoja slehernega človeka, tako pravičnega kakor hudobnega (4—5a), ga navdaja s popolnim zaupanjem v rešitev. Nasprotna pojma »pravični« — »hudobni« srečamo najprej v meristično-polarni funkciji za poudarek, da Bog vidi ravnanje »vsakega« človeka.[31] Toda učinki njegove sodbe so radikalno anti-

[28] Kakor je razvidno iz Sod 5, 11; 1 Sam 12, 7; Mi 6, 5; Ps 103, 6; Dan 9, 16 (prim. še Ps 48, 11—12; Ps 129, 4—5; Dtn 33, 21), sdqwt yhwh — »Jahvejeve pravičnosti« označujejo ravno božja odrešenjska dela v zgodovini. Glej G. von Rad, Theologie I, 384: »Jahwes Gerechtigkeit war keine Norm, sondern Taten, und zwar Heilserweisungen«; 399: »Von den ältesten Zeiten an hat Israel Jahwe als den gefeiert, der seinem Volk die universelle Gabe seiner Gerechtigkeit zuwendet. Und diese Israel zugewendete sdqh ist immer Heilsgabe«.

[29] Glej K. Koch, sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein, Theologisches Handwörtebuch zum Alten Testament II, 520: »Eine sedaqa — Begabung eines raša', also eine ‚Rechtfertigung des Gottlosen', ist nicht nur in den Psalmen, sondern im gesamten Alten Testament undenkbar«.

[30] K različnim pomenskim vidikom pojma drk — »pot« glej B. Courvoyer, Le chemin de vie en Egypte et en Israël, v: RB 56 (1949) 412—432; A. Kuschke, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, v: Studia Theologica 5 (1952) 106—118; A. Gros, Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible, Bruges 1961, posebno str. 30—40; F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, v: Bonner Biblische Beiträge 16, Bonn 1958.

[31] Prim. J. Krašovec, Der Merismus, 135 sl

tetične narave: hudobne Bog »sovraži« (sn') in jih bo uničil najbolj učinkovito. Pravične Bog »ljubi« ('hb), zato bodo le-ti gledali njegovo obličje. Bog je namreč sam »praviČen« in »svojim« naklanja le dobro (5b—7). Tukaj torej srečamo takó tipično hebrejsko samostalniško antitezo »hudobni« — »pravični«, kakor tudi antitezo glagolov »sovražiti« — »ljubiti«. Ne gre sicer za strukturo antitetičnega paralelizma, temveč za antitezo v nekoliko bolj svobodni obliki.

Učinek božje sodbe je izraelski vernik sicer največkrat pričakoval že v neposredni sedanjosti. Vendar pričujoči psalm morda izraža bolj osnovno prepričanje, da je Bog tako zagotovo na strani pravičnih, da se lé-tem v nobenem položaju ni treba bati, kakor časovnost božje sodbe. Zato zaupanje, ki je tukaj izraženo, lahko toliko bolj najde svoje pravo mesto v novozaveznem oznanilu, ki govori predvsem o »nebeškem kraljestvu«. »Maloverni« pri Mt 8, 26 razodevajo isti izvor bojazni kakor psalmistovi sobesedniki, ki mu svetujejo beg pred sovražniki. Glede na bistvo zaupanja v božje vodstvo v zgodovini, časovnost božje sodbe ne more biti primarnega pomena. Končno si je težko predstavljati popolno zaupanje v pravično božjo sodbo v onostranosti, če ne bi bilo prav nič vere v možnost božjega posega v tostranosti.

Psalm 18

18. psalm je z nekaterimi manjšimi razlikami v tekstu ohranjen tudi v 2 Sam 22, to pa gotovo govori za pomembnost pesnitve v izraelski tradiciji. Arhaični jezik in zelo stara kanaanska simbolika v prvem delu psalma (4 do 20) zahteva zelo zgodnjo datacijo psalma. Na to opozarjajo zlasti W. F. Albright[32] in F. M. Cross — D. N. Freedmann.[33] H. J. Kraus podobno vsaj za »Urgestalt des Psalms« domneva zgodnje obdobje in dopušča celo 10. stoletje.[34]

Antitetični paralelizem v verzih 27—28 ne more služiti za kriterij glede presojanja starosti psalma. Po eni strani je namreč res, da podobni antitetični paralelizmi v glavnem nastopajo v pesnitvah srednjega in poznejšega obdobja hebrejske poezije; po drugi strani pa novejše študije kažejo, da je treba npr. Deborino hvalnico iz Sod 5, ki je v celoti sestavljena po antitetičnem načelu, prisoditi najstarejšemu obdobju lit. ustvarjanja.[35] V Izraelu se je torej antitetični stil uveljavil že precej zgodaj, sporedno z zavestjo Jahvejeve edinstvenosti, iz katere nujno sledijo nasprotja glede na tuje bogove, »sovražnike«, vprašanje »pravičnosti« itd.

Zgradba psalma je na videz neenotna. Nekateri znaki dopuščajo členjenje pesnitve v himnični uvod (2—3), tri glavne dele: 4—20, 21—31, 32—49 in

---

[32] Glej Archaeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946, 129, kjer psalme 18, 29, 89, 2—23 datira v 10 stol.; prim. tudi nemški prevod Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen, München—Basel 1956, 146.

[33] Glej njuno skupno razpravo A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, v: JBL 72 (1953) 15—34. Na podlagi jezikovnih arhaizmov datirata pesnitev v 9. ali v 8. stol., a dostavljata: »A tenth century date for the poem is not at all improbable« (str. 20).

[34] Glej Psalmen, 141.

[35] Glej Introduction à la Bible II. Introduction critique è l'Ancien Testament, Paris 1973, 268: »Celui-ci est ordinairement considéré par les critiques comme contemporain des événements et l'un des tout premiers textes bibliques fixés par écrit«.

sklepni spev (50—51). V uvodnem delu vzbuja pozornost predvsem nenavadna obilica nazivov za Jahveja: moč, skala, grad, osvoboditelj, ščit, rog... Tako je poudarjena njegova učinkovita odrešenjska narava. Psalmist, ki se predstavi kot kralj, se v 2. osebi neposredno obrača na Boga. Toda takoj v začetku prvega glavnega dela (4) preide na tretjo osebo. V tem delu z nenavadno mitično pobarvano simboliko govori, kako ga ogrožajo sovražniki, in o rešitvi, ki mu jo je naklonil Bog: stopil je iz neba in ga rešil iz brezna. Ta dogodek v smislu povzetka prikaže s prvim antitetičnim paralelizmom:

> Napadli so me na dan moje nesreče,
> a Gospod mi je bil v obrambo (19).

V drugem delu (21—31) psalmist govori o razlogih božje odrešenjske naklonjenosti. Takoj v začetku (21) pravi: »Gospod je ravnal z menoj po moji pravičnosti (sdq).[36] Ker se ista misel ponovi tudi v 25. verzu, je toliko bolj očitno, da je vmesne verze, v katerih psalmist našteva različne vidike svoje »zvestobe« do Boga, treba razumeti kot eksplikacijo pojma pravičnosti. Takó imamo tu opraviti z običajnim hebrejskim pojmovanjem »človeške pravičnosti«, ki je ravno v človekovi zvestobi do zavezne skupnosti z Bogom. Človekova pravičnost je torej odgovor na božjo pravičnost, na božjo solidarnost s človekom glede na zavezno skupnost. Razumljivo je, da se odgovor kaže predvsem v življenju v skladu z božjimi zapovedmi.[37]

V 26. verzu psalmist znova v 2. osebi govori z Bogom, pa kljub temu tukaj nastopa kot predstavnik modrostne tradicije, ki je bolj splošne in nevtralne narave. S pojmom hsd — »milost, dobrota«, ki je očitno sinonim za pojem »pravičnost«, najprej označi splošnoveljavno načelo božjega odgovora na človekovo »usmiljenost«: »Do usmiljenega si usmiljen, z brezgrajnim ravnaš brez graje« (26). V antitetičnem paralelizmu 27—28 pa pozitivnemu božjemu odgovoru v prid »pravičnih« doda še negativni odgovor za »hudobne«:[38]

> Z iskrenimi si iskren,
> toda z zvijačnim neiskren.
> Da, ti pomagaš ubogemu ljudstvu ('m-'ny),
> a prevzetne oči ponižuješ.[39]

Kontekst celotnega psalma govori za to, da kraljevi »sovražniki«, o katerih je govor v psalmu, pripadajo tuji sovražni sili, ki z izraelsko narodnostno in religiozno skupnostjo nima ničesar opraviti. Toda iz pričujočega antitetičnega paralelizma je razvidno, da psalmist kategorijo »sovražnikov«

---

[36] Glede na to utemeljitev božje naklonjenosti je zanimiv »paralelni« aramejski tekst v napisu iz Zincirli, kjer kralj Barrakib pravi o sebi: »Zaradi pravičnosti (sdq) mojega očeta in zaradi moje lastne pravičnosti (sdqy) sta me moj gospodar Rakib-el in moj gospodar Tiglatpileser posadila na prestol mojega očeta«. Glej H. Donner-W. Rölling, Kanaanäische und aramäische Inschriften I, Wiesbaden 1971, št. 216, 4—7.

[37] Glej G. von Rad, Theologie I, 390: »Jede Ausrufung der Gebote ... war immer zugleich eine Frage nach Israels sedaqah, nach seiner Bereitschaft, das ihm von Jahwe angetragene Gemeinschaftverhältnis nun auch seinerseits zu bejahen«.

[38] V 2 Sam 22, 27—28 je nekaj malenkostnih jezikovnih razlik, a smisel je povsem isti.

[39] K motivu »ponižanja prevzetnih« prim. Preg 6, 17; Iz 2, 11; 5, 15; Ps 119, 78.

predvsem teološko kvalificira s tem, da jo presoja iz stališča izraelskih religioznih načel.

Izhodišče za to presojanje je vedenje izraelskega kralja. Njegova kraljevska veličina in njegovo zmagoslavje ni v njegovem zunanjem kraljevskem sijaju, temveč v popolni predanosti do Boga. Kot Jahvejev »mazilјenec« (51) je kralj solidaren s svojim ljudstvom s tem, da se tudi sam šteje med »ubogo ljudstvo«. Uboštvo ljudstva pa ni v materialnem, temveč v »evangeljskem« uboštvu. Ljudstvo je »ubogo« pred Bogom, ker od njega pričakuje svojo osvoboditev.

To ni razvidno le iz podobnih drugih tekstov, zlasti psalmov, temveč tudi iz pričujočega antitetičnega paralelizma. Nasprotje »ubogega ljudstva« ne predstavljajo materialno »bogati«, temveč »ošabni«, torej tisti, ki ne priznavajo osrečujoče odvisnosti od Boga. Res pa je, da »ošabni« najbolj pogosto prihajajo iz vrst bogatih.

Psalmist torej ne vidi razloga za božjo nenaklonjenost do »sovražnikov« toliko v tem, da ti pripadajo tuji sovražni sili, temveč predvsem v njihovi religiozni odtujenosti od Boga; kakor vidi po drugi strani razlog božje naklonjenosti do sebe v svoji »pravičnosti«, se pravi, v svoji solidarnosti z zaveznim ljudstvom in z Bogom. Šele glede na to osnovno teološko spoznanje je razumljiv tudi antitetični stavek v 3. delu psalma, v 42. verzu, kjer je govor o neučinkovitosti vpitja sovražnikov k Bogu:

> Vpili so, a ni bilo rešitelja,
> h Gospodu, a ni odgovoril.

V 3. delu pesnitve (32—49) namreč psalmist na podlagi temeljnega teološkega spoznanja, ki je podano v 2. delu, še bolj izrecno poudarja odrešenjsko božjo naklonjenost do sebe kakor v 1. delu, a s tem nujno tudi nenaklonjenost do upornih sovražnikov. Zdaj je še bolj očitno, da je Jahve njegov »rešitelj« (47) pred »nasilnimi« sovražniki (49).

Verjetno ni zgolj naključje, da je teološko razmišljanje — 2. del — v središču psalma. 1. in 3. del morata namreč služiti kot ponazoritev, aplikacija teološkega načela, ki postane verodostojno šele ob določenih zgodovinskih dejstvih. Takó je pričujoči psalm nesporna **teološka enota**, čeprav je morda sestavljen iz več nekdaj samostojnih pesniških enot.[40] Teološko presojanje zgodovinskih dogodkov je prišlo toliko bolj do veljave, če je psalmist spregovoril iz časovne razdalje, ki dopušča teološko refleksijo. Končno kralj-psalmist svojega psalma ni sestavljal na bojišču, temveč pod okriljem tempeljskega bogoslužja.

Psalm 20

V tej kratki pesnitvi, ki spada med »kraljeve psalme«, sta jasno vidna dva glavna dela. Prvi (2—6) je prošnja ljudstva za vsestransko naklonjenost Boga do jeruzalemskega kralja, medtem ko drugi (7—9) izraža gotovost, da bo prošnja ljudstva uslišana. Razlike med obema deloma so precej

[40] Prim. H. J. Kraus, Psalmen, 141: »Es ist das Naheliegende, von dem Gesichtspunkt der Einheit des ganzen Liedes auszugehen«.

očitne. V prvem delu skupnost prosi za kralja in se obrača nanj v drugi osebi. Ker gre za molitveni značaj, prevladuje jusiv 3. osebe ednine glede na Boga. V drugem delu posameznik v perfektu (7) izraža gotovost, da bo Bog prošnje uslišal in o kralju govori v 3. osebi. Perfektova oblika glagola yš' — »rešiti« izraža dogodek, ki ga molilec lahko z gotovostjo pričakuje.[41] Značilnost drugega dela je tudi uvodni 'th yd'ty — »zdaj vem . . .«, ki pomeni abrupten prehod v novo enoto. Ker sklepni verz (10) ponovno v množinski obliki izraža prošnjo ljudstva, naj Bog kralju nakloni zmago, lahko domnevamo, da je psalm liturgična molitev, v okviru katere morda duhovnik v preroškem stilu (drugi del) izraža gotovost, da bo ljudstvo uslišano.

Temelj zaupanja v božjo pomoč je predanost ljudstva v božje »ime«, ki se v psalmu trikrat ponovi (2. 6. 8).[42] Božje ime je božja moč, ki deluje v svetu in naklanja moč in uspeh tistim, ki ga kličejo. Učinki delujočega božjega imena so tako absolutni, da ob njem vsaka druga sila izgubi vso veljavo. Če velja za vsakega človeka, da lahko le v božjem imenu išče zatočišče, velja to toliko bolj za kralja s Siona, ki je božji »maziljenec« in je torej v vsakem pogledu popolnoma odvisen od Boga. Spričo te absolutne odvisnosti od Boga mora izraelski kralj popolnoma podrediti svojo lastno moč in moč svoje vojske božjemu delovanju.[43] S tem pa postane izraelski kralj ostro nasprotje poganskih kraljev, ki ves svoj uspeh pripisujejo moči svoje vojske. Prav to nasprotje pride do veljave v drugem delu psalma, ki izraža gotovost, da bo Bog sam reševal izraelskega kralja v stiski — ywm srh (2):

> Ti z vozovi in oni s konji,
> mi pa smo močni z imenom Gospoda, našega Boga.
> Oni so klecnili in padli,
> mi pa stojimo in se držimo (8—9).

Nekateri drugi podobni ali celo skoraj identični biblični teksti pričajo za to, da je pričujoči dvojni antitetični paralelizem konvencionalno-topična izraelska formulacija, ki izraža standardno prepričanje izraelskega vernika in teologa. V 2 Kron 14,10 je npr. podana molitev kralja Asa pred spopadom s sovražnikom, v kateri kralj izrazi popolno zaupanje v božje »ime«. V 2 Kron 20, 6 kralj Josafat prav tako prosi za božjo pomoč v spopadu s sovražnikom in se sklicuje na preteklo božjo solidarnost z izraelskim ljudstvom v različnih spopadih s sovražniki. Pri preroku Izaiji pa prav pouda-

[41] Glej opombo 7.

[42] K različnim pomenskim vidikom hebr. besede šem — »ime« glej A. S. van der Woude, šem Name, v: Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I, 935—963.

[43] V Ps 33, 16—17 je neposredno govor o neučinkovitosti kraljeve sile, če ni božje pomoči:

> Kralj ne zmaguje zaradi številne vojske,
> borec se ne reši z veliko močjo.
> Konj ni jamstvo za zmago,
> ne rešuje zaradi svoje velike moči.

Podobno se glasi antitetični paralelizem v Ps 44, 4:

> Niso s svojim mečem zasedli dežele,
> ni jih rešila njihova roka,
> ampak tvoja desnica in tvoja roka,
> in zvestoba tvojega obličja, ker si jih ljubil.

rek, da je treba vsak uspeh oziroma neuspeh Izraelcev pripisovati božjemu odgovoru na vedenje Izraelcev do Boga, velja kot osnovno teološko spoznanje, ki je v bistvu podano tudi v antitetičnih paralelizmih pričujočega psalma. V Iz 30, 15—17 in 31, 1—3 srečamo ostro kritiko Izraelcev, ki so zaupali v »bojne vozove« in na »konjenike«, medtem ko na »Svetega Izraelovega niso gledali...« Zaupali so v moč Egipčanov, a

> Egipčani so ljudje, ne Bog,
> in njihovi konji so meso, ne duh (31, 3a).

Še bolj zgovoren paralelni tekst Ps 20, 8—9 je Davidov vzklik Goljatu, kajti tu je tudi antitetična zgradba skoraj identična:

> Ti prihajaš k meni z mečem, s sulico in s kopjem,
> jaz pa prihajam k tebi v imenu Gospoda nad vojskami,
> Boga Izraelovih bojnih vrst, ki si jih zasmehoval (1 Sam 17, 45).

Podobno se glasi »Gospodova beseda Zorobabelu« v okviru petega videnja pri preroku Zahariju, 4, 6:

> Ne z močjo in ne s silo,
> temveč z mojim duhom, govori Gospod nad vojskami.

Vsi ti antitetični stavki morda dajejo videz, da se je spričo božjega »imena« treba odpovedati vsem zgolj človeškim sredstvom vojne in obrambe. Toda prav razumevanje narave antitetične stilizacije nas lahko obvaruje pred »contemptio mundi«. Podcenjevanje naravnih človeških sredstev je le navidezno. Vsa človeška sredstva postanejo nična, kakor hitro jih človek hoče uporabljati svojevoljno brez Boga ali celo proti njemu. V tem pogledu lahko med neskončnim Bogom in med človeškimi sredstvi vlada le najbolj skrajno nasprotje. Toda kakor hitro človek svoja sredstva podredi božjemu vodstvu v zgodovini, dobijo tudi njegova sredstva svoj pravi sijaj in uspeh. Končno vemo, da so Izraelci vedno z orožjem v rokah vodili boje s sovražniki, ko so klicali božje »ime« na pomoč.

Psalm 30

Psalm je individualna zahvala za rešitev molilca iz smrtne nevarnosti. V tematičnem in stilističnem pogledu je psalm zelo neharmoničen; prehodi so brez neke logične povezave. Pesnitev je pač izraz silovitosti dogajanja v psalmistovi duši v zvezi z nenadnim obolenjem in nenadnim ozdravljenjem.[44] Kljub temu je možna približna delitev psalma v tri glavne dele: hvalospev za rešitev iz bolezni in iz podzemlja (2—5), antitetični prikaz učinkov božje naklonjenosti in jeze (6—8), prošnja za ohranitev pri življenju s sklepnim hvalospevom (9—13).[45]

Antitetična stilizacija se začne takoj po uvodnem hvalospevu. 6. verz, ki se začne s členico kî — »kajti«, je utemeljitev predhodnega poziva (5) ce-

[44] Glej N. H. Ridderbos, Die Psalmen, 225: »Plötzlich traf ihn ein Unglück und ebenso plötzlich kam auch die Errettung. Dies äussert sich darin, dass die Diktion an verschiedenen Stellen abrupt ist, wie auch in der wiederholten Verwendung von Gegensätzen«.

[45] Prim. H. J. Kraus, Psalmen, 241; M. Dahood, Psalms I, 182.

lotni skupnosti, naj slavi Jahveja. Običajno govorjenje v prvi osebi se tukaj razširi v najsplošnejšo ugotovitev o božjem usmiljenju, ki vsaj nekoliko izzveni v modrostnem smislu:

> Zakaj njegova jeza traja le trenutek,
> njegova dobrohotnost pa vse življenje;
> zvečer pride jok,
> a zjutraj radost.

Splošnost tega antitetičnega verza vzbuja pozornost toliko bolj, ker imamo v Iz 54, 7—8 zelo podoben primer v prvi osebi ednine. Jahve sam spregovori o svojem usmiljenju nad Jeruzalemom:

> Zakaj kratek trenutek sem te zapustil,
> a z velikim usmiljenjem te zberem.
> V izbruhu jeze sem za trenutek zakril
> svoje obličje pred teboj,
> a z večno ljubeznijo se te usmilim,
> govori Gospod, tvoj odkupitelj.

Ta perikopa je za presojanje antiteze v pričujočem psalmu v celoti pomembna, ker je njen drugi verz navzoč v bistvu tudi tu v 8. verzu, kjer psalmist ugotavlja:

> Gospod, v svoji dobrohotnosti si mi podelil čast in moč;
> ko pa si skril svoje obličje, sem bil zbegan.

Medtem ko navedena Izaijeva antitetična perikopa v vsakem pogledu predstavlja enoto, antitetična verza 6 in 8 v psalmu loči med seboj vmesni verz, ki se najbrž nanaša na oba verza in tvori antitezo pod nekim drugim vidikom. Omenjena antitetična verza izražata človekovo absolutno odvisnost od Boga. V njih se kaže nekoliko tudi polarnost: vse, tako sreča kakor tudi nesreča, je odvisno od božje naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti. Vendar Bog ne ravna ne glede na človekovo vedenje, kar je razvidno ravno iz 7. verza, kjer je izražena psalmistova samovšečnost:

> Jaz pa sem rekel v zaupanju v samega sebe:
> »Na veke ne bom omahnil.«

Tovrstna samovšečnost je značilna za brezbožne (prim. Ps 10, 6) in je torej lastna neumnim (prim. Preg 1, 31), vendar psalmist šele po lastnem izkustvu bližine smrti kot posledice samovšečnosti ugotavlja naravno antitezo med človekovo samozadostnostjo in med njegovo odvisnostjo od Boga. Zdaj ve, da samovšečnost vodi v pogubo, medtem ko zaupanje v Boga osvobaja. Zato v 9. verzu znova začne klicati Bogu, naj ga popolnoma reši nevarnosti smrti.

Psalm 31

Psalm v treh delih izraža tožbo (2—9), zaupanje (10—19) in zahvalo (20—25). Pomemben znak različnosti prvih dveh delov je različna časov-

nost: v prvem delu psalmist govori o preteklih stiskah[46] in na tem gradi svoj kohortativ in imperfekt; v drugem delu govori o sedanji stiski,[47] a v tretjem delu se v himničnem tonu zahvaljuje za rešitev.

V vsakem izmed treh delov je navzoč po en antitetični paralelizem, ki izraža prepričanje, da so rešitve deležni le tisti, ki so »pravični« in so torej na Jahvejevi strani. Iz te zavesti se poraja psalmistov prvi antitetični stavek:

> Sovražim nje, ki častijo prazne malike
> in svoje zaupanje stavim v Gospoda (7).[48]

Zaradi svoje pravičnosti se upa psalmist s prošnjo obrniti na Boga, in to toliko bolj, ker ga sovražniki preganjajo prav zaradi njegove zvestobe do njega. V 18. verzu je izražena prošnja, naj Bog ravna v skladu s svojo pravičnostjo:

> Gospod, naj ne bom osramočen, ker sem te klical;
> osramočeni naj bodo brezbožni, naj se pogreznejo v podzemlje!

Iz zahvale v tretjem delu je razvidno, da je psalmist že dosegel zaželeno rešitev in je bil torej uslišan. To dejstvo je za psalmista novo potrdilo, da se Bog resnično zavzema za pravičnega, medtem ko krivične zavrača. Zato psalm konča z didaktično sentenco, ki se popolnoma ujema s spoznanji modrostne literature:

> Gospod varuje tiste, ki so zanesljivi,
> a obilno vrača njim, ki ravnajo objestno (24).

Na podlagi te strukturalne analize je mogoče spregovoriti še o nekaterih drugih oblikah antiteze, ki niso tako jasno izražene. Psalmistovo zagotovilo v 15. verzu: »Jaz pa (w'ny) zaupam v tebe, Gospod; pravim: ‚Ti si moj Bog...'« izraža reakcijo do sovražnikov, ki ga preganjajo. V 23. verzu psalmist z antitetičnim paralelizmom pokaže, kako je Bog odgovoril na njegove dvome v stiski:

> V svojem nemiru sem rekel:
> »Zavržen sem izpred tvojih oči«.
> Ti pa si slišal glas moje prošnje,
> ko sem klical k tebi.

Zadnja dva antitetična paralelizma stojita v okviru zahvale v sklepnem delu psalma, ki je v nasprotju s tožbo v uvodu. Psalmist torej hkrati kliče Boga na pomoč in se zahvaljuje za rešitev. Standardna izraelska religiozna miselnost in psihologija kažeta, da je to nasprotje le navidezno, zlasti če pri tem upoštevamo še pesniške zakonitosti. Izkustvo o preteklih odrešenj-

[46] Glej 8. verz, kjer stoji množinska oblika za »stiske« — srwt.

[47] Glej 10. verz: sr ly — »v stiski sem«.

[48] Konsonantna oblika glagola »sovražiti« v začetku 7. verza govori za 1. in ne za 2. osebo, kar M. Dahood, Psalms I, 185, tudi upošteva v svojem prevodu s tem, da predhodno besedo 'mt — »zvestoba« razume kot emfatični samostalnik v pomenu »resnično«; torej: »Resnično, sovražim nje, ki častijo prazne malike . . .«

skih dejanjih je namreč dajalo izraelskemu verniku takó trdno zaupanje, da bo Bog reševal tudi v sedanjosti in prihodnosti, da je lahko tudi bodočo rešitev doživljal kot že dano resničnost. Psalmist torej v sedanji stiski kliče Boga na pomoč (prvi del) in na podlagi spomina na pretekle rešitve iz podobnih težav (drugi del) s takšno gotovostjo računa s prihodnjo rešitvijo, da se zanjo lahko že zahvaljuje (tretji del).[49]

Ta teološka enota psalma je gotovo mnogo bolj pomembna kakor vprašanje izvora posameznih manjših prvin, ki jih v isti ali vsaj podobni obliki najdemo tudi v drugih (podobnih) tekstih. Če so do nedavnega razlagalci zaradi podobnosti posameznih manjših enot, kakor so izrazi, motivi, ali celo stavki in verzi, sklepali na neposredno literarno odvisnost mlajšega teksta od starejših,[50] sodobna lingvistična in literarna dognanja govorijo za odvisnost vseh avtorjev od skupne jezikovne tradicije, ki je zlasti v antičnih jezikih polna konvencionalnih prvin. Spričo teh teoloških in jezikovnih razlogov smemo psalm kot celoto, pa tudi posamezne dele pripisati enemu in istemu avtorju.

Psalm 32

Psalm, ki ima mnogo modrostnih prvin, je v bistvu zahvala za odpuščanje krivde in s tem v zvezi obenem za rešitev iz velike stiske, ki jo psalmist postavlja v vzročno zvezo s svojo lastno krivdo. Ta njegova domneva temelji na dvojnem lastnem izkustvu: na izkustvu »molčanja« krivde, ki gre paralelno z izredno stisko (3—4) in na izkustvu »priznanja« krivde, ki vodi v odpuščanje in v ponovno osrečujoče stanje (5). Ker razume psalmist vrnitev v prvotno stanje kot posledico odpuščanja krivde, je treba psalm v prvi vrsti razumeti kot zahvalo za odpuščanje krivde, ki psalmista vodi v osrečujoče uživanje božje milosti — hsd (prim. v. 10). Rešitev iz stiske je tu drugotnega pomena.

To je razvidno že iz uvodnih dveh verzov, saj v izrazito modrostnem stilu poveličujeta človeka, ki mu je Bog odpustil krivdo. »Krivda« in »odpuščanje« sta označena s tremi različnimi pojmi,[51] kar posebno jasno govori za poudarek na odpuščanju krivde. Kakor je pri modrostnih tekstih in v posameznih modrostnih stavkih ali sentencah navadno, je pojem 'šry — »blagor . . .«, ki ga poznamo že iz prvega psalma (1) uvod v splošno blagrovanje, ki velja za vsakega človeka. Šele po tem splošnem uvodnem blagro-

[49] Glej H. Gunkel, Die Psalmen, 131: »So wird er des Ausgangs seiner Sache gewiss und erhebt sich schliesslich 20—25, auf dem Höhepunkt des Ganzen, zu einem im voraus gesungenen Dankliede«.

[50] Prim. B. Duhm, Die Psalmen, v: Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament 14, Tübingen 1922, 129: »Wegen der zahlreichen Anlehnungen an andere Dichtungen, die nicht immer glücklich angebracht sind, muss V. 2—9 und 10—19 sehr jung sein . . .«. B. Duhm tudi sicer redno sklepa na neposredno literarno odvisnost mlajšega teksta od starejšega, če ugotovi med njima določene podobnosti.

[51] F. Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen, Leipzig [5]1894, 263, na kratko in jasno določi pomen vseh treh izrazov za »krivdo«: pš' — »Losreissung von Gott«; ht'h — »Abirrung vom Gottgefälligen«; 'wn — »Verkehrung, Missetat«. Dejanje »odpuščanja« označujejo naslednji pojmi: ns' — »dvigniti, vzeti proč« (prim. Ex 34, 7; Iz 53, 4); ksh — »pokriti« (prim. Ps 85, 3; Preg 10, 12; Neh 3, 37); l' hšb — »ne misliti, ne prištevati« (prim. 2 Sam 19, 20). Ker Pavel prva dva verza pričujočega psalma navaja (Rimlj 4, 7—8) v kontekstu svoje teologije o »opravičenju brez del postave«, je ta psalm zlasti v protestantski teologiji vedno igral zelo pomembno vlogo.

vanju psalmist opiše svojo lastno dvojno situacijo in s tem hote ali nehote seže po antitetičnem stilističnem sredstvu, ki daje psalmu živahnost in izrazno moč. Nasproti si stojita »molčanje« (hrš) greha, ki vodi v nesrečo (3—4), in »priznanje« (yd'), odpuščanje in restitucija sreče (5).[52] K tej svojevrstni antitezi, ki je tu izraz individualnega izkustva in zavzema nekoliko širši kontekst, obstaja pomemben vzporeden tekst v Preg 28, 13, ki v obliki antitetičnega paralelizma izraža isto spoznanje kot splošnoveljavno izkustvo:

> Kdor prikriva (ksh) svoje grehe (pš'), nima sreče,
> kdor pa jih prizna (yd') in jih opusti, doseže usmiljenje.

Psalmist sicer ne govori na dolgo in na široko o svojem izkustvu božjega usmiljenja v zvezi z odpuščanjem krivde. Z odpuščanjem krivde je mišljena tudi rešitev iz stiske, oziroma prav rešitev iz stiske je vzrok prepričanja, da je krivda odpuščena; to je razvidno iz nadaljnjih verzov (6—7), kjer psalmist v živi simboliki govori o sreči vsakega hsyd — »pobožnega« (6) in o svoji lastni rešitvi iz stiske (7) pod božjim varstvom. V verzih 8—9 se psalmist z didaktično-svarilnim tonom obrača na sobesednike in končno seže po splošni antitetični modrostni sentenci (10), ki jo lahko razumemo hkrati kot potrdilo lastnega izkustva in utemeljitev svarilnega nauka za sobesednike:

> Mnogo bolečin ima brezbožni,
> kdor pa v Gospoda zaupa, ga obdaja milosrčnost.

Tukaj si stojita nasproti rš' — »brezbožni« in hbwth byhwh — »tisti, ki zaupa v Jahveja« po eni strani, ter različna učinka rbym mk'wbym — »mnoge bolečine« in hsd — »milost« po drugi strani. Gotovo je ta antitetični paralelizem, ki bi sam po sebi lahko izhajal iz tradicionalne zbirke modrostnih sentenc, podrejen zgradbi in teološki misli celotnega psalma. Lahko bi ga celo imeli za povzetek in torej koncizno interpretacijo osrednje misli psalma. Potem je toliko bolj gotovo, da se psalmist sam ne šteje le med tiste, ki zaupajo v Jahveja, ampak tudi med sdyqym — »pravične«, o katerih je govor v sklepnem verzu 11, ki v himničnem tonu kliče k veselju vse »pravične« in tiste, ki so »pravega srca«. Psalmist je torej diametralno nasprotje kategorije rš' iz antitetičnega paralelizma v 10. verzu. Vendar v kate-

---

[52] Kako logično je bilo pri starih orientalnih narodih sklepanje na krivdo na osnovi nesreče, je razvidno tudi iz babilonske tožbe ér-ša-hun-gá na »katerega koli boga«. Molilec zaradi bolezni, ki ga je zadela, sklepa na krivdo, ki je pa »ne pozna« in prosi, naj »veter odnese njegov greh«. Tudi v tej pesnitvi molilec neposredno prosi za odpuščanje krivde in torej le posredno za ozdravljenje. Glej A. Falkenstein-W. von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich—Stuttgart 1953, 225—228; M. J. Seux, Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie, v: Littératures Anciennes du Proche—Orient 8, Paris 1976, 139—169. Prim. tudi Aishilos, Agamemnon 3, 176—183 glej Aishilos, Oresteia, Ljubljana (DZS) 1963, 63:

> Saj on pokazal je pot do razuma,
> zakon postavil veljaven: trpljenje je šola.
> Na trudno srce se ti spušča
> namesto sna pekoče kesanje:
> volji navkljub postaneš preudaren.
> To je pač ka-li milost bogov,
> da s trdo rokó ravnajo svet,
> sedeč ob svetem krmilu.

gorijo sdyqym lahko spada šele potem, ko mu je Bog odpustil krivdo in je začel hoditi po »poti« hsydym — »pobožnih«.[53]

Psalmist predstavlja torej poseben vidik kategorije sdyqym, ki je v okviru psalterija nenavaden. Božje naklonjenosti in sreče življenja z Bogom ne pripisuje svoji lastni pravičnosti, ki jo nekateri psalmisti in npr. Job takó odločno branijo od vsega začetka, ampak božji usmiljenosti, ki je človeku naklonjena kljub njegovi grešnosti. Psalmist je postal »pravičen« šele potem, ko ga je Bog s svojo milostjo »opravičil«. Iz psalmistove strani je bilo potrebno priznanje lastne grešnosti in s tem popolna odprtost v božje življenje. S tem osnovnim spoznanjem se je psalm ne le približal, ampak celo identificiral z novozaveznim teološkim svetom, zlasti s teologijo sv. Pavla. Takó za osnovno misel psalma kakor tudi za antitetično sentenco v Preg 28, 13 najdemo v NZ, v 1 Jan 1, 8—9, celo nazorno antitetično paralelo z določeno teološko nianso:

> Ako rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice. Ako svoje grehe priznamo, je zvest in pravičen, da nam naše grehe odpusti in nas očisti vse krivičnosti.

Tu sicer ni govora o otipljivem »materialnem« učinku odpuščanja grehov kakor v psalmu 32, toda Evangelij nam posreduje tudi Jezusove besede mrtvoudnemu: »... tvoji grehi so ti odpuščeni ... vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom!«

Psalm 34

Pričujoči psalm je sestavljen po načelu abecednega akrostiha,[55] ki je takó za razumevanje oblike kakor tudi vsebine celotnega psalma nemajhnega pomena. V marsičem obstajajo še nejasnosti glede razlogov za uporabo abecednega akrostiha v semitskih literaturah, vendar se zdi, da je abecedno zaporedje služilo predvsem kot mnemotehnično sredstvo.[56] Ker se

---

[53] Poprej je dejansko spadal v kategorijo rš'ym, a najbrž ne predvsem zaradi »moralnih« prestopkov, temveč zaradi »molčanja«, prikrivanja grehov, kar je izraz njegove samozadostnosti. Biblični pisatelji pa ravno v človekovi samozadostnosti vidijo greh v pravem pomenu besede.

[54] Glej Mt 9, 2. 6 — Lk 5, 20. 24 — Mk 2, 5. 11. Razne trditve glede oddaljenosti psalma od novozaveznega oznanila izhajajo iz enostranskega in površnega razumevanja psalma. Nekateri razlagalci iščejo bistvo psalma v »materialnem« povračilnem nauku in v 10. verzu vidijo ceneno teologijo o božjem plačilu za človekova dobra dela. Tako npr. B. Duhm, Di Psalmen, 133, ki psalmistove »predstave o trpljenju, grehu in o sreči« označuje kot »unterchristlich« in pravi: »Es ist bequem, sich vorzustellen, die Religion sei dazu da, uns das Glück zu schaffen, zu sichern und nach Trübungen rasch wiederherzustellen, und die dauernd Unglücklichen seien unbussfertige Gottlose; Christentum ist das aber nicht«. Podoben nesporazum se odraža iz govorjenja o »naive Vergeltungsauffassung« pri R. Kittel, Die Psalmen, v: Kommentar zum Alten Testament 13, Leipzig $^{5-6}$1929. Zato je toliko bolj zadovoljivo ugotavljanje pri H. J. Kraus, Psalmen, 258: »Das Geheimnis des 32. Psalms aber liegt darin, dass dieses Lied den Hörern und Lesern von Anfang an in die beglückende Wirklichkeit der Vergebung und Heilszuwendung hineinnimmt«.

[55] Prim. še druge abecedne pesnitve: Ps 9/10; 34; 111; 112; 119; 145; Preg 31, 10—31; Žal 1—4; Nah 1, 2—8; Sir 51, 13—30.

[56] Glej W. F. Albright, Alphabetic Origins and the Idrimi Statue, v: BASOR 118 (1950) 11—20; H. J. Kraus, Klagelieder (Threni), v: Biblischer Kommentar 20, Neukirchen-Vluyn ^{3}1968, 6 sl.; H. J. Kraus, Psalmen, 77. Prim. tudi M. Löhr, Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament, ZAW 25 (1905) 173—198.

bodisi vsak nov verz (takó v pričujočem psalmu) ali vsaka nova kitica ali vsaka večja nova pesniška enota začne z novo črko po abecednem zaporedju, je bilo bralcu ali poslušalcu zelo olajšano spominsko osvajanje tekstov. Toda za pesnika je predstavljala ta oblika nemajhne težave. Ta oblika omejuje svobodo pesniškega oblikovanja, lahko hromi pesniški polet in neposrednost, lahko zmanjšuje učinkovitost simbolike, lahko negativno vpliva na logični razvoj misli, pogojuje ponavljanje istih misli itd.

Spričo tega je razumljivo, da so se morda predvsem večji pesniki izogibali tega oblikovnega sredstva. Če abecedne pesnitve najdemo predvsem v modrostni literarni zvrsti, je razlog precej jasen. Modrostno-didaktične sentence, ki so abstraktne, a so namenjene predvsem za pouk, same po sebi kličejo po primernem mnemotehničnem sredstvu. Pričujoči psalm je sicer v bistvu zahvalna pesnitev, a igrajo v njej modrostne prvine tako pomembno vlogo, da lahko velja tudi za modrostni psalm. Psalmist se namreč ob lastnem izkustvu rešitve iz stiske obrača na sobesednike in jih z modrostnimi sentencami poučuje o božji naklonjenosti »ubogim« in »pravičnim«.

V uvodnem delu (2—4), ki je himnične narave, psalmist govori o svoji nameri, da hoče slaviti Boga »vsak čas«. V prvem glavnem delu (5—11) najprej navaja razlog svoje namere, namreč rešitev iz »strahov« — mgwrwt (5), potem pa neposredno nagovarja sobesednike, da bi jim dopovedal, kako dober je Gospod, ki je njega, »uboščca« — 'ny rešil iz vseh njegovih stisk (6—9). Kot Jahvejeve »svete« — qdwšyw jih nagovarja, naj se ga »bojijo«. Če je doslej razloge za to iskal predvsem v svojem lastnem izkustvu, zdaj uporablja antitetično sentenco tradicionalno-splošne narave (11):

> Mogočni so obubožali in stradali,
> kateri pa iščejo Gospoda, ne bodo ničesar pogrešali.

Z 12. verzom se začne drugi, glavni del psalma, ki je izrazito modrostne narave. Psalmist hoče svoje sobesednike »učiti strahu božjega« — yr't yhwh 'lmdkm (12).[57] Posebno pomembno je vprašanje: »Kdo je ta, ki mu ugaja življenje, si želi dni, v katerih bi okusil dobro?« (13). To vprašanje je izzivalno, zato daje psalmu pestrost in izrazno moč. Odgovor daje psalmist sam. Le tisti bo imel življenje, ki bo brzdal svoj jezik in bo govoril ter delal le dobro (14—15). To zatrjevanje vodi psalmista znova, in sicer v dvojni antitetični paralelizem splošno doktrinarne narave. Najprej si stojita nasproti 16. in 17. verz:

> Oči Gospodove se obračajo na pravične
> in njegova ušesa na njihovo vpitje.
> Obraz Gospodov se obrača proti njim, ki delajo zlo,
> da zbriše iz zemlje njihov spomin.

Ta antitetični paralelizem se miselno v nadaljevanju v celoti ponovi, vendar tako, da si stojijo kar štirje verzi o »pravičnih« (18—21) nasproti enemu verzu o »hudobnih« (22): Bog usliši vpitje pravičnih (18); je blizu potrtim

[57] K vprašanju »strahu božjega« v stari zavezi glej J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, v: Analecta Biblica 25, Rom 1965, posebno str. 145 sl. in 257 sl.

v srcu (19); rešuje jih iz vseh nadlog (20—21); toda »hudobne žene hudobija v smrt, in kateri sovražijo pravične, bodo kaznovani« (22).

V teh antitetičnih paralelizmih imamo torej začrtani dve poti: pot v življenje je pot »strahu božjega«, pot v smrt je življenje brez Boga in preganjanje pravičnih. S tem je najbolj zgovorno podan odgovor na vprašanje v 13. verzu, kdo si želi življenja. Sklepni verz (23) je tako le ponovno nagovarjanje pravičnih, naj se držijo Boga.

V pričujočem psalmu hudobni ne nastopajo toliko kot preganjalci, ampak bolj kot psihološko-teološko nasprotje pravičnih. Kategorija »hudobnih« služi psalmistu predvsem kot svarilo »pravičnim«, naj ne odstopajo iz poti »strahu božjega«, ki edina vodi v življenje. Stilistika antiteze služi torej kot najučinkovitejše sredstvo za **svarilo** in **spodbudo** vsem, ki hočejo doseči pravo srečo in pravo življenje. Iz tega je toliko bolj razvidno, da je pojem »strahu božjega« v psalmu najbolj osrednjega pomena. Vendar psalmist s tem pojmom ne operira abstraktno. Govori zlasti iz svojega izkustva, ki ga vrednoti iz stališča modrostnih sentenc, ki izražajo izkustvo prejšnjih generacij. Psalmist iz svojega izkustva ve, da le »strah božji« vodi v življenje. Rešitev, ki jo omenja, je zanj gotovo določen odrešenjski dogodek, ki samo potrjuje nauk očetov. Vendar ta dogodek za psalmista najbrž ni edini dokaz, da le »strah božji« vodi v življenje, saj nastopa kot »ubožec« (7) in ve, da ubožca zadenejo mnoge težave ... (20). Sreča življenja z Bogom ima torej globlje korenine in v tem psalmu lahko najde svoje mesto tudi »Pravični« iz križa. Antitetične paralelizme torej ne smemo razumeti kot »naivno teorijo o povračilu«.[58] Psalmist ne določa niti časa niti poteka božjega povračila za »pravične« in »hudobne«, zato tega povračila ne bi smeli razumeti samo ali predvsem v materialnem smislu, čeprav so Izraelci pričakovali božjo sodbo predvsem v svoji življenjski neposrednosti. Končno toliko psalmov, pa najbrž tudi ta, daje razumeti, da je sreča pravičnega že v božji bližini, ki prej ali slej vodi v dokončno srečo, za katero so »hudobni« prikrajšani.

Psalm 35

Uvodni vzklik: »Bori se zoper nje, Gospod, ki se zoper mene borijo ...!« dovolj jasno nakazuje, da gre tu za prošnji psalm ali za individualno žalostinko. Prošnji značaj prevladuje v celotnem psalmu, kar je povsem razumljivo glede na psalmistov položaj. Sovražniki, ki so nekoč morda bili njegovi prijatelji (prim. 13—14), ga brez vzroka preganjajo in obtožujejo s pomočjo lažnivih prič (prim. 11 sl.). Psalmist ob tem daje videz, kakor da je postavljen pred sodni zbor, pred katerim mora braniti svojo pravičnost. Ker ne najde druge zanesljive zaslombe, se z znamenitim ryb — apelom obrača na Boga in ga prosi, naj razsodi v sporu med njim in med njegovimi sovražniki. Vloga Boga — »Borilca« je posebno jasno prikazana v Iz 49, 25: »Boril se bom proti njim, ki se borijo zoper tebe in tvoje otroke bom rešil«. Izraz ryb — »prepirati se, boriti se«, ki označuje običajne — nesodne, sodne in teološke spore, igra v SZ pomembno vlogo predvsem pri prerokih,

[58] Prim. R. Kittel, Die Psalmen, 128: »Durch das ganze Gedicht klingt die naive Vergeltungstheorie als Grundton durch, nach der es Gott den Seinen unbedingt gelingen lässt.«

kjer Bog obtožuje svoje ljudstvo; pri Jobu, kjer Job obtožuje Boga, in pri psalmih, kjer psalmisti prosijo Boga, naj razsodi v sporu s sovražniki.[59]

Pričujoči psalmist pred božjim razsodnikom (prim. v. 24) obtožuje sovražnike in prosi za njihovo »osramočenje« (4. 26). Potem se bo lahko »veselil« skupaj z vsemi, ki so naklonjeni njegovi pravičnosti (9. 27). Svojo prošnjo utemeljuje s tem, da prikazuje krivičnost sovražnikov in svojo pravičnost. Dvojnost njegove prošnje in tudi njegova obtožba sovražnikov in obramba lastne pravičnosti sama po sebi vodi v antitetično stilizacijo, ki je osrednja oblikovna posebnost tega psalma. V njem so navzoči trije antitetični paralelizmi širšega obsega. Ker vsak izmed njih sestavlja okvir ali sklep posebne miselne enote, je antitetična stilizacija morda najbolj zanesljiv kriterij za razčlenitev psalma v posamezne miselne in oblikovne enote. Žal komentatorji tega kriterija navadno ne opazijo in psalm členijo po mnogo manj prepričljivih znakih.

Razčlenitev na podlagi antitetičnih enot nam nudi naslednjo sliko. Prve tri verze določa psalmistov apel na Boga, ki je prikazan v vlogi vojnega »bojevnika«. S 4. verzom se začne nova miselna enota. Psalmist se namreč ne obrača več v drugi osebi na Boga, ampak v jusivu izraža svoje povračilne želje za sovražnike:

> Naj se sramujejo in zarde,
> kateri mi strežejo po življenju;
> naj se umaknejo in osramote,
> ki mi nameravajo zlo ... (4).

Želja po kazni za sovražnike se prepleta z obtožbo njihove krivične sovražnosti. Šele v 9. adverzativnem verzu psalmist obrne pozornost nase:

> Moja duša pa bo vriskala v Gospodu,
> veselila se bo njegove osvoboditve.
> Vse moje moči ti naj kličejo:
> »Gospod, kdo je kakor ti,
> ki rešuješ bednega ('ny) iz rok mogočnega,
> ubožca ('bywn) iz rok njega, ki ga pleni? (9—10).

Temelj psalmistove prošnje za njegovo dvojno prošnjo, ki zadeva vprašanje povračilnega načela, je za starozavezno teologijo izredno pomembno spoznanje, da je posebnost Jahveja ravno v njegovem zavzemanju za »uboge, bedne« (10). Ker sodi med »bedne« tudi psalmist, sme zase pričakovati božjo naklonjenost in za sovražnike kazen. Verza 9—10 sta v neposrednem antitetičnem razmerju do verzov 4—8. Prvo večjo miselno enoto, 4—10, zaokroža torej prvi razširjen antitetični paralelizem.

Drugi antitetični paralelizem je navzoč v novi miselni enoti, 11—16, kjer psalmist znova obtožuje sovražnike, ob tem pa brani svojo pravičnost. Anti-

---

[59] Prim. predvsem B. Gemser, The rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality, v: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East presented to Prof. H. H. Rowley, ed. by M. Noth-D. W Thomas, Supplements to VT 3, Leiden 1960, 120—137; H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, v: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14, Neukirchen-Vluyn ²1970; G. Liedke, rib streiten, v: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, 771—777.

teza obstaja med verzi 13—14 in 15—16. V 13—14 psalmist govori o svoji nekdanji solidarnosti do sedanjih sovražnikov:

Ko so bili oni bolni, sem se jaz oblačil v raševino,
s postom sem svojo dušo pokoril
in moja molitev je vedno znova prihajala predme ...

V 15—16 poudarja ravno nasprotno o svojih sovražnikih:

Toda ob mojem padcu so se veselili in shajali,
združno so nastopili zoper mene ...

Psalmist v tem antitetičnem paralelizmu po eni strani prikazuje poseben tip »pravičnega«, ki presega povprečen ideal starozaveznega vernika, po drugi strani pa poseben tip »hudobnega«, ki je v celoti v nasprotju s starozavezno etiko. S tem psalmist najbolj zgovorno utemeljuje svojo dvojno prošnjo, ki v 17—26 postaja vedno bolj netolerantna. V tej zadnji miselni enoti se apel na Boga (17. 22—25) in obtožba sovražnikov (20—21) posebno tesno prepletata. Psalmist se sklicuje na Jahvejevo »pravičnost«: »Prisodi mi pravico po svoji pravičnosti!« (24). Zavest o naravi božje »pravičnosti«, se pravi božje odrešenjske naklonjenosti, psalmista znova vodi v antitetični paralelizem, ki kakor prvi zadeva povračilno načelo:

Naj se sramujejo in zarde vsi hkrati,
ki se veselijo nad mojo nesrečo!
S sramoto in z nečastjo naj se ogrnejo,
kateri se povzdigujejo zoper mene!
Radujejo in vesele pa se naj vsi,
ki želijo mojo pravico,
naj vedno govore: »Poveličan bodi Gospod,
kateri želi dobrobit (šlwm) svojemu služabniku«.

Tu psalmist neposredno govori o svoji sdq — »pravičnosti«, ki bi sama po sebi morala voditi v šlwm — »mir, blaginjo ...«. Zato si prav tega odrešenjskega miru, ki ga rušijo sovražniki s svojo krivičnostjo, najbolj želi. Ko bo ta njegova želja uresničena, bo lahko toliko laže oznanjal božjo »pravičnost« in »hvalo« (28)

Povzetek: JOŽE KRAŠOVEC: ANTITETIČNI STIL V KNJIGI PSALMOV (I. del)

Avtor razprave izhaja iz ugotovitve, da so v knjigi psalmov zastopane skoraj vse oblike antiteze, ki so znane iz hebrejske biblije. Razumljivo je, da stilistika antiteze pride do veljave le v psalmih, ki so izraz psiholoških in teoloških konfliktnih situacij, ali pa spadajo med didaktične pesnitve. Mnogi izmed teh psalmov so več ali manj v celoti zgrajeni po antitetičnem načelu. Med takšne spadajo kraljevi psalmi, ki izražajo nasprotje med Bogu vdanim izraelskim kraljem in med Bogu nasprotnimi tujimi silami (Ps 2, 18, 20); prošnji psalmi (individualne žalostinke) in zaupni psalmi, v katerih psalmist kot »pravični« nastopa proti »hudobnim« preganjalcem in prosi Boga za posredovanje (Ps 3, 5, 11, 31, 35); modrostni psalmi, v katerih prevladu-

jejo sentence v obliki antitetičnega paralelizma (Ps 1, 30, 34); zahvalni Ps 32, ki prikazuje nasprotje med posledico greha (bolezen) in položajem po izbrisanju krivde (ozdravljenje in ponovno osrečujoče življenje z Bogom).

Zusammenfassung: JOŽE KRAŠOVEC, ANTITHETISCHER STIL IM BUCHE DER PSALMEN (I. Teil)

Der Aufsatz geht von der Feststellung aus, dass im Buche der Psalmen fast alle Formen der Antithese zu finden sind. Allerdings kommen sie nur in den Gattungen vor, in denen sich eine theologischpsychologische Spannung oder weisheitliche Belehrung und Ermahnung ausdrückt. Dieser erste Teil zeigt, dass in einigen Psalmen die Antithese sogar die grundlegende Struktur bildet: Die Königspsalmen (Ps 2, 18, 20) arbeiten mit dem Gegensatz zwischen dem gottesfürchtigen israelitischen König und den gottwidrigen fremden Mächten. In den individuellen Klageliedern und Vertrauenspsalmen (Ps 3, 5, 11, 31, 35) stellt sich der Beter als »der Gerechte« den ihn verfolgenden »Frevlern« gegenüber. In den Weisheitspsalmen (Ps 1, 30, 34) kommen verschiedene sentenzhafte Formen des antithetischen Parallelismus zum Vorschein. Das Danklied Ps 32 stellt die Situation unter der Sünde (Krankheit) und die Situation nach der Vergebung (Wiederherstellung) gegenüber.

Résumé: JOŽE KRAŠOVEC, LE STYLE ANTITHÉTIQUE DANS LE LIVRE DES PSAUMES (I. partie)

L' auteur part du fait que dans le livre des psaumes il y a toutes les formes de l'antithèse connues de la Bible hébraïque. Il est évident que le style antithétique ne se trouve que dans les psaumes qui décrivent des situations conflictuelles tant psychologiques que théologiques. Beaucoup de ces psaumes sont d'une facture plus ou moins antithétique. Nous pouvons mentionner les psaumes royaux où apparait l'antithèse entre le roi d'Israel, soumis à Dieu, et les forces étrangères qui lui sont hostiles (Ps 2, 18, 20); les psaumes de demande et de confiance, où le psalmist se présente en tant que »juste« contre les »méchants« persécuteurs et demande à Dieu d'intervenir (Ps 3, 5, 11, 31, 35); les psaumes de la sagesse où prédominent les sentences en forme de paralellisme antithétique (Ps 1, 30, 34); le psaume d'action de graâces (Ps 32) qui décrit l'antagonisme entre les sequelles du péché (la maladie) et l' existence de celui qui a obtenu le pardon (la guérison et la vie nouvelle avec Dieu).

Joseph L. Mihelič

DELOVANJE GOSPODOVEGA DUHA V STARI ZAVEZI

Uvod

V stari zavezi sta božje razodetje in božje delovanje v svetu predstavljena različno in v različnih oblikah. Med njimi najpogosteje srečujemo izraze: Shem Yahweh, Gospodovo ime; Dabhar Yahweh, Gospodova beseda; Yadh Yahweh, Gospodova roka, in Ruah Yahweh,[1] Gospodov duh.

V tej razpravi se bomo omejili na Ruah Yahweh, Gospodov duh. Preden pa nadaljujemo, si najprej kratko oglejmo prvoten in prenesen pomen besede ruah.

V SZ imamo obojen pomen: prvoten in prenesen. Prvotno pomeni ruah »veter«[2] in se ta izraz uporablja za vse vrste vetrov: od rahlega vetriča (ruah hayyomm) v Gen 3,8 do silnega viharja (ruah gedholah) v Job 1, 19; Jona 1, 4. »Ruah Yahweh« v Iz 59, 19 lahko primerjamo z »ruah gedholah« in njegovim pomenom. Nekateri prevajajo »ruah Elohim« v Gen 1, 2 z »Viharen veter«[3] ali z »grozljiv veter«.[4]

V prenesenem pomenu je izraz uporabljen 1. za človekov dih in za njegovo življenje: »Ušesa imajo, pa ne slišijo, ni diha v njihovih ustih« (Ps 135, 17), 2. za človekovo razpoloženje ali stališče: »Prišla pa je k njemu njegova žena Jezabela in ga vprašala: ‚Zakaj si tako zlovoljen (je tvoj duh tako zlovoljen) in nočeš jesti?' (1 Kr 21, 5) in 3. za skrivnostno božjo moč, ki ljudi priganja k delovanju: »Nadenj je prišel duh Gospodov in postal je sodnik v Izraelu. Šel je v boj in Gospod mu je dal v roke Kušan-Rišataima, kralja v Edomu« (Sod 3, 10).

Ugotavljanje teh in drugih pomenov besede ruah kaže, da je v večini primerov, kjer je uporabljen, na kakšen način povezan z Jahvejem, celo tam, kjer ni enačen izrecno z njim.

Ker bi nas razpravljanje o teh različnih pomenih besede ruah vodilo predaleč, se bom v razpravi o ruah Yahweh omejil le na tretji pomen, namreč na ruah Yahweh kot na skrivnostno božjo moč, ki priganja ljudi k delovanju; ogledali si bomo, kako se v tem pomenu beseda v različnih dobah izraelske zgodovine uporablja.

---

[1] Eno najobširnejših razprav o »ruah« ali ustrezni grški besedi »pneuma« najdemo v knjigi Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Stuttgart, W. Kohlhammer GMBH, zv. VI. str. 330 sl.

[2] V vetru in dihu je primitivni človek gledal skrivnostno božjo moč in je takó v njima začel gledati simbol skrivnostne božje navzočnosti in delovanja. Walter Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1936, zv. 2, str. 18. Po Hehnu je nadalje iskati izvor pojmovanja, ki enači »veter« z živim dihom, ki oživlja vso naravo in daje človeku življenje, če izhaja iz Boga, v Egiptu, kjer najdemo dostikrat prikazanega Boga, kako s svojim dihom vliva življenje naravi in človeku. Podobno v Babiloniji pripisujejo Bogu nadnaravno modrost, ki človeka usposablja, da dela čudeže in napoveduje. J. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, Z. A. W. 1925, str. 210 sl.

[3] Ekumenska izdaja SP, Ljubljana 1974.

[4] E. A. Speiser, »Genesis«, The Ancor Bible, Garden City, Doubleday, 1964.

I. Ruah Yahweh v zgodnji dobi, ko Izrael nastaja

Ruah Yahweh ni omenjen tedaj, ko Bog izvoli Izrael in sklene z njim zavezo. SP začne uporabljati izraz v dobi sodnikov, ko zunanja nevarnost ogroža že kar sam obstoj zaveznega izraelskega občestva. Ko se Izrael pojavi v Kanaanu, »ima rahlo predstavništvo plemen, je federacija različnih plemen okrog osrednjega svetišča, ki ima krepko združevalno moč in ustvarja med rodovi edinost v veri in politiki, deloma pa tudi v jeziku in navadah.«[5]

Kot predstavniška ali plemenska zveza Izrael ni imel nobene osrednje oblasti; vendar je imel močno združevalno silo v svojem skupnem češčenju Jahveja in v svojem izročilu, da je izvoljeno ljudstvo: to je različna plemena držalo skupaj v mirnem in vojnem času. V knjigi sodnikov vidimo, da je v času nevarnosti navadno nastopil voditelj, ki ga je prevzel ruah Yahweh, ki je zbral družine svojega plemena in včasih tudi sosedna plemena ter jih popeljal v boj proti skupnemu sovražniku (Sod 3; 4; 5; 6; 11; 13). Če je bil nastop uspešen, potem so takega voditelja, ki so ga imenovali »sophet«, sprejeli za voditelja posameznega plemena ali plemen, dokler je živel. V nobenem primeru seveda njegov položaj ni bil enak položaju kralja. Ni namreč imel nobenega dvora, nobene uradniške birokracije, nobene stalne vojske in s svojo oblastjo tudi ni mogel drugega kot svetovati in opominjati ali urejati medplemenske spore (prim. Sod 4, 5: vloga Debore). Táko oblast je imel zaradi tistih dinamičnih lastnosti, ki so prišle do veljave v času stiske. Max Weber[6] si je izposodil izraz pri cerkvenem zgodovinarju Rudolfu Sohmu in je imenoval tovrstno začasno oblast »karizmo«. V dobi sodnikov podeljuje to karizmo sodnikom ruah Yahweh, ki nagne te ljudi k delovanju, da rešijo Izrael njegovih sovražnikov. Ena od značilnih oznak karizmatičnega vodstva je bilo to, da ni trpelo niti birokratične ustalitve, ki bi bila vodila do tega, da bi bilo vodstvo brez konca v eni družini, niti tega, da bi bilo prešlo na kakšno drugo osebo, npr. od očeta na sina. Te karizme je bilo konec, bodisi ko je bila zmaga dobljena in se je vrnil domov ali pa z njegovo smrtjo. Klasični zgledi za delovanje karizme so sodniki Otoniel, Gedeon in Jefte, pri katerih so nam podane tako okoliščine kot način, kako so prišli do svojega voditeljskega položaja. V vseh teh primerih je prišel nadnje, jih je zgrabil ruah Yahweh oziroma se je v teh posameznikih vtelesil, da so potem zbrali ljudstvo in ga povedli v boj. Vsem tem karizmatičnim voditeljem skupna poteza je to, da jih je ruah navdal z borbeno strastjo in z voditeljskimi lastnostmi, oboje pa naj bi uporabili za osvoboditev Izraela iz razmer, v kakršne so prišli zaradi svojih grehov odpada. Tak karizmatičen voditelj je nadalje nastopil in nato osvobodil ljudstvo vedno šele potem, ko se je skesalo in spet začelo častiti Jahveja (Sod 2, 11 sl.; 3, 7 sl.; 12; 15; 4, 1; 6, 1; 10, 6 sl.; 13, 1 sl.).

Če vse te primere podelitve karizmatične moči gledamo v zgodovinskem ozadju, nam je jasno, da je bila karizma prav tesno povezana z narodnim obstojem, ta pa je bil spet neločljivo združen z narodovo zvestobo Jahveju.

---

[5] W. F. Albright, The Biblical Period from Abraham to Ezra, New York, Harper Torchbooks 1963, str. 35—48. Glej tudi Marzin Noth, The History of Israel, New York, Harperand Brothers 1958, str. 88 sl. ter njegovo Das System der zwölf Stämme, BWANT, III. 10. 1930. Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II. München, C. H. Beck, str. 1—65.

[6] Max Weber, Essays of Sociology, Oxford, University Press 1946, str. 246 sl.

Imela je življenjsko vlogo, dokler ni bila postavljena monarhija, ko je bil karizmatičen tip vodstva postavljen na hudo preskušnjo.

II. Ruah Yahweh v dobi monarhije

V Samuelu lahko vidimo zadnjega voditelja stare karizmatične vrste. Samuelova doba je bil čas, ko so Filistejci ogrožali obstoj Izraela in je bilo karizmatično vodstvo postavljeno na najhujšo preskušnjo. Do tedaj je imel Izrael opraviti pretežno z nekakšnimi beduinskimi roparji, pri Filistejcih pa so se morali spoprijeti z dobro organiziranim, discipliniranim in dobro oboroženim sovražnikom. Po porazu pri Silu (1 Sam 4, 1 sl.) so bili Izraelci prepuščeni Filistejcem na milost in nemilost. Tisti, ki so preživeli in živeli podjarmljeni, so prišli do prepričanja, da spričo močnejšega sovražnika načela karizmatičnega vodstva sploh nimajo več veljave. Končna posledica tega je bila, da je ljudstvo zahtevalo stalnega voditelja — kralja. Takó je nastal boj med skupino, ki se je oklepala starega karizmatičnega vodstva s Samuelom kot voditeljem, in skupino, ki je videla narodno rešitev le v močnem in stalnem voditelju. Za Samuela in njegove pristaše je bil to odpad od Jahveja, je bila zavrnitev Jahveja kot vladarja (1 Sam 8, 9). Sicer je pa že Samuel odvzel karizmatičnemu vodstvu čar, ko je na svoja stara leta določil za sodnika svoja dva sinova, ki sta zlorabljala svojo službo (1 Sam 8, 1—3). Samuelova visoka starost in nepošteno ravnanje njegovih dveh sinov je bilo nasprotni stranki dobra pretveza za to, da so zahtevali kralja.

Rešitev, ki so jo končno sprejeli, je bila kompromis. Samuel naj izbere prihodnjega vodjo; s to izvolitvijo pa sta se pojavila dva nova elementa. **Prvič** je nehala stara, samovoljna metoda, s katero je Bog izvolil potrebnega voditelja, s tem da mu je dal svojega ruah. Zdaj je izbiral človeški dejavnik, v tem primeru Samuel. Res imamo že prej primer, da je človeški dejavnik izbiral Izraelu voditelje: Mojzes je določil Jozveta za svojega naslednika (Dt 34, 9; Nm 27, 18, 23 (P), in prerokinja Debora je izbrala Baraka za svojega sovoditelja. V prvem primeru je bil Jozve določen kot »mož, ki je v njem ruah«, medtem ko v drugem primeru ruah ni omenjen. **Drugič** je za znamenje, da izbranega voditelja potrjuje Bog, uvedeno maziljenje. Običaj maziljenja je bil tuja novotarija. Bil je splošen bližnjevzhodni običaj, v navadi pri Egipčanih in Babiloncih. Kralje so mazilili v Egiptu, in ta običaj so oni uvedli v Kanaanu.[7] Joatamova basen je priča, da je bilo maziljenje kraljev v Kanaanu v navadi. Izraelci so to sprejeli, in kot lahko vidimo v primeru Savla, Davida in drugih kraljev (Savel, 1 Sam 10, 1; David, 1 Sam 16, 3; 2 Sam 2, 4; 5, 3; Salomon, 1 Kr 1,39; Joas, 2 Kr 11, 12; Joahaz, 2 Kr 23, 30), so maziljenje uporabljali kot formalno uvajanje v službo, ki je v sebi obsegala naloge sodnika, upravitelja (kralja) in duhovnika. Oba, Savel in David sta izvrševala tudi duhovniška dejanja (1 Sam 13, 9; 2 Sam 6, 18) in David je svoje sinove določil za duhovnike (2 Sam 8, 18). Pri maziljenju Savla in Davida vidimo, da je ruah Yahweh prišel nanju šele, ko je Samuel zlil olja nanju. Tedaj pa ju je kot sodnike prevzela strast za vojskovanje in prejela sta dar vodstva. Ko je bil David prvič maziljen (1 Sam 16, 13) — vsega je bil maziljen trikrat (2 Sam 2, 4; 5, 3) — nam je rečeno, da je »od tega dne in nadalje duh Gospodov

prešinjal Davida« (1 Sam 16, 13), medtem ko je Savla hkrati ruah Yahweh zapustil in ga je namesto njega prevzel ruah ra'ah me'eth Yahweh — »glej, zli duh te po božji volji muči« (1 Sam 16, 15).

V tej dobi se pojavi tudi nova skupina verskih služabnikov, takó imenovani zbor ekstatičnih prerokov. Res jih nekatera njihova dejanja prikazujejo kot vedeževalce; vendar je bila ta njihova vloga drugotna. Njihova prva skrb je bil narodni in verski blagor njihovega ljudstva. Ta se nam razodeva v dejavnosti zgodnjih prerokov, kot so Debora, Samuel, Gad, Natan, Ahija, Hananija, Elija, Elizej in Jemlov sin Mihej. Ti ekstatični preroki so zdaj postali nosilci karizem; prejeli so jih po ruah Yahweh. V nekaterih primerih so postavljali in odstavljali kralje, kot vidimo pri Samuelu in Elizeju; vendar je bila njihova glavna naloga oznanjati Gospodovo besedo (1 Kr 17, 1; 18, 1; 22,5 sl.) in v Izraelu živ ohranjati stari zavezni ideal božjega gospostva (1 Kr 18, 17). Vsekakor vidimo pri obojnih narodnih junakih, se pravi sodnikih in ekstatičnih prerokih, delovati istega ruah Yahweh, ki je prišel nanje nenadoma, jih prevzel in nagnil k delovanju.

Med vlogo teh dveh vrst karizmatikov je seveda očitna razlika. Glavna naloga sodnikov, kot tudi Savla in Davida, je bila: osvoboditi Izrael in ga rešiti tujega jarma. Ekstatični preroki pa se zdi, da imajo dvojno nalogo: bodriti ljudstvo k sveti vojski (1 Sam 15, 1 sl.; 1 Kr 20, 13 sl.) ter kralju in ljudstvu oznanjati božjo besedo (1 Sam 9, 9). Skratka: niso bili samo verski entuziasti, bili so tudi borci za zavezne pravice ljudstva. Bili so svetovalci kraljev, če pa so postali kralji neverni, so jih tudi brez strahu kritizirali in obsojali njihova dejanja (2 Sam 12, 1 sl.; 1 Kr 21, 20). Pripravljali so tudi revolucije, ki so kralje odstavljale in namesto njih postavljali na prestol druge može (1 Kr 11, 29 sl.; 16, 7; 2 Kr 2, 1—10; 27). V vseh časih je bil seveda njihov namen tudi: pospeševati koristi njihovega izvoljenega ljudstva in takó živo ohranjati zavezno idejo, da je Jahve vladar.

Z izvolitvijo Davida kot karizmatičnega Izraelovega vladarja je konec karizmatičnih političnih voditeljev. Kot smo že ugotovili, karizme ni bilo moč niti prenesti na drugega niti podedovati. Ko je David ustanovil dedno monarhijo in izbral Salomona za svojega naslednika, je karizmatični dar izraelskih kraljev minil. Značilno je, da se ruah Yahweh nič ne omenja, ko je Salomon maziljen za kralja. Od tedaj naprej ni nobenega vladarja več izbral ruah Yahweh. Prestol so dedovali in si ga ohranjali z oboroženo silo, plačanimi uradniki in drugimi upravnimi uslužbenci. Skratka, prevladala je birokracija; ta je pa po Maxu Webru smrtni sovražnik karizme.[8]

Da Savlovi potomci niso mogli ostati na prestolu, je treba pripisati dejstvu, da Išbaal ni bil karizmatik. Za kralja severnih plemen ga je postavil Abner, poveljnik Savlove vojske (2 Sam 2, 8). Ker je bil lutka, je svoj kraljevski položaj ohranil lahko samo takó dolgo, dokler sta ga podpirala Abner in vojska. Ko je Abner prešel k Davidu in ga je pozneje Joab ubil, poročilo značilno ugotavlja: »Ko je Savlov sin slišal, da je Abner v Hebronu mrtev, mu je upadel pogum« (2 Sam 4, 1). Ker Išbaal ni bil karizmatičen voditelj,

[7] George B. Caird, »Samuel« The Interpreters Bible, zv. 2., str. 930. V Egiptu so imeli navado maziliti kralje in morda nam je ohranjen spomin na uvedbo te navade v Kanaan v poročilu enega izmed tell-el-amarnskih pisem o maziljenju princa Nukhašše, ki ga je opravil Tutmosis III.

ni mogel prepričati plemen, da bi bili šli za njim. Z druge strani pa je bil Absalomov upor možen, ker karizmatično vodstveno počelo še ni izgubilo svojega vpliva na ljudsko mišljenje in načelo dedne vladavine še ni bilo ukoreninjeno.

Prav tisti čas so ekstatičini preroki izgubili svojo karizmatično moč. Ko je postal njihov položaj vedno bolj utrjen in povezan s kraljevo hišo in svetiščem, je njihova gorečnost za Jahveja, za njegovo vladarstvo in zavezo sorazmerno temu upadala. Bilo jim je bolj do tega, da bi gódili kraljevim ušesom, kot da bi pogumno govorili resnico. Klasičen zgled je dogodek, opisan v 1 Kr 22; tu 400 prerokov govori kralju Ahabu, kar rad sliši, Imlov sin Mihej pa mu pove resnico in je za to kaznovan. Posledica te spremembe je, da se na odru pojavi nov karizmatičen prerok, še eden, ki je podoben Imlovemu sinu Miheju.

III. Ruah Yahweh v dobi prerokov

Ko stopimo v dobo tako imenovanih »pisanih« prerokov, izraz ruah Yahweh skoraj popolnoma izgine kot oznaka za poklic v preroško službo. Amos, Ozej in Jeremija tega izraza sploh ne uporabljajo. Mihej ga uporabi enkrat v 3, 8, a najmodernejši razlagalci imajo to za gloso.[9] Zakaj ne marajo ti preroki sebe označevati kot može, ki jih je prevzel ruah? Verjetno zato ne, ker niso bili poklicni preroki, ki bi si služili kruh s prerokovanjem (Am 7, 14; Mih 5, 6; 6, 11; prim. Mih 2, 6, 11). Svojo nalogo so razumeli drugače kot stari ekstatični preroki. Stari karizmatiki so usmerjali del svojih energij proti zunanjim sovražnikom; kanonični preroki pa so se v glavnem zanimali za notranje razmere svojega ljudstva, ki so jih podvrgli strogi kritični oceni. Res so nekateri izmed njih izrekli božjo sodbo tudi proti svojim zunanjim sovražnikom, vendar so na splošno videli v njih božje orodje za kaznovanje Izraela (Am 4, 10 sl.; Iz 10, 5 sl.). Nikoli pa niso skušali dvigniti Izraela na sveto vojsko proti njim. Nasprotno: strastno so bili zoper vsako politično zvezo s sosedi (Iz 7, 1 sl.; 20, 1—6). Zanimali so se samo za propadle verske, družabne in politične ustanove, ki niso bile le zanikanje trditve, da je Izrael izvoljeno ljudstvo, temveč so tudi odklanjale svoje zavezno razmerje z Bogom.

Ta spremenjeni naglas je zahteval tudi spremembo v oznaki, kako v njih deluje ruah Yahweh. Stari izrazi, da se ruah Yahweh polasti koga, pride v koga, ga priganja ali se vanj »obleče« ter ga sili k delovanju, se zdaj spremene tako, da preroško dejavnost bolj primerno podajajo, npr.: »Gospodova roka je nad menoj« ali »Božja beseda je prišla k meni«. Izraz ruah se zdaj uporablja le pri »ljudskih« prerokih, ki so kanonični preroki nanje gledali kot na »krive«, »zmešane«, »abotne« osebe, ki v njih ni »debar Yahweh« (Oz 9, 7; prim. 4, 5; Jer 5, 13). Ker so kanonični preroki pojmovali Jahvejevo naravo kot bistveno moralno, je debar ali beseda, ki je prihajala od njega, nujno merila na tiste razmere, ki so zanikale Jahvejev moralni značaj. Zato debar Yahweh pisanih prerokov nenehno govori o pravičnosti, poštenju, bratstvu in

---

[8] Weber, op. c. 245 sl.

[9] S. Mowinckel, »The Spirit and the Word in the Pre-exilic Reforming Prophets«, Journal of Biblical Literature, LIII, 1934, str. 199 sl. »Tako znak za akuzativ 'eth, ki manjka pri drugih objektih v stavku, kot metrum pričata, da so besede vrinjene.

ponižnosti pred Bogom. Kjer koli so bile razmere, kjer tega ni bilo najti, so neustrašeno oznanjali božjo sodbo in obsodbo nad njimi. Ko z druge strani preroki, ki naj bi jih prevzel ruah, zagotavljajo, da oznanjajo božjo besedo, z naravo svojega oznanila spričujejo, da niso spoznali moralne narave Jahveja; zato so se dali z ene strani zavesti lahkemu in naivnemu optimizmu o Jahvejevem razmerju do naroda, z druge strani pa so glavno vlogo vere in njenega bogoslužja videli v tem, da se ohrani status quo.

Celo Ezekijel, ki spet uporablja izraz ruah in enkrat celo ruah Yahweh kot vir svojega preroškega navdihnjenja (11, 5), dvigne obtožbo proti »ljudskim« prerokom, ki nekako vsebuje tudi mišljenje vseh pisanih prerokov:

»Beseda Gospodova mi je prišla takole: ‚Sin človekov ..., reci njim, ki prerokujejo po svoji lastni pameti: Čujte besedo Gospodovo! Tako govori vsemogočni Gospod: Gorje nespametnim prerokom, ki hodijo za svojim lastnim duhom in nič ne vidijo! Kakor šakali v razvalinah so tvoji preroki, Izrael ... Prevaro gledajo in laž vedežujejo, kadar pravijo: Gospod govori, dasi jih Gospod ni poslal. Vendar čakajo, da besedo uresniči. Niste li gledali varljivih videnj in pripovedovali lažnivih vedeževanj, ko ste pravili: Gospod govori, dasi nisem govoril'« (Ezek 13, 1—7).

Šele ko pridemo v poeksilsko dobo, se izraz ruah Yahweh spet uporablja kot posrednik preroškega navdihnjenja. Vendar je to tudi tukaj omejeno na nekaj mest kot npr. Iz 42, 1, kjer Jahvejev služabnik prejme za preroško delo ruah; Iz 61, 1, kjer prerok izjavlja, da je ruah Yahweh prišel nadenj, ker ga je Jahve mazilil, da prinese dobre novice potrtim; ter pri Joel 2, 28 (Hebr. 3, 1) kjer je obljubljeno, da bo v nedoločeni prihodnosti Bog izlil svojega ruah na vse meso in bodo lahko vsi prerokovali.

Povzetek: JOSEPH L. MIHELIČ, DELOVANJE GOSPODOVEGA DUHA V STARI ZAVEZI

V stari zavezi različni izrazi označujejo božje razodetje in delovanje v svetu. Med te spada tudi izraz »Gospodov duh« — ruah Yahweh. Prvotni pomen pojma ruah je »veter«; v prenesenem pomenu pa označuje človekov dih in življenje (prim. Ps 135, 17), človekovo razpoloženje in ravnanje (prim. 1 Kr 21, 5) ter skrivnostno božjo moč, ki človeka nagiba k delovanju (prim. Sod 3, 10). Avtor razprave se omeji le na zadnji pomenski vidik, ki je v stari zavezi tudi najbolj pogost in najbolj pomemben.

V dobi formiranja Izraela je govor o »Gospodovem duhu« v zvezi z nekaterimi sodniki. »Gospodov duh« deluje v nekaterih sodnikih, ki takó postanejo karizmatični voditelji ljudstva v boju proti sovražnikom. Ob maziljenju sta ga deležna tudi kralja Savel in David. S posebnim namenom pa pride tudi nad nekatere zgodnje preroke, kakor je Debora, Samuel itd. V preroških knjigah namesto tega naziva srečamo podobne izraze kakor: »Gospodova roka je nad menoj« in »Božja beseda je prišla k meni«. Izraz ruah služi za označevanje »krivih prerokov«, ki govorijo po svojem lastnem duhu (prim. Ezek 13, 1—7). Šele v poeksilski dobi je »Gospodov duh« občasno znova posrednik preroškega navdiha.

Zusammenfassung: JOSPEH L. MIHELIČ, WIRKUNG DES GEISTES GOTTES IM ALTEN BUNDE

Im Alten Bunde wird Gottes Offenbarung und Wirkung in der Welt verschiedentlich ausgedrückt. Einer dieser Ausdrücke ist auch »der Geist Gottes«

— ruah yahweh. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ruah ist »Wind«; im übertragenen Sinne bedeutet es aber den Hauch und das Leben (cfr. Ps 135, 17), des Menschen Stimmung und Verhalten (cfr. 1 Kg 21, 5) und die geheimnisvolle Gotteskraft, die den Menschen zur Betätigung bewegt (cfr. Ri 3, 10). Der Verfasser begrenzt sich nur auf den letzten Gesichtspunkt der Bedeutung, der im Alten Bunde am öftesten vorkommt und am bedeutendsten ist.

In der Zeit der Gestaltung Israels spricht man vom »Geiste Gottes« in Verbindung mit einigen Richtern. »Der Geist Gottes« wirkt in einigen Richtern, die auf diese Weise zu charismatischen Führern ihres Volkes im Kampf gegen den Feind werden. Bei der Salbung werden seiner auch die Könige Saul und David teilhaftig. Mit besonderer Absicht bemächtigt er sich aber auch einiger frühen Prohpeten wie Debbora, Samuel usw. In den Prophetenbüchern finden wir statt dieses Ausdrückes ähnliche wie z. B. »Gottes Hand ist auf mir« und »Das Wort des Hern erging an mich«. Mit dem Ausdruck ruah werden falsche Propheten gekennzeichnet, die aus ihrem eigenen Geiste sprechen (cfr. Ezek 13, 1—7). Erst in der nachexilischen Zeit wird »der Geist Gottes«zuweilen wieder zum Vermittler prophetischer Eingebungen.

Résumé: JOSEPH L. MIHELIČ, L'ESPRIT DU SEIGNEUR À L'OEUVRE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Pour désigner la révélation et l'activité de Dieu dans le monde, l'Ancien Testament employe différentes expressions. Parmi d'autres il y a l'expression »l'Esprit du Seigneur«, »Ruah Yahweh«. Le sens primitif du mot ruah est vent, au sens transposé il signifie l'esprit et la vie de l'homme (cf. Ps 135, 17); il signifie aussi l'état d'âme et les dispositions de l'homme (cf. 1 Rois 21. 5), ainsi que la force mystérieuse de Dieu qui incite l'homme á l'activité (cf. Juges 3, 10). L'auteur se limite à étudier ce dernier sens qui est aussi le plus fréquent et le plus important.

Lorsqu'Israel se forge an tant nation, epparaît l'expression »Esprit du Seigneur« en relation avec certains Juges. Lorsque l'Esprit du Seigneur les envahit, ils deviennent les guides charismatiques d'un peuple opprimé qui lutte contre ses ennemis. Les rois Saul et David le reçoivent au moment de leur sacre. L'Esprit du Seigneur survient aussi à certains prophètes comme Déborah et Samuel. Dans la littérature prophetique cette expression se change en »la main du Seigneur« ou »la Parole de Dieu«. L'expression »ruah« sert à désigner aussi les faux prophètes qui ne parlent que de leur gré (cf Ezek 13, 1—7). Après l'exile l'expression est de nouveau employée pour désigner l'inspiration prophétique vraie.

Marijan Peklaj

USTVARJEN PO BOŽJI PODOBI (GEN 1, 26-27)

Izraz »božja podoba« je dajal obilo prilike za razmišljanje in razpravljanje takó v judovstvu kot v krščanstvu in ga tudi danes zelo upoštevajo zlasti v teološki antropologiji in moralni teologiji. Kaj lahko se zazdi, da je ta pojem pridobil pomen, ki sega daleč prek tistega, kar je imel v mislih človeški avtor prvega poglavja prve Mojzesove knjige. Razlike v razumevanju teološke vsebine »božje podobe« niso majhne; pogojujejo jih tudi vsakokratne zgodovinsko-kulturne okolnosti. Danes je bolj ali manj soglasno sprejeto, da je za ugotavljanje teološke misli v tem izrazu treba raziskati in pretehtati prvo in osnovno svetopisemsko mesto, ki vsebuje ta izraz: »Bog je rekel: ‚Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega;[1] ... ‚In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (Gen 1, 26 do 27). Takó bomo mogli tudi bolje razumeti zadnjo dovršitev te misli v novi zavezi: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva...« (Kol 1, 15).

Svoje raziskovanje sem omejil na obdobje po letu 1940, in še to predvsem na eno smer v iskanju pomena »imago Dei«. Gre za uvid, da je v Gen 1, 26 mišljen človekov odnos do Stvarnika, ki ga nekateri označujejo kar s »partnerstvom. Letnica 1940 je posebej pomembna za našo temo, ker je tega leta izšla knjiga biblicista Paula Humberta,[2] v kateri avtor med drugim podaja natančno filološko analizo hebrejskih besed za »podobo« in »sličnost« v Gen 1,26.[3] Humbert govori sicer predvsem o zunanji ali kar materialni podobnosti, a njegova analiza je vendar nudila solidno podlago tudi za drugačne smeri iskanja. Posebno hudo polemiko glede svetopisemskega pojma bogopodobnosti je izzval véliki protestantski dogmatik Karl Barth,[4] ki je ob navedenih dveh vrsticah svetega pisma zgradil kompleksno teorijo o odnosih. Po letu 1940 se je torej v nekem smislu začelo novo obdobje v raziskovanju smisla tega izraza prav v smislu osebnega odnosa med Bogom in človekom, čeprav sama misel ni bila ravno nova.

---

[1] Takó prevod v najnovejši slovenski izdaji celotnega svetega pisma. Slavičev prevod iz leta 1939 se glasi: »... po svoji podobi in sličnosti ...«

[2] P. Humbert, Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchâtel 1940, 153—175.

[3] To sta samostalnika selem in demût, od katerih prvi skoraj vedno pomeni plastično upodobitev nečesa ali nekoga, medtem ko ima drugi bolj abstrakten smisel in takó morda na tem mestu le blaži močnejši prvi izraz. Pomembna sta tudi oba predloga, ki sta povezana s samostalnikoma v enoti besalmenû kidmûtenû. Mnenja se krešejo posebno ob prvem (be), ki je lahko ali »beth essentiae« in bi bil smisel stavka, da je Bog človeka naredil, da bi bil ta božja podoba, ali pa je »beth normae«, kot ga danes splošno prevajajo, namreč s »po«. Pomenljivo je, da sta v Gen 5, 3 oba samostalnika v zamenjanem vrstnem redu, predloga pa ostaneta na svojih mestih, tokrat vsak z drugim samostalnikom. — Še pripomba k transkripciji. Črka »s« v selem v resnici ne označuje glasu »s«, temveč hebrejski soglasnik, ki ga mi navadno (netočno) izgovarjamo kot naš »c« in se transkribira s »s«, ki ima spodaj piko. Ta pika tu iz tehničnih razlogov odpada. Isto velja pozneje v članku za akadsko besedo salmu.

[4] K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1945, ²1947, 204—233.

Potem ko je J. J. Stamm predstavil Humbertovo teorijo o našem odlomku, vprašuje, če »omejitev božje podobe na obliko [Gestalt] ne pomeni odpoved vsakemu duhovnemu in resnično teološkemu razumevanju stvari«.[5] Odlomek Gen 1, 26—27 prizadeva razlagalcem nemajhne težave. Na prvi pogled se zdi, da nam hoče sveto pismo v teh dveh vrsticah povedati nekaj pomembnega o človeku kot takem ali o njegovem položaju v ustvarjenem svetu ali njegovem odnosu do Svarnika. Vendar skrivajo te besede vse polno nejasnosti. Humbert sam, čeprav je prepričan, da besede kažejo le na zunanjo podobnost, vidi v »božji podobi« pomemben »theologoumenon«. Zanj ta izraz pomeni, da je človek božja lastnina.[6] Naraščajoče spoznanje o sumerski, akadski, egiptovski in kanaanski mitologiji in antropologiji je dalo pomemben prispevek razlagi prvih poglavij svetega pisma in takó tudi za razumevanje našega odlomka. Številna bolj ali manj vzporedna mesta v teh slovstvih dajejo slutiti, kako kompleksna in teološko bogata je lahko misel za izrazom »božja podoba«.

Poskušal bom v bistvenih potezah predstaviti utemeljevanje učenjakov, ki so prišli do vsaj približno podobnih dognanj o smislu »podobe in sličnosti« kot osebnega odnosa med Bogom in človekom. Včasih so zaključki zelo splošni, npr. »zmožnost za dialog« ali »vis-à-vis«, včasih pa bolj določni, npr. »partnerstvo«, »sorodstvo« ali kar »odnos med očetom in sinom«. Pregled ima šest delov, v njih obravnavam teze avtorjev po skupinah, ki so se izoblikovale glede na izhodišče za raziskovanje vprašanja. Le Barthovo in Westermannovo rešitev predstavljam vsako posebej, prvo v prvem in drugo v šestem delu.

I. ANALOGIJE KARLA BARTHA

Barthova Kirchliche Dogmatik prinaša najbrž teološko najbolj prefinjeno razlago odlomka v Gen 1, 26—27. Pri tem se močno opira na značilnosti svetopisemskega besedila in iz teh izvaja svoje filozofsko-teološke sklepe. Treba pa je pripomniti, da se ne ozira na Humbertova dognanja iz leta 1940. Zdi se, da prihaja Barthov osnovni uvid za razumevanje odlomka iz prepričanja, da je »zgodba stvarjenja« začetek »zgodovine zaveze«. To pa še pogojuje misel, da ima človekovo stvarjenje po božji podobi in sličnosti opraviti z osebnimi odnosi med obema. Poleg tega so to pojmovanje bogopodnosti nakazali že Vischer, Bonhoeffer[8] in drugi. Že Bonhoeffer naglaša, da z »božjo podobo« ni mišljena kaka človekova lastnost, temveč človekova svoboda, ki je odsev Stvarnikove svobode. Ta svoboda pomeni Bonhoefferju prav sposobnost biti prost za drugega. Torej odnos.[9]

Množinske oblike v Gen 1, 26a (»naredimo«, »naša podoba«, »naša sličnost«) služijo Barthu kot izhodišče za razlago. Zavrača misel o nebeškem

[5] J. J. Stamm, Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im AT, Zollikon 1959, 10. (Odslej navajam naslov le kot Gottesebenbildlichkeit.)

[6] P. Humbert, Opuscules d'un Hébraisant, Neuchâtel 1958, 197.

[7] K. Barth, n. d., 213.

[8] W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments I, Zollikon 1934; D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall — Versuchung, München 1968. Prva izdaja spisa Schöpfung und Fall je izšla leta 1933.

[9] Glej D. Bonhoeffer, n. d., 41.

zboru, v katerem naj bi se Bog posvetoval s podrejenimi bitji, preden je ustvaril človeka. To bi bilo nekakšno povabilo k skupni dejavnosti: »Naredimo človeka!« Toda nemogoče si je misliti v svetopisemskem poročilu o stvarjenju več stvarnikov.[10] Zato ima Barth raje razlago cerkvenih očetov, ki so v tej množini videli dokaz za sv. Trojico v dejanju stvarjenja, kot pa Gunkelovo mnenje o »nebeškem divanu«.[11] Vendar priznava, da v stari zavezi ne moremo naravnost govoriti o sv. Trojici, zato raje govori o Bogu, ki je »eden, pa ne sam«, v katerem je odnos »jaz-ti«. To je po Barthovem mnenju edina pravilna razlaga sicer tako skrivnostne množine v Gen 1, 26a.[12]

Ustrezen analogičen odnos na človekovi strani je za Bartha odnos med moškim in žensko, ki ga omenja vrstica 27: »... moža in ženo ju je ustvaril.« To omembo spolne diferenciacije ima Barth za neke vrste definicijo skrivnostnega obrazca »podobe in sličnosti« v vrstici 26 in »božje podobe« v vrstici 27. Odnos med moškim in žensko predstavlja odnos »jaz-ti«, ki je narejen kot in po nebeškem modelu ali izvirniku. Potemtakem označuje stavek, da je človek ustvarjen »po božji podobi in sličnosti«, odnos »prostega razlikovanja« med mnoštvom v Bogu in med mnoštvom v človeštvu, namreč spolno diferenciacijo. Odnos »drug proti drugemu« (Gegenüber) med moškim in žensko je analogen takemu odnosu znotraj božanstva. Dejstvo, da je Bog eden in da človek biva v dveh različnih oblikah, le potrjuje, da tu ne gre za enakost, temveč le za analognost med dvema vrstama odnosov.[13] Navadno menijo, da bogopodobnost pomeni nekaj takega na človeku, kar ga povzdiguje nad vsa druga zemeljska bitja. Za Bartha je bogopodobnost v nečem, kar ima človek skupnega z mnogimi ustvarjenimi bitji: spolna diferenciacija. Toda po Barthu je prav to znamenje izredne božje dobrote, da je temu znamenju ustvarjenosti pri človeku Bog dal dostojanstvo ustrezanja odnosu »jaz-ti« znotraj Boga in da je s tem vzpostavil odnos partnerstva med seboj in človekom.[14] To presenetljivo Barthovo stališče se ujema z njegovo že omenjeno domnevo, da konec vrstice 27 »...moža in ženo ju je ustvaril«, pojasnjuje prav pojem ustvarjenosti po božji podobi. Po tej teoriji je moški božja podoba zato, ker je moški v odnosu do ženske in ženska, ker je v odnosu do moškega. Tako imamo opraviti s tremi odnosi »drug proti drugemu« ali »jaz-ti«:

1. odnos znotraj Boga samega,

2. odnos med moškim in žensko (v katerem so vključeni vsi drugi med človeški odnosi) in

3. odnos med Bogom in človekom.

Značilno je, kako Barth povezuje to razlago Gen 1, 26—27 s sporočilom sve tega pisma stare zaveze v celoti. Dejstvo, da je človek ustvarjen kot moški in ženska, je vzorec za zavezno in odrešenjsko zgodovino, ki se po stvarjenju odigrava v odnosu med Bogom in človeštvom.[15]

---

[10] Glej K. Barth, n. d., 215.

[11] Glej K. Barth, n. d., 216; prim. H. Gunkel, Genesis, Handkonkordanz zum Alten Testament I/1, Göttingen ³1910, 111. Divan so v sultanskih časih imenovali turški državni svet; glej F. Verbinc, Slovar tujk, Ljubljana 1968, 154.

[12] Glej K. Barth, n. d., 205.

[13] K. Barth, n. d., 220.

[14] Glej K. Barth, n. d., 208 sl.

[15] Glej K. Barth, n. d., 109.

V čem Barthu ni mogoče dati prav?

1. Ni mogoče izvajati nekakšnega mnoštva v Bogu samó iz slovnične množine v Gen 1, 26a. Trinitarični smisel se morda dá opravičiti, če gledamo na stvarjenje s stališča novozaveznega razodetja,[16] zagotovo pa ga ne ne moremo pripisovati »duhovniškemu viru«,[17] ki mu pripada poročilo o stvarjenju Gen 1, 1—2, 4a. Po drugi plati je gotovo, da je P strogo monoteističen. Če množinska oblika v tem primeru izvira iz politeističnega izročila, ji je svetopisemski pisatelj dal v novem sobesedilu smisel slovesnega uvoda v poročilo o stvarjenju človeka; nekako Stvarnik sam sebi prigovarja. Ne gre torej za misel o mnoštvu v Bogu, ki naj bi našlo ustrezno mnoštvo v odnosu med moškim in žensko.

2. Nekako je Barthovo pojmovanje »moža in žene«[18] v Gen 1, 27 še manj prepričljivo kot razlaga množine v prejšnji vrstici. »Mož in žena« more preprosto pomeniti natančnejšo opredelitev »človeka«, to pa je prav značilno za slog P, ki piše o rastlinah in živalih, ki da jih je Bog naredil »po njih vrstah«.[19] To omenjanje človekove spolne narave bi lahko pomenilo ravno poudarjanje človekove nizkosti v primeru s Stvarnikom — kljub bogopodobnosti.[20] Seveda je človekova spolnost osnova za blagoslov v Gen 1, 28, kjer je rodovitnost pogoj za človekovo gospostvo nad zemljo. Če sprejmemo, da je človekova družbena narava konstitutivna prvina človeške osebe in s tem temelj za njegovo partnerstvo z osebnim Bogom, je odnos med moškim in žensko le konkreten primer enega od mnogih odnosov »jaz-ti« med ljudmi in ne kar definicija bogopodobnosti.[21]

Takó izgubita trdnost dva temeljna kamna Barthove teorije o trojni analogiji odnosa. Vendar se strinjam s Stammom, da je še vedno dovolj takega, s čimer bi biblični teolog lahko soglašal. Te poteze Barthove razlage bi strnil v treh točkah:

1. Barth pravi, da božja podoba ni lastnost, nekaj, kar človek ima ali kar dela, temveč je bogopodobnost v tem, da človek biva kot ustvarjen od Boga. »Človek ne bi bil človek, če ne bi bil božja podoba.«[22]

2. V nasprotju s tradicionalnim protestantskim učenjem, da božja podoba označuje prvotni človekov »status integritatis«, ki ga je izgubil s »padcem«, Barth, v skladu s tem, kar je povedano v prvi točki, trdi, da ni mogoče govoriti o izgubi ali uničenju božje podobe v človeku. »Tistega, česar kdo nima, ne more ne zapustiti kot dediščino in ne izgubiti.«[23] Danes tudi protestantski biblični teologi splošno sprejemajo, da je človek tudi po grehu božja podoba oz. »po božji podobi«.

---

[16] Prim. J. J. Stamm, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft, v: Antwort (FS K. Barth), Zollikon—Zürich 1956, 93. (Odslej navajam naslov le kot Imago-Lehre.)

[17] »Duhovniški vir« (odslej v besedilu običajna kratica P) se imenuje slovstvena plast Mojzesovega peterokniižja, ki se posebno v prvih poglavjih Geneze zelo dobro loči od druge plasti, ki se imenuje »jahvist« (J).

[18] Hebrejsko zabar ûnqebah, kar pomeni splošno označitev spolov, ki se uporablja tudi za živali; npr. v zgodbi o vesoljnem potopu Gen 6, 19; 7, 3. 16.

[19] Prim. 1 Mojz 1, 11. 12. 21. 24.

[20] Prim. J. Fr. Konrad, Abbild und Ziel der Schöpfung, Tübingen 1962, 189; H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 238.

[21] Prim. P. Brunner, Der Ersterschaffene als Gottesebenbild, v: EvTh 11 (1951/52) 303.

[22] K. Barth, n. d., 207.

[23] K. Barth, n d., 225.

3. Še posebej pa je pomembno za našo raziskavo, da Barth — neodvisno od razumevanja slovnične množine in odnosa med moškim in žensko — prinaša globoke uvide glede bogopodobnosti v zvezi s svetim pismom stare zaveze v celoti. Gre za misel, da je človek ustvarjen, da bi bil Bogu neke vrste partner, sposoben dialoga in zaveze z njim.[24] Na to vrsto odnosov, ki jo vidimo sicer v svetem pismu, najbrž namigujejo tudi besede o bogopodobnosti v prvih poglavjih Gen. To je resnično človekovo dostojanstvo in še posebej dostojanstvo izvoljenega ljudstva, kakor ga pojmuje stara zaveza.[25]

II. ČLOVEKOVA DUHOVNA PLAT KOT TEMELJ ZA NJEGOVE POSEBNE ODNOSE Z BOGOM

Mnenje, da je končno človek drugačen od vseh drugih živih bitij zaradi svojih duhovnih lastnosti in da mora torej bogopodobnost v Gen meriti nanje, se je ohranilo med razlagalci svetega pisma do danes. Človekova duhovna razsežnost kot bistveni temelj človeške osebe kaže na deleženje pri duhovni naravi edinega in osebnega Boga. Posledica tega deleženja pa je bližina, partnerstvo, sorodstvo. S pomočjo tega filozofskega sklepanja mnogi avtorji tudi brez Barthovega sistema analogij obravnavajo vprašanje bogopodobnosti v odlomku Gen 1, 26—27. Nekateri jemljejo izraza »podoba« in »sličnost« preprosto kot metafori za nekaj božanskega v človeški naravi. Zato je mogoče »podobo« zamenjati tudi s kako drugo metaforo. Tipičen primer takega sklepanja nam nudi N. **Krieger:** »Takó je Elohim ustvaril človeka, da bi bil ta njegov odmev, ustvaril ga je po svoji podobi. Kajti na tem popolnoma poduhovljenem Bogu je upodobljiv predvsem in skoraj izključno njegov govor ... Človek govori božji jezik in spoznava veličastne zakone njegovega stvarjenja ...«[26] Skoraj isto pravi P. **Brunner** o prvem človeku: »Božja podoba je tukaj oko vesolja, ki vidi ... To oko vesolja, ki vidi, je od Boga ustvarjeni človek.«[27]

Druga skupina avtorjev pa sprejema filološko analizo izrazov, ki zadevajo bogopodobnost v Gen, kot sta jo utemeljila Humbert in Koehler, a poskušajo iti dalje. Po njihovem mnenju besedni pomen svetopisemskih izrazov v tem primeru »sme in mora človeka napotiti k duhovnemu, nevidnemu smislu. Torej ostane izraz vsaj odprt za ‚globljo' razlago.«[28] Ta globlja razlaga često vodi v razumevanje bogopodobnosti kot odnosa med človeško osebo in osebnim Bogom, odnosa »jaz-ti« med človekom in njegovim Stvarnikom.

1. Izključno »duhovne« razlage

J. **de Fraine** vnaprej zavrača misel o fizični podobnosti med Bogom in človekom kot nekaj nepojmljivega pri tako duhovnem pojmovanju Boga, kot ga ima P. Osnovne prvine duhovne podobnosti so človekove razumske in vo-

[24] Glej K. Barth, n. d., 207.
[25] Prim. J. J. Stamm, Imago-Lehre, 96.
[26] N. Krieger, Zu Gen 1 und Gen 2—3; v: ZAW 70 (1958) 266.
[27] P. Brunner, n. d., 302.
[28] F. Horst, Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God, v: Interpretation 4 (1950) 264.

litivne značilnosti. Bog hoče, da po njih človek naveže z njim religiozni stik. V tej zvezi uporablja avtor tudi izraz »sorodstvo« (parentela), da bi označil tesno povezanost človeka z Bogom.[29] H. G. **Wood** pravi: »Podoba obstoji v človekovi moči presojanja in odločanja ter v njegovi ustvarjalni zmožnosti.[30] Ko ta avtor piše o naravi podobnosti človeka z Bogom, zelo jasno izraža svoje stališče, da je v odlomku Gen 1, 26—27 mišljen osebni odnos med Stvarnikom in človekom. »... Bog je naredil človeka, da bi z njim delil veselje v ustvarjanju in nad tem, kar je ustvarjeno.«[31] P. **Brunner** pravi, da je »osebnostna skupnost med Stvarnikom in stvarjo« osrednja točka bogopodobnosti v človeku.[32] C. P. **Slate** najprej preišče smisel izrazov selem in demût in zaključi, da z njima ni mišljena fizična podobnost, temveč prej nekakšna nedoločena podobnost. Za Slateja pomenijo ti svetopisemski izrazi predvsem to, da je bil človek ustvarjen kot različen od vseh drugih ustvarjenih bitij. Tako npr. more le človek govoriti z Bogom. Poleg tega lahko človek Bogu ugaja ali ne ugaja »in logično je iz tega izvajati neke vrste ‚sorodstvo' med človekom in Bogom«.[33] Imamo tudi razlago, ki sega na področje milosti. Božjo podobo v človeku naj bi razumeli kot obljubo življenjske skupnosti z Bogom. Tako piše C. **Stange**, da se ta obljuba uresničuje, kadar je v človeku prava »dobra volja«, kar pomeni »voljo, ki je usmerjena v skupnost [Gemeinschaft] z drugimi«.[34] Po tem mnenju bi bila bogopodobnost v človeku stalno navzoča le kot možnost.

Splošna pripomba k tej vrsti razlaganja odlomka bi bila ta, da obstoji v tej »logiki« nevarnost, da prihajamo do sklepov, ne da bi dovolj upoštevali samo besedilo in sobesedilo. Gotovo je res, da je človek edino zemeljsko bitje, ki more prepoznati svojega Stvarnika z razumom in z odgovornostjo odgovarjati na njegov klic, skratka, ki je božji partner, toda vprašanje je, če je to res misel prav tega določenega svetopisemskega odlomka. Običajni ugovor tej »duhovni« razlagi je, da s stališča svetega pisma ne moremo prav razumeti človeka, če ga cepimo na telo in dušo oz. na njegovo fizično in duhovno naravo. Mogoče je tudi hkrati ostati pri povsem duhovnem pojmovanju Stvarnika v Gen 1, pa vendar tudi razumeti človeka kot nedeljivo psihofizično celoto.[35]

2. V skladu z »zunanjo« podobnostjo

Mišljenje, da obstoji človekova bogopodobnost v njegovi osebnostni naravi, se je po letu 1940 zelo razširilo, in to skupaj s sprejemanjem Humbertove analize pojmov kot v bistvu pravilne. Mnenje, da je bogopodobnost le v človekovi duhovni naravi, je nezdružljivo s starozaveznim gledanjem, vsako izključno poudarjanje človekove zunanje podobe pa je enako zgrešeno. Pojem osebe vključuje oboje, telo in duha, človeka kot celoto. Na to pojmovanje meri F. **Horst**, ko govori o smislu svetopisemskih antropomorfizmov: »Vse

[29] Glej J. de Fraine, La Bibbia e l'origine dell'uomo, Nuova Accademia 1965, 52.

[30] H. G. Wood, Man Crerated in the Image of God, v: ExpT 68 (1956/57) 167.

[31] H. G. Wood, n. d., 165 sl.

[32] Glej P. Brunner, n. d., 302.

[33] Glej C. P. Slate, Significato di »immagine e somiglianza« Genesi 1, 26—27, v: Ricerche bibliche e religiose 7 (1972) 27.

[34] C. Stange, Das Ebenbild Gottes, v: TLZ 74 (1949) stolpec 84.

[35] Prim. D. J. A. Clines, The Image of God in Man, v: TyndB 19 (1968) 101.

antropomorfiziranje Boga je čudenje in jecljajoče izražanje dejstva, da se vzvišeni, skriti in čudoviti Bog razodeva kot živo, dejavno, osebno bivanje ... V božji osebnosti izraža sveto pismo najvišje in zadnje, kar je o Bogu sploh mogoče reči, ... kar pa vseeno moramo izreči. Če je torej človek podoba in sličnost svojega božanskega pralika in izvirnika, je to toliko, kolikor je tudi njemu, po milostni Stvarnikovi volji, nad vsemi drugimi stvarmi dovoljeno, da je živa in dejavna oseba.«[36] Horst dalje trdi, da pisec poročila o stvarjenju v Gen 1 ne razume človekove osebe v kakem filozofskem smislu. Vendar prav Horst v svojem članku pride do izrazov, ki so zelo blizu ali celo isti kot pri Barthu; človek je »edini od vseh stvari Bogu ustrezen ‚vis-à-vis', z njim ‚se ujema', s katerim lahko govori in je z njim povezan ter od svoje strani more sprejeti nase, da govori z njim in živi v njegovi pričujočnosti ‚pred njegovim obličjem'«.[37]

J. J. **Stamm** sprejema Humbertovo filološko analizo, po kateri pomeni božja podoba in sličnost zunanjo podobnost človeka Bogu,[38] vendar misli, da se »ne izčrpa v zunanjem, v obliki. Ta bogopodobnosti pripada, besedni pomen izraza selem ne dopušča nobenega dvoma o tem, toda ne samo oblika.[39] Poleg tega je prepričan, da »ni razloga, da bi dajali pri božji podobi večji poudarek fizični plati zadeve pred duhovno; gre za obe plati, nerazdružno in z enako težo«.[40] Vendar se zdi, da Stamm v nadaljevanju le pripisuje večji pomen duhu: »Bog je oseba, in ker je človek ustvarjen po njegovi podobi, ima tudi delež v tem osebnostnem bivanju, tudi on je ‚ti', živa in dejavna oseba. V tem je vključeno duhovno, ki nujno pripada bistvu pojma imago, ga pravzaprav določa.«[41] Stamm upošteva besedi selem in demût tudi v sobesedilu Gen 5, 1—3 in 9,6 ter dosledno ugotavlja, da ni mogoče govoriti o kaki izgubi bogopodobnosti v stari zavezi.[42]

Stamm poskuša »spraviti« Barthovo razlago odlomka s tem, kar ima Stamm za veljavno mnenje starozavezne znanosti o vprašanju bogopodobnosti v Gen 1, 26—27. Ostaja trdno pri Humbertovih in Koehlerjevih zaključkih, da je z izrazoma selem in demût mišljena zunanja ali telesna plat človeške narave. Ker pa človekova duhovna komponenta ni izključena, nadaljuje filozofsko sklepanje, v katerem dobi duh v pojmu osebe neprimerno večji poudarek kot telo ali zunanja oblika. Preskoči od telesnega na duhovno in misli, da je s tem »spravil« med seboj Humbertove in Barthove poglede. Toda ko Stamm govori o osebi in pride do medosebnih odnosov med Bogom in človekom, z lahkoto pozabi na težo dokazov za besedni smisel selem in demût. Ni pa mogoče reči, da so Stammovi zaključki kot taki zgrešeni; dejansko vsebuje stara zaveza smisel o osebnem odnosu med Bogom in ljudmi, toda zdi se, da nameravana »sprava« vseeno ni čisto uspela.[43]

---

[36] F. Horst, n. d., 266.

[37] F. Horst, n. d., 266.

[38] Glej J. J. Stamm, Imago-Lehre, 95; prim. P. Humbert, Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse, 157.

[39] J. J. Stamm, Imago-Lehre, 96.

[40] J. J. Stamm, Gottesebenbildlichkeit, 18.

[41] J. J. Stamm, Gottesebenbildlichkeit, 19.

[42] J. J. Stamm, Gottesebenbildlichkeit, 14.

[43] Prim. J. Fr. Konrad, n. d., 192.

W. **Eichrodt**[44] posveča manj pozornosti pomenu zunanje podobnosti v besedah selem in demût. Posebej podčrtuje Ezekielovo rabo izraza demût, ki po njegovem mnenju končno zreducira smisel božje podobe v Gen 1, 26—27 na splošno podobnost, odnos ustreznosti med Bogom in človekom, ki ni nujno omejen na telesno postavo.[45] Dopušča bolj fizičen smisel stavka v morebitnem izvirnem poganskem sobesedilu, a ne v sobesedilu P.[46] Naglaša, da bogopodobnost ne more biit nekakšna človekova lastnost, ki bi jo bil Bog človeku posebej podelil. Na človeka je treba gledati kot na celoto telesa in duše in tak je mišljen tudi v tem odlomku.[47] Takó Eichrodt pripravlja dosledneje izdelan sklep o smislu ustvarjenosti po božji podobi, kot pa je Stammov. Takole pravi: »Biti ustvarjen v sličnosti božje podobe lahko pomeni za človeka samo to, da je Bog tudi njemu podelil značaj osebe [Personcharakter] kot odločilno določilo njegovega bistva. Človek je deležen božjega osebnostnega bivanja [Personsein] in je kot bitje, ki je sposobno samosvesti in samodločitve, odprt za božji nagovor in za odgovorno ravnanje. Osebnostni značaj [Personhaftigkeit] oblikuje celoto njegovega psihofizičnega bivanja. V tem je bistveno človeškost in ga razlikuje od vseh drugih stvari.«[48] Zdi se, da je Eichrodt v razumevanju globlje vsebine našega odlomka Barthu zelo blizu, čeprav je njegov prijem eksegetično bolje utemeljen. Značilno je, kako Eichrodt obravnava vprašanje »moža in »žene« v Gen 1, 27. Meni, da je med moškim in žensko analogen odnosu med Bogom in človekom, a iz tega ne dela ravno definicije bogopodobnosti.[49]

Lahko trdimo, da Eichrodt ostaja na spiritualističnem stališču; njegova »samosvest« in »samodoločitev« kot konstitutivni prvini človekovega »osebnostnega značaja« jasno označujeta človekovo duhovno plat. Ta filozofsko-teološki pristop k našemu vprašanju je kar prepričljiv, ker podaja avtor tudi solidno eksegetično osnovo zanj. Marsikaj pravilnega je mogoče reči o naravi odnosov med Bogom in človekom, ostaja pa dvom, če je s svetopisemskim besalmēnû kidmûtēnû mišljen ravno ta ali oni odnos.

III. ČLOVEKOV POLOŽAJ V SVETU

1. Sklepanje iz sobesedila stare zaveze

Drugi del vrstice Gen 1, 26 že nakazuje človekov posebni položaj v ustvarjenem svetu: »...naj gospoduje ribam neba in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!« In neposredno za vrstico 27, kjer je še govor o stvarjenju človeka po božji podobi, sledi znameniti božji blagoslov, ki je obenem zapoved, naj človek »napolni zemljo in si jo podvrže« in naj »gospoduje«. To neposredno sobesedilo v poročilu P o stvarjenju je nekatere avtorje napeljalo na misel, da je z »božjo podobo« mišljeno prav to gospodovanje človeka nad drugimi stvarmi. Takó

[44] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II—III, Göttingen [6]1974, 75—84.
[45] Glej W. Eichrodt, n. d., 78 sl.
[46] Glej W. Eichrodt, n. d., 79, op. 23.
[47] Glej W. Eichrodt, n. d., 80.
[48] W. Eichrodt, n. d., 81.
[49] Glej W. Eichrodt, n. d., 81.

piše D. T. **Asselin** o Gen 1, 26: »Vrstica vsebuje dve izjavi; prva je ta, da je Adam nekako poseben odsev Elohima, druga pa, da je človeku dano gospostvo nad preostalim stvarjenjem. Skratka, trdimo, da je druga izjava razlaga prve.[50] Ta smer razlaganja gre celo takó daleč, da v pojmu bogopodobnosti izključi prvino odnosa med Bogom in človekom in pravi, da je z bogopodobnostjo mišljena le človekova funkcija v odnosu do ustvarjenega sveta.[51] Toda najpogosteje gledajo razlagalci na človekovo gospostvo kot na posledico njegove ustvarjenosti po božji podobi in sličnosti, ali drugače povedano, bogopodobnost človeka usposablja, da more izpolniti nalogo, ki mu jo je dal Stvarnik.[52] Človekov položaj gospodarja nad živalskim svetom ponuja še nadaljnje sklepanje. Po D. J. A. **Clinesu** se božja podoba »ne izraža toliko v človekovi naravi kot v njegovi dejavnosti in funkciji. Ta funkcija je, da predstavlja božje gospostvo proti nižjim redovom stvarjenja.«[53]

V tem razpravljanju o božji podobi v stari zavezi avtorji skoraj redno dokazujejo tudi s Ps 8, in to še posebej, kadar gre za idejo gospostva. Ta psalm sicer ne vsebuje izrazov »podoba« in »sličnost«, vendar je pomembno, da zelo naglaša posebno človekovo dostojanstvo med ustvarjenimi bitji: »In vendar, naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal . . .« (Ps 8, 6). Preseneča, da tako v Gen 1, 26.28 kot v Ps 8, 7 pri omenjanju človekove veličine v primeri z živalmi naletimo na izraze, ki zelo spominjajo na staroveške vladarje ali osvajalce: »gospodovati« »podvreči si«, »podvreči nogam«. Treba je priznati, da hebrejski glagoli v Ps 8, 7 niso isti kot v Gen 1, 26.28, so pa v istem sematičnem polju. Pomensko sorodne glagole najdemo tudi v Sir 17, 2—5, kjer imamo v 3. vrstici eno od obeh vzporednih mest k Gen 1, 26 v nehebrejskem delu svetega pisma stare zaveze.[54] O človekovem gospodovanju pa ne govorijo samo glagoli; v Ps 8, 6 je rečeno, da je Bog človeka ovenčal (tj. okronal) »s slavo in častjo«. Hebrejski besedi za to sta kābôd in hādār. Prav isto besedno dvojico redno najdemo v zvezi z opisovanjem Jahvejeve slave in moči.[55] H. **Gross** iz teh vzporednih mest sklepa, da je misel Gen 1, 26 prvenstveno ta, da je Bog dal človeku delež pri svoji stvariteljski moči in slavi, kajti izraza kābôd in hādār spadata k pojmu Jahvejevega kraljevstva.[56] S tem seveda avtor ne izključuje misli na človekove duhovne lastnosti, osebnostni značaj in partnerstvo z Bogom in razpravljanja o človekovi bogopodobnosti. Te interpretacije so pravilne, pravi Gross, toda pojem človeškega deleženja pri božjem kraljevstvu jih natančneje zajema in določa.[57] Mogoče bi lahko na kratko povzeli to mnenje takóle: Človek je oseba in božji partner, ker je deležen božjega gospostva nad stvarstvom. Nekako je ta sklep na glavo postavljeno bolj splošno mnenje, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti, kar mu šele omogoča, da more gospodovati nad ustvarje-

[50] D. T. Asselin, The Notion of Dominion in Genesis 1—3, v: CBQ 3 (1954) 282.

[51] Prim. H. Lamparter, Das biblische Menschenbild, Stuttgart 1956, 12.

[52] Prim. G. von Rad, Genesis, London ³1972, 59; G. Fohrer, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin 1972, 193.

[53] D. J. A. Clines, n. d., 101.

[54] Drugo je Modr 2, 23.

[55] Prim. Ps 29, 1. 4; 90, 16; 96, 6. 7. 8; 104, 1; 11, 3; 145, 5. 12; Iz 2, 10. 19. 21; Job 40, 10.

[56] Glej H. Gross, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, v: Lex tua veritas (FS H. Junker), Trier 1961, 96—98.

[57] Glej H. Gross, n. d., 99.

nimi bitji nižjega reda. Veliko laže kot Grossu lahko pritrdimo Th. Vriezenu, ki pravi: »...ker je [človek] v posebnem odnosu z Bogom, mu je ta zaupal gospostvo nad svetom.«[58]

2. Kraljevska ideologija starega Bližnjega vzhoda in božja podoba

V zvezi s stvarnim pomenom besede selem je že marsikdo povezal svetopisemski stavek o stvarjenju človeka po božji podobi z običajem nekdanjih orientalskih vladarjev, da so postavljali stele, ki naj bi pomenile njihovo oblast, kadar so bili odsotni.[59] Po Millerju pa vloga teh stel ni v tem, da bi predstavljale kraljevsko oblast, temveč so bile predvsem »pomniki v čast kraljem in njihovim junaškim dejanjem«.[60] V našem primeru bi pojem predstavljanja Boga pomenil, da je vsaj prvi predlog (b^{e}) v Gen 1, 26 »beth essentiae« (»kot svojo podobo« ali »da bi bil naša podoba«). To pa je manj sprejemljiva možnost kot »beth normae«. Misel o kipu, ki nekako naredi vladarja navzočega in pričuje za njegovo gospostvo, je vsekakor zanimiva v zvezi s pomenom podobe v starem Orientu sploh. Kajti »podoba ni nikdar zgolj predmet, temveč je del bitja, ki ga predstavlja«.[61] To, da so žive osebe imenovali podoba kakega božanstva, nas opozarja na še bližjo sorodnost misli z Gen 1, 26—27. Najpogosteje so takó imenovali kralje. Zato se zdi, da je to izročilo na isti črti mišljenja, kot je svetopisemsko poročilo o človeku, ki je ustvarjen, da bi »gospodoval« nad živalmi, ki ga je Bog »kronal s slavo in častjo.«

V zadnjem času sta dva avtorja skrbno preiskala tista mesta v slovstvu starega Bližnjega vzhoda, ki omenjajo vladarja kot božjo podobo. To sta W. H. **Schmidt**[62] in H. **Wildberger.**[63] V glavnem bom povzemal primere iz teh dveh študij in tudi poskusil kritično oceniti njune razloge.

a) Mezopotamija

Kaže, da so kralja klicali najprej kar »bog« in kasneje »podoba« boga. To bi kazalo, da je slabila veljava kraljevske časti. V mezopotamskih besedilih naletimo na akadsko besedo, ki je sorodna svetopisemski selem, salmu. Takó piše duhovnik Adad-šum-usur v pismu kralju: »Oče mojega gospoda kralja je bil (prava) Belova podoba in moj gospod kralj je prav tako (prava) Belova podoba.«[64] Razen kralja najdemo tudi primer, ko se o duhovniku reče, da je Mardukova podoba (salam). Vzporeden izraz je tudi sillu. To pomeni nekaj takega kot senca. Je pa še več drugih izrazov, ki imajo soroden pomen in se pojavljajo v sorodnem sobesedilu. Eden od njih je muššulu, ki pomensko ustreza hebrejskemu dᵉmût.[65] Besedilo z muššulu pogosto navajajo, ker se zdi, da prikazuje kralja kot bitje, ki je po svojem položaju nekje med božanstvom in navadnim človekom: »Knez je senca Boga in ljudje so knezova

---

[58] Th. C. Vriezen, An Outline of Old Testament Theology, Oxford ²1970, 413.

[59] Prim. G. von Rad, n. d., 59; H. W. Wolff, n. d., 235.

[60] Glej J. M. Miller, In the »image« and »Likeness« of God, v: JBL 91 (1972) 296.

[61] J. J. Stamm, Imago-Lehre, 97.

[62] W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen—Vluyn 1964, 127 do 149.

[63] H. Wildberger, Das Abbild Gottes, Gen 1, 26—30, v: ThZ 21 (1965) 245—259, 481—501.

[64] Navajam po R. H. Pfeiffer, State Letters of Assyria, New Haven 1935, 120. V transkripciji izvirnega besedila na str. 119 se vidi, da je oblika za »podobo« salam.

[65] Glej H. Wildberger, n. d., 254.

senca.« Sledi pripomba: Knez pomeni kralja kot podobo (muššulu) boga.«[66] Zdi se pa, da v starem mezopotamskem slovstvu človek kot tak ne dobi naslova božja podoba, poleg tega pa ta kraljevski naslov nima nobene zveze s stvarjenjem.

b) Egipt

V naslovih in v pripovedovanju o egiptovskih faraonih je več vzporednih mest k Gen 1, 26—27 kot v mezopotamskem slovstvu. Naslov »božja podoba« se v vsej jasnosti pojavi v 18. dinastiji.[67] Za faraona veljajo naslednji naslovi: »sveta podoba Reja«, »živa podoba na zemlji«, »podoba Reja, sveta upodobitev Atuma«. Ramzesa II. so nagovarjali: »Ti si živa podoba svojega očeta Atuma iz Heliopolisa na zemlji.«[68] Naslov »podoba« navadno nastopa skupaj z drugimi, verjetno starejšimi naslovi. Takó je na steli Amenofisa II. iz Amade zapisana ta vrsta naslovov: »... njegov ljubljeni telesni sin Reja, gospod tujih dežel, ... dobri bog, stvaritev Reja, gospodovalec, ki je prišel že močan iz [materinega] telesa; Horusova podoba na prestolu svojega očeta, velik v moči ...«[69] Podoben napis najdemo v templju Amenofisa III. Takó govori Amon-Re faraonu: »Moj sin, iz mojega telesa, moj ljubljeni, Neb-maat-Re, moja živa podoba, ki te je ustvarilo moje telo, ki te je Mut, gospodarica Išru v Tebah, gospa devetih lokov, meni rodila ...«[70]

Wildberger meni, da je beseda »sin« v tej zvezi le drug izraz za stvaritev in so tako tudi besede, ki pomenijo spočetje in rojstvo metaforična prilagoditev izrazu »sin«. Naslov »podoba« naj bi bil nov pojem, ga je vpeljala 18. dinastija za izražanje odnosa med faraonom in božanstvom.[71] Za nas je pomembno, da se tu govori v sobesedilu »podobe« tudi o stvarjenju. To bi bila vsaj rahla zveza s svetopisemskim poročilom o stvarjenju človeka, čeprav v navedenih egiptovskih besedilih ni ravno poročilo o stvarjenju. Če pa pregledamo, kako se stara zaveza izraža o kralju, nikjer ne najdemo besede »podoba« ali kaj podobnega, pač pa »sin« in »spočeti«.[72]

Poleg tega v egiptovskih faraonskih napisih kar mrgoli izrazov, ki so pomensko blizu glagolu rdh, ki je pomemben v Gen 1, 26.28 in se v slovenskem prevodu glasi »gospodovati« ali »podvreči si«. To bi moglo potrjevati prepričanje, da so ti svetopisemski izrazi vzeti iz izrazoslovja, ki so ga uporabljali za vladarje starega Bližnjega vzhoda. Na steli Amenofisa II. iz Memfisa beremo o kralju: »... dobri bog, Rejeva podobnost, Amonov sin na njegovem prestolu ... njegovo veličanstvo je pohodilo Naharin ... stopa po tujih deželah ...«[73] V podobnem sobesedilu dobimo poleg teh izrazov še besede, ki so vzporedne s kābôd in hādār iz Ps 8, 6 ter strah premaganih sovražnikov, kakršnega slika Sir 17, 4 takoj za tem, ko pove, da je Bog človeka naredil po svoji podobi: »Po-

[66] Glej H. Wildberger, n. d., 254; W. H. Schmidt, n. d., 140; J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton ³1969 (odslej ANET³), 426; R. H. Pfeiffer, n. d., 234.

[67] Prim. H. Wildberger, n. d., 484; W. H. Schmidt, n. d., 138.

[68] Te primere navajam po W. H. Schmidt, n. d., 138.

[69] Navajam po H. Wildberger, n. d., 485; prim. ANET³, 247, op. 54.

[70] ANET³, 376.

[71] Prim. H. Wildberger, n. d., 485 in 487.

[72] Npr. 2 Sam 7, 14; Ps 2, 7.

[73] ANET³, 245. Svetopisemski »rdh« ima prvotno pomen »stiskati«, »pritiskati«, hoditi po čem«, »pohoditi«. Prim. F. Zorel, Lexicon hebraicum, Roma 1965, 758.

ložil je v vsako živo bitje strah pred njim, da bi gospodoval zverem in pticam.« Takó govori Amon-Re v slavospevu ob zmagi Tutmozesa III.: »Storil sem, da so tvoji nasprotniki padli pod tvojimi sandalami ... Stopaš na vse tuje dežele ... da lahko položim strah pred tvojim veličastvom v vsa njihova srca ... Prišel sem, da storim, da poteptaš velikaše Djahija; razprostrl sem jih po tleh vseh njihovih dežel pod tvoje noge. Storim, da bodo videli tvoje veličanstvo, kot gospoda svetlobe, da boš svetil v njihove obraze kot moja podobnost.«[74]

Če je mogoče trditi, da se kraljevsko izrazoslovje vsaj v Egiptu povezuje tudi s pojmom stvarjenja, ostane težava v tem, da se naslov podobe daje le kraljem ali v nekaterih redkih primerih še duhovnikom in visokim državnim uradnikom zaradi njihove funkcije, ne pa ljudem kot takim. Zdi se, da tistih nekaj primerov, v katerih je zapisano, da so ljudje na splošno »božje podobe«, izvirajo iz popolnoma drugega izročila in ni mogoče govoriti o kaki »demokratizaciji« pojma.[75]

c) Zaključki in kritika »kraljevske« teorije

Treba je priznati, da so paralele zelo prepričljive. Moramo pa se vprašati, kakšno korist imamo od njih za razumevanje Gen 1, 26—27. Na kratko lahko rečemo:

1. Z izrazom »božja podoba« naj bi bila mišljena bolj človekova funkcija v svetu kot pa njegova zunanjost ali narava.

2. Človek kot božja podoba naj bi bil božji predstavnik. Kjer se pojavi človek, naj bi bil navzoč Bog sam. Človek naj bi bil živa Stvarnikova priča v svetu in naj bi izvrševal božjo oblast.

Ugovore proti tej teoriji moremo povzeti v štirih točkah:

1. To gledanje predpostavlja »beth essentiae«, mnogo bolj verjetno pa je, da gre v našem primeru za »beth normae« zaradi vzporednega predloga k^e in zaradi zamenljive rabe teh dveh predlogov v odlomkih v zvezi s »podobo« v P.[76]

2. Nobenega jasnega dokaza ni, da bi skoraj izključno kraljevski naslov kdaj postal veljaven za navadne ljudi, ki pa so gotovo vključeni v Gen 1, 26—27 in Ps 8.

3. Kraljevska ideologija starega Bližnjega vzhoda nima nobene zveze s pojmom stvarjenja. Ko se o faraonu govori, da je božja stvaritev, je izraz očividno mišljen metaforično, medtem ko gre v Gen 1 za dejansko stvarjenje človeka.

4. Pojem človeka kot bitja, v katerem se Bog sam ponavzočuje, se zdi nezdružljiv s teologijo P, po kateri se lahko Jahvejevo veličastvo pokaže le v templju.[77]

Vemo, da je bil Izrael zelo izpostavljen tujim vplivom. Zato nikakor ni čudno, da se kraljevska ideologija sosednjih narodov pozna tudi v svetem pis-

---

[74] ANET³, 374; prim. Ps 110, 1.

[75] Prim. H. Wildberger, n. d., 490.

[76] Prim. J. M. Miller, n. d., 296; T. N. D. Mettinger, Abbild oder Urbild? »Imago Dei« in traditionsgeschichtlicher Sicht, v: ZAW 86 (1974) 417.

[77] Prim. C. Westermann, Genesis I (Genesis 1—11), Neukirchen-Vluyn 1966, 211 sl.

mu. Toda pojem iz izročila se je nujno neprestano spreminjal,[78] zato ne smemo tega, kar vemo o kraljevskih naslovih v Mezopotamiji in Egiptu kar prenesti v razlago o bogopodobnosti v svetem pismu. Pojem predstavnika božanstva je pač skladen z egiptovskimi predstavami o kraljevi vlogi, težko pa si je misliti, pred kom bi navaden človek predstavljal božjo oblast.[79]

č) »Teologija podobe« in odnosi med bogovi in kraljem

Zdi se mi, da Wildberger vidi bolje kot Schmidt, da za razumevanje našega svetopisemskega odlomka ni pomembna samo kraljeva funkcija, ki jo ima do drugih ljudi, temveč tudi kraljev odnos do božanstva.[80] »Teologija podobe« sama zase v Egiptu meri na intimen odnos med subjektom in njegovo podobo. Verjeli so, da v kipu, ki predstavlja božanstvo, prebiva moč tega božanstva in takó bog sam deluje po tej podobi.[81] Wildberger misli, da potemtakem napisi o zmagoslavnih kraljih končno poveličujejo bogove in ne toliko zemeljske vladarje. To spominja na Ps 8, kjer psalmist slavi Jahveja, ki je v svoji nezaslišani dobroti človeka ovenčal s slavo in častjo. Isto bi lahko rekli za Gen 1, 26, čeprav v tem primeru ne gre za izrecno češčenje Boga.[82] Takó naj bi egiptovska »teologija podobe« vsebovala prvino intimne osebne povezanosti med kraljem-podobo in božanstvom. Nekaj podobnega trdi Loretz za mezopotamski salmu. Kralj-podoba je »pod posebnim varstvom« božanstva »in tesno povezan z njim«.[83] V Egiptu se naslov »podoba« pojavlja skupaj z izrazom »sin«.[84] S tem povezani izrazi, ki pomenijo spočetje in rojstvo, kažejo na to, da je po egiptovskem mišljenju podlaga vladarjeve veljave intimna osebna povezava med vladarjem in božanstvom. Svetopisemski pisatelj ni uporabil besede »sin« v poročilu o stvarjenju, ker bi pomenila preveliko nevarnost, da bi jo razumeli v fizičnem smislu, kar pa se odločno bije z izraelsko teologijo.[85] Takó bi mogli izrazi »podoba« in »sličnost« v Gen 1, 26 in »božja podoba« v naslednji vrstici meriti prav na vidik medsebojne povezanosti, a dovolj previdno, da ne bi moglo priti do razumevanja v smislu politeističnih mitov o stvarjenju.

IV. MITI O STVARJENJU IN ČLOVEKOVO SORODSTVO Z BOGOM

Pomemben ugovor pri kraljevski ideologiji starega Bližnjega vzhoda je, da omenjanje božje podobe nima nobene prave zveze s stvarjenjem, medtem ko

---

[78] Glej H. Wildberger, n. d., 494; prim. E. Otto, Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Aegypten, v: Probleme biblischer Theologie (FS G. Von Rad), München 1971, 347.

[79] Prim. C. Westermann, n. d., 211; isti, Schöpfung, Stuttgart 1971, 86.

[80] Tako Schmidt kot Wildberger pravita, da človekovo gospostvo ni isto kot božja podoba, temveč da je bolj posledica ali izraz »podobe«. Prim. W. H. Schmidt, n. d., 142; H. Wildberger, n. d., 248.

[81] Glej H. Wildberger, n. d., 495; prim. E. Hornung, Der Mensch als »Bild Gottes« in Aegypten, v: O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, München 1967, 155.

[82] Glej H. Wildberger, n. d., 496.

[83] O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 111.

[84] Beseda, ki pomeni sina, tudi v klinopisnih mezopotamskih dokumentih rabi za označevanje tesnega razmerja kralja z božanstvom, a se nikoli ne pojavlja vzporedno z izrazom salmu ali s kakim drugim samostalnikom sorodnega pomena. Prim. O. Loretz, n. d., 11 sl.; W. H. Schmidt, Alttestamentliche Glaube und seine Umwelt, Neukirchen-Vluyn 1968, 190 sl.

[85] Prim. H. Wildberger, n. d., 493.

pa je naš svetopisemski odlomek ravno v poročilu o stvarjenju. Zato je zelo važno, da poiščemo morebitna vzporedna mesta v starih vzhodnih zgodbah o nastanku sveta in človeka. Prvo opozorilo, da je mogoče v babilonskih in egiptovskih mitih najti prava vzporedna besedila, je dejstvo, da nastopi z Gen 1, 26 v P pripovedi o stvarjenju nenadna sprememba sloga. To je mogoče razložiti s slovesnostjo trenutka, ko se Stvarnik odloči, da bo naredil svoje najpomembnejše delo. To je seveda čisto sprejemljiva razlaga, kolikor gre za sedanje sobesedilo. Treba pa je vedeti, da so bila pri starih vzhodnih ljudstvih poročila o stvarjenju človeka ločene zgodbe, ne pa del kozmoloških mitov. Šele v poznejši fazi sta se obe poročili združili v eno celoto.[86] Kljub velikim razlikam in temeljnim razhajanjem v verovanju moremo govoriti o vzporednih prvinah v P pripovedi o stvarjenju in v orientalskih politeističnih mitih. Vzporednost najdemo takó v izrazih kot tudi v motivih. Te vzporedne prvine nam lahko pomagajo tudi pri iskanju teološkega pomena svetopisemske »božje podobe«. Verjetno drži, kar pravi W. G. Lambert: »Avtorji starodavnih kozmologij so bili v glavnem kompilatorji. Njihova izvirnost se je izražala s povezovanjem starih tem in z novimi premiki v starih idejah.«[87]

1. Mezopotamske paralele

Prva stvar, ki pritegne našo pozornost, je oblika premišljevanja ali odločanja božanstva pred stvarjenjem človeka. Tudi večje število bogov se posvetuje o tem dejanju, kar močno spominja na množinske oblike v Gen 1, 26a.[88] V **Enuma eliš** bog Marduk govori bogu Ea:

»Mesil bom kri in naredil, da bodo kosti.
Postavil bom divjaka, ‚človek' bo njegovo ime.
Resnično, divjega človeka bom ustvaril.«[89]

Ta primer ima že obliko premišljevanja ali načrtovanja prihodnjega dejanja. Na eni od asirskih ploščic pa najdemo tudi množinsko obliko:

»Kaj naj bi (še) storili?
Kaj naj (še) ustvarimo?«

In odgovor na to vprašanje se glasi:

»Zakoljimo (dva) Lamga bogova.
Z njuno krvjo ustvarimo človeštvo.«[90]

Vendar pa ni takó lahko najti v sobesedilu stvarjenja tudi pojem podobe. Akadska beseda salmu, ki je sorodna hebrejski selem, se v besedilih o nastanku človeka ne pojavlja.[91] Najdemo pa izraze, ki se pomensko bolj ali manj ujemajo s svetopisemskima selem in demût. V epu o **Gilgamešu** beremo:

»Ti, Aruru, si res ustvarila [človeka];
sedaj ustvari njegovega dvojnika; ...

---

[86] Glej C. Westermann, Genesis I, 33 sl. in 198.
[87] W. G. Lambert, A New Look at the Babylonian Background of Genesis, v: JTS 16 (1965) 297.
[88] Prim. W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, 127.
[89] Enuma eliš, ploščica VI; ANET³, 68.
[90] Po A. Heidel, The Babylonian Genesis, Chicago ²1969, 69.
[91] Prim. J. M. Miller, n. d., 294.

Ko je Aruru to slišala,
je v sebi spočela dvojnika Anuju.«[92]

V vrsticah, ki sledijo, beremo poročilo o tem, kako je bil po tem »dvojniku« iz ilovice narejen Enkidu. Kar je tu povedano z izrazom »dvojnik«, je v akadščini beseda zikru, ki sicer pomeni »posnetek« ali »podoba«.[93] Podoben stavek z istim izrazom je v »Potovanju Ištar v spodnji svet«:

»Ea je v svojem modrem srcu spočel podobo
in ustvaril Asušunamirja, evnuha.«[94]

V Enuma eliš je »Anu spočel v svoji podobi Nudimud«.[95] Težava je v tem, da so ti izrazi vzeti iz sveta bogov in polbogov ali herojev in ne iz kakega poročila o stvarjenju človeka na splošno.[96] To pa seveda ne pomeni nujno, da se to izročilo ne bi moglo ujemati s pojmovanjem o nastanku človeka na splošno. Orientalist V. **Maag** po natančnih raziskavah mezopotamskih besedil trdi, da se v teh zgodbah o stvarjenju prenese božji izvirnik v stvarstvo prav z oblikovanjem človeka po božji podobi.[97]

Še ena prvina v mezopotamskih besedilih o stvarjenju se značilno ujema s poročilom P v Gen 1, 1—2, 4a. To je motiv počivanja bogov. V teh mitih bogovi ustvarijo ljudi, da bi bili sužnji bogov, da bi delali namesto bogov in bi ti mogli počivati. V Gen 2, 2—3 ni sledu o takem pojmovanju, vendar pa je vzporednost v tem, da Bog počiva neposredno po stvarjenju človeka, kakor tudi babilonski bogovi.[98]

Vprašanje je tudi, če ni ostala v P poročilu o stvarjenju človeka tudi kakšna sled izročila, po katerem je človek narejen iz krvi upornih bogov in iz ilovice.[99] Zdi se, da se je v Gen 1 ohranila misel na nekakšno sorodstvo med božanstvom in človekom. Že omenjeni učenjak Maag pravi, da so bogovi ustvarili bitje, ki je imelo nekaj skupnega z njimi: »...božanstvo si je moralo ustvariti nekakšnega sebi podobnega sogovornika [Gegenüber].«[100] In še druga ugotovitev istega strokovnjaka: »Misel, da je bil človek ustvarjen podoben Bogu, v vsakem primeru pomeni, da more biti povezan s svojim Stvarnikom.«[101] V akadski predstavi nastanka človeka se odkriva predvsem tragična prvina. Človek je bitje, ki je nastalo iz krvi krivega in usmrčenega božanstva, zato mora kot suženj služiti bogovom. Toda to božansko poreklo bi moglo

---

[92] Po ANET³, 74. V slovenskem prevodu Ep o Gilgamešu, prevedel Mirko Avsenak, Ljubljana 1963, 7 sl., imamo iste vrstice nekoliko drugače: »Aruru, ustvarila si bila svojčas, kar ti je ukazal Anu! Ustvari še zdaj, kar ti veleva! . . . Brž ko je Aruru to slišala, si je v srcu zamislila podobo tistega, kar je želel Anu; . . .«

[93] Glej E. A. Speiser, Akkadian Myths and Epics, v: ANET³, 74, op. 11.

[94] Po ANET³, 108.

[95] Po ANET³, 61.

[96] Prim. H. Wildberger, n. d., 255.

[97] V. Maag, Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung der Menschen, v: AS 8 (1954) 96, nav. C. Westermann, Genesis I, 212.

[98] Prim. W. G. Lambert, n. d., 297 ss.

[99] Prim. Enuma eliš, ploščica VI; ANET³, 68. To pa je le eno od mezopotamskih izročil, specifično akadsko. Glej G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971, 41.

[100] V. Maag, n. d., 97, nav. C. Westermann, Genesis I, 212.

[101] V. Maag. Alttestamentliche Anthropologie in ihrem Verhältnis zur orientalischen Mythologie, v: AS 9 (1955) 34, nav. C. Westermann, Genesis I, 209.

opozarjati tudi na človekovo dostojanstvo, ki mu ni primere v vsem stvarstvu.[102] J. M. **Miller** odkriva to misel v Gen 9, 6, kjer se zdi, da ima izraz »podoba« zvezo s krvjo. Ker je stavek »... po božji podobi [selem] je Bog naredil človeka«, očitno vzporeden Gen 1, 26—27, bi mogli videti tu namig na nekakšno »krvno sorodstvo« med človekom in božanstvom.[103]

2. Egiptovske paralele

V slovstvu starega Egipta skoraj ni najti kakega posebnega poročila o stvarjenju človeka.[104] Človekov izvor se omenja le v povedkih o nekaterih bogovih in v modrostnem učenju o človeku. Človekov nastanek stari Egipčani najpogosteje izražajo z glagoli, ki pomenijo naravno rojstvo. Zdi pa se, da vsaj v času, ko so bila nam znana besedila sestavljena, nihče ni več temu pripisoval dobesednega smisla.[105] Poleg kraljevskih naslovov in povedkov, v katerih se o faraonu govori kot o »stvaritvi«, »sinu« ali »podobi«, najdemo tudi nekaj redkih primerov, v katerih so ljudje kot taki predstavljeni kot »podobe« in »otroci« bogov. Najznamenitejši od teh je odlomek iz »Pouka za Meri-kareja«: »[Bog] dobro vodi ljudi, božjo živino. On je naredil nebo in zemljo po svoji želji in pregnal je vodno pošast. Dal jim je dih življenja v nosnice. Tisti, ki so izšli iz njegovega telesa, so njegove podobe. Vstaja v nebesih po njihovi želji. Zanje je naredil rastline, živali, perutnine in ribe, da jih hrani.«[106] Ta odlomek iz časa zgodnjega Srednjega kraljestva je res izjemen po svojem antropocentričnem gledanju. Rečeno je namreč, da je bilo vesolje ustvarjeno zaradi ljudi in zanje. Najvažnejši za raziskavo pa je stavek: »Tisti, ki so izšli iz njegovega telesa, so njegove podobe.« Potemtakem bi pomenilo biti božja podoba isto kot biti rojen iz božanstva. Čeprav je ta stavek edinstven v egiptovskem slovstvu, pa je v starem Egiptu pojmovanje, da je otrok podoba svojega očeta, splošno znano.[107]

Ti stari orientalski miti in pojmovanja bi mogli osvetliti smisel vrstice Gen 5, 3 in obenem odlomek Gen 1, 26—27. Tu bi lahko šlo za pojem nekakšnih sorodstvenih odnosov med Bogom in človekom, ki bi logično vsebovali tudi misel o dialogalnem ali partnerskem odnosu. Mogoče se je P namerno izognil vsakemu izrazu, ki bi neposredno označeval sorodstvo, da bi tako preprečil, da ne bi stavek izzvenel v poganskem smislu, kar bi pomenilo sprejemanje za izraelsko verovanje nesprejemljivih posledic. Glede na egiptovska in babilonska vzporedna besedila pravi znani francoski biblicist H. **Cazelles**: »...,biti podoben' pomeni biti sin, podoben svojemu očetu, imeti delež pri njegovi dejavnosti in moči. Pomembno je, da z vso resnostjo ugotovimo vrednost besedišča in uporabljenih izrazov v zvezi z vrednostjo družbene komunikacije, ki

---

[102] To optimistično gledanje dejansko zasledimo v grški varianti epa Enuma eliš, ki jo je oblikoval Berossos. Prim. A. Heidel, n. d., 78. G. Pettinato, n. d., 44 ss, misli, da je Berossos pisal že pod vplivom grške filozofije. Pettinato ugotavlja, da je akadsko izročilo glede človekovega izvora popolnoma pesimistično, medtem ko (starejše) sumersko razodeva pozitiven pogled na človeško bivanje.

[103] Glej J. M. Miller, n. d., 291—304.

[104] Glej C. Westermann, Genesis I, 34.

[105] Prim. E. Otto, n. d., 338.

[106] Po ANET³, 417.

[107] Glej E. Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 128; prim. V. Notter, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen, Stuttgart 1974, 123.

so jo imeli tedaj, ko so ljudje te izraze uporabljali. Svetopisemska govorica je skrivnostna samo za nas. Miti, ki so nastali pred svetim pismom, so z lahkoto dopuščali, da so bogovi stvarniki podobno kot roditelji. Sveto pismo natančneje izraža, kako more biti človek božji sin.«[108]

V. BOŽJA PODOBA V SOBESEDILU »DUHOVNIŠKEGA VIRA«

Vzporednice v slovstvih starega Bližnjega vzhoda so lahko zelo poučne in mnogo prispevajo tudi k razumevanju Gen 1, 26—27. Toda svetopisemskih besedil ne moremo preprosto razlagati s tem, kar določeni izrazi in obrazci pomenijo v Babilonu in v Egiptu. Nemogoče je natančno zasledovati, koliko je ta ali ona ideologija vplivala na mišljenje Izraelcev in njihovih piscev. Če pa je Izrael kdaj sprejel posamezna izročila sosednjih ljudstev, je gotovo, da niso nikoli ostala nerabni ostanki preteklosti, ampak so jih vdelali v širši kontekst hebrejskega verovanja in s tem naredili za del svetopisemskega sporočila.[109] Dejstvo, da vsi trije primeri z »božjo podobo« v hebrejskem besedilu stare zaveze spadajo v P, kaže, da je P osnovno sobesedilo za iskanje smisla tega izraza. Pri tem seveda ne smemo popolnoma izključiti drugih namigov v svetem pismu stare zaveze, ker vemo, da je P po nastanku najmlajša plast Mojzesovega peteroknjižja in je tudi glede na druge dele stare zaveze precej pozno oblikovan.[110]

Pri pregledovanju slovstva o našem vprašanju sem naletel na tri različne vidike teološkega pomena odlomka Gen 1, 26—27, ki so se izoblikovali prav z iskanjem v sobesedilu P. Pri tem pa so avtorji razprav skušali upoštevati takó dognanja filologije kot zgodovine verstev starega Bližnjega vzhoda. Ti trije vidiki so človekovo sorodstveno razmerje z Bogom, njegova sposobnost za zavezne odnose z Bogom in njegova usmerjenost v bogočastje.

1. Človekovo sorodstvo z Bogom

V Gen 5, 3 je zapisano, da je Adam »dobil sina po svoji sličnosti in podobi«. Za Gunkela[111] in za mnoge za njim pomenijo te besede potrditev mnenja, da »božja podoba« označuje človekovo telesno podobnost Bogu, kajti, tako pravijo zagovorniki tega mnenja, samó na táko podobnost med očetom in sinom morejo meriti te besede. Toda mogoče je iti tudi prek razpravljanja o telesni ali duhovni podobnosti. V luči Gen 5, 3, ki je po obliki gotovo v tesni zvezi z Gen 1, 26—27 in še posebej povezana po Gen 5, 1, J. F. **Konrad** meni, da sme trditi: ‚Podobo' je treba razlagati s podobnostjo, podobnost pa priča za medsebojno pripadnost.«[112] Treba je povedati, da Konrad dosledno piše, da ta podobnost še ne pomeni odnosa, temveč da le kaže nanj.[113] Malo drugače izraža

[108] H. Cazelles pri »okrogli mizi« v: R. Barthes, P. Beauchamp in drugi, Exégèse et herméneutique, Paris 1971, 91.

[109] Prim. T. N. D. Mettinger, n. d., 423 sl.

[110] Prim. O. Eissfeldt, The Old Testament. An Introduction, Oxford 1966, 208.

[111] Glej H. Gunkel, n. d., 112.

[112] J. F. Konrad, n. d., 185.

[113] Glej J. F. Konrad, n. d., 194 sl.

isto misel O. **Loretz**, ko pravi v zvezi z Gen 5, 3: »Med očetom in sinom obstoječe sorodstveno razmerje, odnos ustrezanja, podobnosti in bližine, se tu izrazi s pomočjo besed selem in demût.«[114] Po njegovem mnenju odlomek Gen 1, 26—27 ne predstavlja kake definicije človeka, ampak označuje človekov položaj v stvarstvu. Človek je edino živo bitje v ustvarjenem svetu, ki je v tako tesnem razmerju z Bogom, da bi to mogli imenovati tudi sorodstvo.[115] Th. C. **Vriezen** piše v svoji razpravi iz leta 1943: »Človek je v primerjavi z drugimi živimi bitji na zemlji v posebnem odnosu do Boga... kakor sin do očeta. . .«[116] V svojem orisu starozavezne teologije Vriezen poudarja, da stara zaveza človeka niti ne imenuje »sin« ali »otrok« božji, toda v zvezi z Gen 5, 3 ugotavlja, da selem in demût označujeta obenem absolutno različnost med Bogom in človekom in njuno tesno razmerje. »Obrazcu, da je človek božji sin ali otrok, se izogne, a misli prav na to intimno razmerje.«[117]

Namig v Gen 5, 3 gotovo ni dovolj, da bi mogli zaključiti, da je hotel svetopisemski pisatelj izraziti prav to vrsto odnosa v Gen 1, 26—27. K temu sklepanju mnogo prispevajo vzporedne misli in obrazci v sodobnih sosednjih kulturah. Toda tudi v Mezopotamiji in Egiptu naslova »sin« in z njim povezanih izrazov o spočetju in rojstvu niso vedno, če sploh kdaj, razumeli dobesedno. »Božji sin« ali »sin bogov« je bil častni kraljevski naslov, kakor je to bila tudi »božja podoba«. Če teolog ugotovi, da se v izrazih »podoba« in »sličnost« skriva misel o človekovem sorodstvu z Bogom, je še vedno dolžan naprej iskati teološko vsebino tega spoznanja. Takó je mogoče v Gen 1, 26—27 videti očetovsko naklonjenost do otrok, otroško odvisnost ljudi, njihovo »odgovarjanje« in odgovornost, itd. Do teh misli pa moremo priti seveda le s pomočjo širšega sobesedila razodetja.

2. Božja podoba in zaveza

»Pravilno razumevanje nauka o stvarjenju, nauka, ki se posebno jasno kaže v duhovniškem kodeksu, moremo doseči le na temelju starozavezne vere v Jahveja, Boga-Rešitelja, ki je v zaveznem razmerju s svojim ljudstvom.«[118] Na podlagi tega osnovnega uvida poskuša Vriezen razložiti odlomek Gen 1, 26—27. Čeprav poročilo o stvarjenju človeka v Gen 1 govori o človeku na splošno, je vendar Bog, ki ustvarja, Jahve, Izraelov Bog. Zato je treba na poročilo gledati v luči izraelske odrešenjske zgodovine. Izraelov Bog je stvarnik vsega človeštva. Temelj za življenjsko zvezo izvoljenega ljudstva z Jahvejem je moral biti položen že v trenutku, ko je ustvaril človeka. Tudi tu se razodeva univerzalistični pogled na svet kljub močni zavesti Izraelcev o njihovem izjemnem položaju pred Bogom.[119] Po Loretzu meri nekako anahronistično omenjeni božji počitek (hebr. šabat) sedmi dan v Gen 2, 2—3 ravno na tesno povezanost med Jahvejem in njegovim ljudstvom v zgodovini, ki se s stvarjenjem začenja.

---

[114] O. Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 ff.), v: Der Mensch als Bild Gottes (izd. Leo Scheffczyk), Darmstadt 1969, 124.

[115] Glej O. Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 ff.), 126; prim. isti, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 63.

[116] Th. C. Vriezen, La création de l'homme d'après l'image de Dieu, v: OTS 2 (1943) 104, nav. C. Westermann, Genesis I, 208.

[117] Th. C. Vriezen, An Outline of Old Testament Theology, 174; prim. Dt 32, 6.

[118] Th. C. Vriezen, An Outline of Old Testament Theology, 170.

[119] Prim. Th. C. Vriezen. An Outline of Old Testament Theology, 171.

»Kar se dogaja v svetu, je že od vsega začetka usmerjeno na Izrael.«[120] To povezavo med božjim počitkom sedmi dan stvarjenja in med zavezo Boga z »Izraelovimi sinovi« P zelo jasno izraža v Ex 31, 16—17, kjer imenuje soboto (šabat) »večno zavezo«.

Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, nikakor ne stoji na isti ravni s svojim Stvarnikom. Izraz ima namen poudariti bistveno različnost med obema in s tem polemizira z mitologijami, pri katerih je kozmogonija na isti ravni s teogonijo. Po drugi strani pa obrazec »po božji podobi in sličnosti« skriva v sebi misel o neizrekljivi milosti, ki jo je Stvarnik podelil človeku, da more živeti v tesnem osebnem razmerju z Bogom. Drugače kot poganski nazori, po katerih je človek po eni plati v fizičnem sorodstvu z bogovi, po drugi pa tragična postava sužnja bogov, »temelji starozavezna religija na gotovosti o razmerju med svetim Bogom in človekom. Predstavljanje človeka kot ‚božje podobe' je simbol te gotovosti . . .«[121]

Zdi se, da H. H. **Rowley** razume naš odlomek podobno kot Vriezen, saj pravi, da »človekovo resnično dostojanstvo obstoji v možnosti odnosa z Bogom . . . Prav to duhovno sorodstvo z Bogom, ki omogoča pravo tovarištvo s tistim, ki ga je naredil, se skriva za mislijo, da je človek ustvarjen po božji podobi.«[122] Vendar se zdi, da Rowley obravnava to vprašanje bolj s splošno teološkega stališča kot pa samo iz sobesedila P. Praktično oba, Vriezen in Rowley, soglašata z Barthom, ki pravi, da ima človekova ustvarjenost po božji podobi zvezo z njegovo sposobnostjo za zavezno razmerje (Bündnisfähigkeit) s Stvarnikom.[123]

3. Božja podoba in bogoslužje

T. N. D. **Mettinger** je preučeval odlomek Gen 1, 26—27 z bolj specifičnega stališča. Njegova temeljna ugotovitev je, da P posveča glavno skrb bogoslužju.[124] Sicer upošteva tudi druga dognanja, posebej s področja kraljevske ideologije starega Bližnjega vzhoda, a meni, da je ta ideja pod vplivom teološke usmerjenosti P v bogoslužje doživela pomembne spremembe. Mettinger pokaže, kako Ex 25, 40, ki pripada P, lahko osvetli vsebino Gen 1, 26—27. Bog daje Mojzesu na Sinajski gori natančna navodila o napravah za opremo svetega šotora. Na koncu pravi: »Glej, da jih narediš po njihovem vzorcu (hebr. betabnîtām), ki se ti je pokazal na gori. »Uporaba predloga be je tu enaka kot v Gen 1, 26a. Pomeni »po« ali »v skladu z«, kar označujejo slovničarji z »beth normae«. Beseda tabnît pripada istemu semantičnemu polju kot selem in demût. Verjetnost povezave z odlomkom o stvarjenju človeka je še toliko večja, če upoštevamo, kako P rad navaja važnejše dogodke v obliki vrstnega zaporedja, kot npr. zaveze, ki jih Bog sklene z Noetom, z Abrahamom in z Mojzesom.[125] Motiv božjega počitka sledi neposredno poročilu o

---

[120] O. Loretz, Schöpfung und Mythos, Stuttgart 1968, 77; prim. isti, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 92 ss.

[121] Th. C. Vriezen, An Outline of Old Testament Theology, 172.

[122] H. H. Rowley, The Faith of Israel, London 1956, 83; prim. isti, The Unity of the Bible, London 1953, 76.

[123] Glej K. Barth, n. d., 207.

[124] Glej T. N. D. Mettinger, n. d., 404 sl.; prim. J. G. Vink, The Date and Origin of the Priestley Code in the Old Testament, v: OTS 15 (1969) 142.

[125] Prim. J. Barr, The Image of God in the Book of Genesis — A Story of Terminology, v: BJRL 51 (1968/69) 16; T. N. D. Mettinger, n. d., 408.

stvarjenju človeka in tudi neposredno božjim navodilom Mojzesu o ureditvi svetega šotora in bogoslužja v odlomku Ex 31, 12—17.

Toda sveti šotor naj bi bil narejen po nebeškem vzorcu. Po tem, kako Mettinger razume P, naj bi bil človek analogno narejen po nekakšnem nebeškem modelu. Ta model naj bi bil šele »božja podoba«. Mettinger namreč misli, da besede o nebeškem vzorcu za sveti šotor[126] označujejo pravo svetišče v nebesih, kateremu naj ustreza zemeljsko svetišče. Po logični miselni zvezi naj bi bivalo tudi dejansko nebeško bitje, katerega posnetek je človek. In kakor je naloga ljudi, da častijo Jahveja v zemeljskem svetišču, takó kakšna nebeška bitja opravljajo bogoslužje v nebeškem svetišču. O obstoju kakih podrejenih nebeških bitij sicer v P ni sledu, toda razen v psalmih se zelo razločno pokažejo v Ezekielovi knjigi. Ta prerok pa je bil sam duhovnik in je prerokoval bolj ali manj v istem času, ko je nastajal tudi P. Takó bi bila ta misel v skladu z značilnim prizadevanjem P, da naglaša razdaljo med svetim Bogom in človekom.[127] Po Mettingerjevem mnenju se v P poročilu o stvarjenju človeka pokaže sprememba motiva. Medtem ko božanstvo po prejšnjem izročilu človeka naredi, **da bi bil** božja podoba, kar vključuje kraljevske poteze, ga P naredi **po** svoji podobi in sličnosti. »Človek je ustvarjen, da bi se v bogoslužju še posebej obračal k Bogu. Že pri stvarjenju je določen, da živi v bogoslužni povezanosti z Bogom.«[128]

Mettingerjevo izhodišče, da preveri odlomek o božji podobi s pomočjo misli, ki je res specifična značilnost P, je gotovo pravilno. Ugovori pa se pojavijo ob njegovem sklepanju:

1. Sintaktična enota betabnît v Ex 25, 40 nastopi, ko sobesedilo govori o svečniku in svetilkah na njem in ne o svetišču kot celoti. Ustrezna enota v Gen 1, 26 pa se pojavi na neprimerno pomembnejšem mestu — ob začetku poročila o stvarjenju človeka. To dejstvo že oslabi vzporedni značaj obeh vrstic.

2. Za domnevo, da bi P imel predstavo o nebeškem svetišču in o nebeških bogoslužnih služabnikih, preprosto ni prave opore v svetopisemskih besedilih.

3. Če sprejmemo misel, da bogopodobnost meri na nekakšen poseben odnos človeka z Bogom, ne moremo izključiti bogoslužnega odnosa s človekove strani. Vprašanje pa je, če misel na bogoslužje res igra takó pomembno vlogo v poročilu o stvarjenju, kot to ugotavlja Mettinger.

VI. WESTERMANNOVA TEORIJA

Claus **Westermann**[129] se je lotil našega vprašanja na čisto poseben način. Meni, da je odkril najpreprostejšo in edino pravilno rešitev. Zanj je glavna napaka v dosedanjem razpravljanju ta, da so razlagalci in teologi hoteli v Gen 1, 26—27 videti trditev o človeku, o človekovem bivanju. On pa je prepričan, da je treba zastaviti vprašanje o naravi božjega dejanja, s katerim je ustvaril

[126] Prim. tudi Ex 25, 8 in 26, 30.
[127] Glej T. N. D. Mettinger, n. d., 411.
[128] T. N. D. Mettinger, n. d., 408.
[129] C. Westermann, Genesis I, 197—222; isti, Schöpfung, 80—88.

človeka.[130] Znamenita množinska oblika »naredimo« je po Westermannovem mnenju kot označitev premišljevanja ali odločanja zelo pomenljiva. Izraza »podoba« in »sličnost« predstavljata neke vrste razlago božje odločitve, da naredi človeka. Oba dela božjega govora v Gen 1, 26a: »Naredimo človeka« in »po svoji podobi in sličnosti« označujeta božjo odločitev, da ustvari nekaj, kar bo imelo opraviti z njim. Razlog za to domnevo je po Westermannu v tem, da je bilo poročilo o stvarjenju človeka prvotno samostojno besedilo, ne pa del zgodbe o stvarjenju sveta. V sobesedilu sedanje pripovedi P o stvarjenju se zdi, da je namen ustvariti človeka, da bo gospodoval nad preostalim stvarstvom. V mezopotamskih zgodbah o stvarjenju pa so bogovi naredili človeka, da bi delal zanje in namesto njih. Ta namen je izviral iz odločitve bogov. Podobno je treba v poročilu P iskati smisel stvarjenja človeka v Gen 1, 26a tako, da odmislimo stvarjenje sveta.[131] To nam omogoči, da poročilo o stvarjenju človeka v Gen 1 lahko primerjamo z drugim takim poročilom v Gen 2. V obeh poročilih je človek ustvarjen, da bi bil božji »vis-à-vis« (Gegenüber); v Gen 1 je ta misel izražena abstraktno in v Gen 2 pripovedno. V skladu s teologijo P je bil človek ustvarjen po božji podobi kot človeštvo in ne kot posameznik. »Človeštvo kot celota je bilo ustvarjeno, da bi bilo božji vis-à-vis [Gegenüber]. To pa je mišljeno kot omogočanje, da se nekaj dogodi med Stvarnikom in stvarjo.«[132] Tako popolnoma odpade vprašanje, če gre za telesno ali za duhovno podobnost. Ustvarjenost po božji podobi daje človeku njegovo človeško dostojanstvo. Biti ustvarjen po božji podobi pomeni biti človek.[133] »Človek, vsak človek, je ustvarjen k temu, da se med Bogom in njim nekaj zgodi in v tem njegovo življenje dobi neki smisel.«[134]

Westermann ima prav, ko poudarja, da je treba na »bogopodobnost« vedno gledati v kontekstu stvarjenja. Prav takó je utemeljena trditev, da je s »podobo in sličnostjo« mišljen ves človek in ne samo kak njegov del ali lastnost. Ni pa mogoče sprejeti načela, naj pri iskanju smisla Gen 1, 26—27 ne upoštevamo neposrednega sobesedila poročila o stvarjenju sveta.

Drugi ugovor se ukvarja z Westermannovim razlikovanjem med »biti božja podoba« in »biti ustvarjen kot božja podoba«, med statičnim in dinamičnim vidikom svetopisemskega odlomka.[135] Trdi, da nam »podoba in sličnost« nekaj povesta o božjem dejanju stvarjenja, ničesar pa ne o naravi človekovega bivanja. »Ni mogoče dvomiti o tem, da besedilo govori o dejanju [Akt] in ne o bivanju [Sein].«[136] Toda človek je prav tisto bitje, ki je bilo ustvarjeno po božji podobi. V Gen 9, 6 je človeško življenje zaščiteno, »kajti po božji podobi je Bog naredil človeka«. Mogoče pa Westermann meni prav to, da je človekova ustvarjenost po božji podobi nekaj, kar stalno določa človeka, ko pravi, da pradogajanje (Urgeschehen) ni začetek zgodovine, temveč ostane transcendentno sedanjemu dogajanju (Gegenwartsgeschehen).[137]

---

[130] Glej C. Westermann, Genesis I, 214.
[131] Glej C. Westermann, Genesis I, 217.
[132] C. Westermann, Genesis I, 217.
[133] Glej C. Westermann, Schöpfung, 87.
[134] C. Westermann, Schöpfung, 86.
[135] Prim. J. A. Soggin, »Ad immagine e somiglianza di Dio« (Gen. 1, 26—27), v: L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee, Brescia 1975, 76.
[136] C. Westermann, Genesis I, 214.
[137] Glej C. Westermann, Genesis I, 215.

Če je takó, tudi Westermann končno ne prinaša ničesar posebno novega v raziskavo o pomenu »podobe«. Njegovi zaključki so celo precej previdni, saj pravi, da izraz »podoba in sličnost« označuje usmerjenost božjega dejanja stvarjenja človeka v to, »da se nekaj [etwas] zgodi« med Stvarnikom in stvarjo. Ta »nekaj« je treba ali dalje razviti ali pomeni vsak možen odnos med Bogom in človekom. Tudi če velja to zadnje, Westermann ni prišel dlje od Bartha.

Sklepne misli

Iz tega kratkega pregleda ene same smeri v moderni razlagi, ene od mnogih, ki skušajo razložiti smisel bogopodobnosti v Gen 1, 26—27, moremo zaslutiti zapletenost vprašanja. Lahko dobimo vtis, da je to iskanje smisla brezplodno delo. J. Bar misli podobno, ko pravi: »Ni razloga, da bi morali verjeti, da je ta pisatelj imel v mislih kako določeno idejo o vsebini ali mestu božje podobe.«[138] Druga možnost je, da sprejmemo dobro utemeljene teološke misli o človekovem izjemnem položaju v stvarstvu, o človeku kot edinem bitju, ki je sprejemljivo za razodetje in stoji pred Bogom kot odgovorno za svoje ravnanje, o njegovi poklicanosti k intimnemu razmerju z Bogom, itd., ne da bi bili pri tem prepričani, da bi že starozavezni odlomki, ki govore o človekovi ustvarjenosti po božji podobi, vsebovali vse to miselno bogastvo.[139]

Še vedno pa se mi zdi, da vendarle smemo verjeti, da je pisec P poročila o stvarjenju imel v mislih določeno teološko pomembno zadevo, ko je zapisal o stvarjenju »po podobi in sličnosti«. Mogoče je moral biti previden, da ga tedaj ne bi kdo razumel napačno. Po dosedanjih raziskavah je že gotovo, da je P uporabljal starejša izročila, ki pa jim je dal novo vsebino predvsem takó, da jih je postavil v okvir novega sobesedila. Pri vsem upoštevanju strogega monoteizma P in njegovega ostrega čuta za božjo svetost in vzvišenost ni pravega razloga, da ne bi mogel sprejeti določenih vidikov iz antropologije sosednjih narodov skupaj z izrazoslovjem, če jih je mogel uskladiti z izraelskim verovanjem.[140] Zakaj svetopisemski pisatelj ob izrazu »božja podoba« ne bi mogel misliti na dostojanstvo orientalskih vladarjev, gospodov nad svojimi podložnik in obenem »sinov« bogov? Zakaj ne bi mogel misliti na nežno razmerje roditelja do otrok kot na podobo za odnos med Stvarnikom in človekom? Saj je bila ta misel na starem Bližnjem vzhodu zelo domača in je bila večkrat povezana tudi z izrazi, podobnimi svetopisemskima selem in dᵉmût.[141]

Celo zelo verjetno je, da je pisec za nas skrivnostnih vrstic Gen 1, 26—27 oblikoval te misli nadvse skrbno, da bi s pomočjo že danih izrazov in pojmov povedal nekaj o neizrekljivem človekovem dostojanstvu in njegovem privilegiranem osebnem odnosu z Bogom, pa vendar hkrati preprečil vsak vtis, da gre za kako enačenje človeka s svetim Bogom.

---

[138] J. Barr, n. d., 13.

[139] Prim. F. Maas, 'adam, v: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, Stuttgart 1973, stolpec 92.

[140] Seveda si P ne smemo predstavljati kot enega človeka in tudi ne vemo, kako dolgo se je določeno izročilo že ohranjalo in spreminjalo v Izraelu, preden ga je nekdo zapisal ter preden je dobilo današnjo obliko.

[141] Prim. V. Notter, n. d., 123.

Povzetek: MARIJAN PEKLAJ, USTVARJEN PO BOŽJI PODOBI (GEN 1, 26—27)

Odlomek o stvarjenju človeka po božji podobi v Gen 1, 26—27 je mogoče razumeti tudi kot sporočilo o možnosti osebnega odnosa med človekom in Stvarnikom. Pisec članka podaja pregled iskanja v to smer v zadnjih treh desetletjih. Še posebej se zadržuje pri argumentih iz kraljevske ideologije starega Bližnjega vzhoda in iz mitov o nastanku človeka, kolikor so povezani s pojmom »božje podobe«. Morda misli o človekovem partnerstvu z Bogom ne moremo z vso gotovostjo ugotoviti v tem osnovnem odlomku o človekovi bogopodobnosti, je pa v skladu s tem, kar zvemo iz celotnega razodetja.

Résumé: MARJAN PEKLAJ, »CRÉÉ À L'IMAGE DE DIEU« (GEN 1, 26—27)

Le passage relatif à la création de l'homme à l'image de Dieu (Gen 1, 26—27) peut être compris comme l'annonce d'une relation personnelle possible entre Dieu et l'homme. L'auteur passe en revue les recherches exegétiques sur ce point dans les trois dernières décades. Il s'arrête plus spécialement aux arguments provenant de l'idéologie royale de l'ancien Proche-Orient et des mythes sur la création de l'homme où parait l'idée de l'image de Dieu. S'il est difficile de prouver l'existence de l'idée de la relation interpersonnelle entre Dieu et l'homme à partir du passage en question, il est sûr, en tout cas, que l'idée est en accord avec le contenu de la révélation.

Zusammenfassung: MARIJAN PEKLAJ, ALS EBENBILD GOTTES GESCHAFFEN (GEN 1, 26—27)

Den Absatz von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes in Gen 1, 26—27 kann man auch als eine Mitteilung, dass persönliches Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Schöpfer möglich ist, verstehen.

Der Verfasser gibt eine Übersicht des Bemühens in den letzten 30 Jahren, in dieser Richtung zu besseren Erkenntnissen zu kommen. Ganz besonders behandelt er die Beweise aus der Königsideologie des alten Nahen Orients und aus den Mythen von der Erschaffung des Menschen, inwieviel sie mit dem Begriff »Ebenbild Gottes« verbunden sind. Vielleicht kann auf Grundlage dieses Absatzes über den Menschen als Ebenbild Gottes nicht mit Gewissheit die Idee der Partnerschaft des Menschen mit Gott festgestellt werden; wohl aber stimmt diese Idee mit allem, was uns aus der Offenbarung bekannt wird.

Jože Plevnik

POMEN VSTAJENJSKE SKRIVNOSTI V 1 KOR 15

Že bežen pregled 1 Kor 15 nas prepriča, da je Pavel celotno poglavje posvetil obrambi upanja prihodnjega vstajenja vernikov. Prostor, ki ga je določil temu problemu, sklicevanje na izročilo in evangelij (15, 1—3a.12) ter jedke opazke na račun nasprotnikov (15, 2b.12.33), pričajo, kako temeljno pomembno je za vero vstajenje od mrtvih. Apostol posveča izredno pozornost temu vprašanju že zaradi tega, ker je to neevangeljsko mnenje privrelo iz srede korintskih vernikov in ne iz ust zunanjih nasprotnikov.[1] V svoji osuplosti Pavel sprašuje: »Ako se... o Kristusu oznanja, da je vstal od mrtvih, kako govore nekateri med vami, da ni vstajenja od mrtvih?« (15, 12).

Najprej bomo obravnavali Pavlu nasprotno mnenje v Korintu, potem apostolovo sklicevanje na cerkveno in evangeljsko izročilo, zatem pa njegovo razlago vstajenjske skrivnosti.

1. Zmotno umevanje Kristusovega vstajenja

Kdo so bili tisti, ki so zanikali prihodnje vstajenje od mrtvih? Kako so umevali Kristusovo vstajenje? Kako so si razlagali zveličanje? Kakšno posmrtno življenje so si zamišljali in pričakovali? Taka in podobna vprašanja se vrivajo človeku pri branju tega poglavja. Seveda dokončnega in popolnoma zadovoljivega odgovora na vsa ta vprašanja ne smemo pričakovati, ker nimamo zunanjih zgodovinskih virov iz te dobe korintske cerkve. Naš poizkus odgovora sloni le na nezadostnih podatkih iz Pavlovega odgovora, iz katerih pa ne moremo popolnoma izločiti neke tendencioznosti ali celo nepravilnega umevanja stališča nasprotnikov. Z metodičnega vidika je še najbolj primerno, da se kar se le da, omejimo na podatke v 1 Kor 15, kajti je povsem možno, da drugod v tem pismu apostol urejuje popolnoma drugačne probleme korintske cerkve, ki nimajo nič skupnega s tem zmotnim mnenjem.

Prvo, o čemer si moramo biti na jasnem, je to, da Pavel ni imel težav s celotno korintsko skupino vernikov, ampak le s posamezniki med njimi, morda z neko kliko ali manjšo skupino. To je očitno iz apostolovih besed: »Kako govore nekateri med vami...« (v 12).

Nadalje je razvidno, da so bili pripadniki tega mnenja še vedno verni kristjani. Ko so Korinčani nekaj let poprej — ob Pavlovem prihodu v njihovo mesto — sprejeli vero, je bila po vsej verjetnosti med spreobrnjenci tudi ta skupina zmotnežev. Sprejeli so vero v enega Boga (glej 1 Kor 8, 6) in v Kristusa kot božjega Sina, ki je za nas umrl, ki je bil obujen od mrtvih in bo spet prišel na koncu sveta, da dokončno vpelje božje kraljestvo na svet.[2] Apostol jih spomni na to v vv 3b-5, kjer jim citira evangelij, ki ga je takrat oznanjal in katerega so tudi sprejeli. Iz apostolovih besed: »Vi ste ga tudi sprejeli in v njem vztrajate« (v 2) zveni zavest, da sedanja zmota še ni privedla do

[1] Ni razvidno, da so nosilci tega, vstajenju nasprotnega mnenja prišli od drugod v korintsko cerkev. Iz metodičnih vidikov moramo razlikovati med temi in pa med nasprotniki, katere Pavel omenja v 2 Kor.

[2] Pavel je pisal 1 Kor leta 54/55, v Korint je pa prišel prvikrat leta 51/52 po Kr.

ločitve od vere. Potemtakem ti Korinčani niso zanikali, da je Kristus resnično in telesno vstal od mrtvih. Toda iz Pavlove ponovne razlage evangeljske resnice je razvidno, da niso umevali Kristusovega vstajenja kot temelj, vzorec, napoved in začetek prihodnjega telesnega vstajenja od mrtvih. Po njihovem mnenju zanikanje prihodnjega vstajenja vernikov ni v nasprotstvu z vero v Kristusovo vstajenje. A Pavel kot Kristusov pooblaščenec in razlagalec vere vidi v tem mišljenju osnovno nasprotje z evangelijem. Vprašuje jih: »Ako se pa o Kristusu oznanja, da je vstal od mrtvih, kako govore nekateri ... da ni vstajenja od mrtvih?« (vv 12—13). Za Pavla vstajenje od mrtvih ni nobena obrobna zadeva ali neobvezna resnica. On vidi v ozadju zanikanja te prerokbe nepoznanje Boga in grešnost (glej v 34). Zato jih posvari: »Ne varajte se ... v redu se streznite in ne grešite; zakaj nekateri med vami ne poznajo Boga, v vašo sramoto to pravim« (vv 33—34).

Tretji podatek o nazoru teh Korinčanov lahko izluščimo iz Pavlovega odgovora: »Kako bodo sicer napravili oni, ki se dajejo krstiti za mrtve? Če mrtvi sploh ne vstajajo, kaj se dajo še krstiti za mrtve?« (v 29). Če je bil Pavel pravilno obveščen, da je prav ta skupina vernikov sprejemala krst v prid umrlim, potem z gotovostjo lahko sklepamo, da so pričakovali zveličavno življenje po smrti. Seveda pa po njihovem mnenju to zveličavno življenje nima nobene zveze s telesnim vstajenjem od mrtvih. Po vsej verjetnosti so posvečali izreden pomen krstu kot sredstvo in začetek zveličavnega življenja. Po njihovem mnenju naj bi bil človek pri krstu deležen duhovnega odrešenja, ki ga je Kristus za nas zaslužil na križu. Še več, krst naj bi bil vstop v dokončno in zveličavno popolnost. Iz tega sledi, da vstajenje od mrtvih zgubi svojo odrešenjsko važnost, kajti po tem gledanju človekov duh že pri krstu zaživi duhovno, dokončno in nesmrtno življenje v Bogu. Po svoji smrti vernik nadaljuje življenje s tem, da njegov že zveličani duh še naprej živi v Bogu. Po tem gledanju tudi prihodnji prihod Kristusa, njegova paruzija, ne bo prinesel ničesar bistveno novega. Verjetno so celo trdili, da Kristusove paruzije sploh ne bo, kajti proti temu Pavel polemično zatrjuje, da bo »tromba zares zapela« (v 52). Če smemo vsemu temu še previdno pridati Pavlove opomine v 1 Kor 4, 7—8: »Kdo te namreč odlikuje? Kaj imaš, česar bi ne bil prejel? Če si pa prejel, kaj se ponašaš, kakor da bi ne bil prejel? Že ste nasičeni, že ste obogateli, brez nas ste dosegli kraljestvo ...« potem lahko sklepamo na neko duhovno (pnevmatično) samozavest, vzvišenost in oholost med Korinčani sploh in tako tudi v skupini, ki je zanikala telesno vstajenje od mrtvih.[3] Ta samozavest veje iz prepričanja, da so že dosegli božje kraljestvo.

Te domneve o korintski zmoti lahko utemeljimo še s Pavlovo poučno razlago o uresničenju našega vstajenja. Ko apostol zagotovi, da je Kristus vstal od mrtvih kot prvina umrlih, da je po njem prišlo vstajenje in bomo vsi v Kristusu oživeli (vv 20—23), pridaja temu in izrecno poudari časovni razloček med Kristusovim in našim vstajenjem, ko reče: »Toda vsakteri po svojem redu: kot prvi je Kristus, potem kateri so Kristusovi ob njegovem prihodu« (v 23). Ker te besede gotovo letijo na določeno vprašanje o vstajenju od mrtvih, smemo sklepati, da so ti Korinčani sicer obdržali izraz »vstajenje od mrtvih«, a ga po svoje umevali. Razumeli so ga kot duhovno prenovitev in

[3] Tako H. Schlier, »Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther«, v: **Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge** (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1962) 147—59.

duhovno vstajenje od mrtvih. Obenem so prenesli izraz od prihodnje paruzije Kristusa na sprejem krsta v preteklosti: Že pri krstu nadene vernik Kristusa. Pavel temu oporeka in poudarja, da bo kristjan resnično vstal šele ob prihodu Kristusa. Takrat šele bo **telos**, popolnost in polnost.[4] Do takrat pa kristjanu še manjka praznične obleke, kajti »meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva« (v 50).[5] Obenem apostol tudi zajamči prihod Kristusa ob koncu tega veka (vv 51—56).

2. Pavlov evangelij

Apostol začne odgovarjati zmotnim Korinčanom s tem, da jim najprej ponovi svoj evangelij. Tega jim bo potem znova razložil in s tem dokazal, kako pomenljivo je Kristusovo vstajenje za vernikovo sedanje in za prihodnje življenje.

a) Obseg evangeljskega izročila

Po uvodnih besedah: »Izročil sem vam predvsem to, kar sem tudi prejel« (v 3b) Pavel Korinčanom v štirih stavkih citira osnovni odlomek svojega evangelija:

(I) »da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih;

(II) in da je bil pokopan,

(III) in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih;

(IV) in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim« (vv 3b—5).

Formularni slog[6] in pa Pavlu tuje izražanje[7] razlikujeta te stavke od naslednjih (vv 6—11), čeprav je tudi tu še marsikaj izročilnega gradiva. Med izročilo v vv 6—11 lahko štejemo naslednje izjave: »Potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati«, »potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom«. Kot očitno Pavlova izjava pa je med to izročilo vrinjena opomba, »izmed katerih je še zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali«, s katero Pavel kaže na še živeče priče kot zgovoren dokaz Kristusovega prikazanja. Od v 8 do v 11 je besedilo popolnoma Pavlovo. Izročilo v teh verzih se po slogu[8] in po zgornjem evangeljskem citatu nekoliko neskladnih izrazih[9] razlikuje od vv

---

[4] Ni pa iz tega razvidno, da je to duhovno navdušenje že privedlo do razbrzdanosti in do moralno neodgovornega vedenja. Pavel seveda vidi, da je korak do tega lahek (glej 1 Kor 15, 3—32).

[5] V Rim 8, 23 apostol izrazi isto misel, ko pravi: »Mi, ki imamo prvine Duha, tudi sami pri pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja odrešenja **(apolytrosin)** svojega telesa.

[6] Kot formulo, in s tem formularni slog, označuje H. Zimmermann obrazec s kratkimi, vsebinsko zgoščenimi in ustaljenimi (stereotipičnimi) izrazi ali frazami; glej: H. Zimmermann, **Neutestamentliche Methodenlehre** (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1967) 169.

[7] Med izposojene in zato Pavlu tuje izraze lahko štejemo: množino »grehe« **(hamartíai)**, »kakor je v pismih« **(kata tas graphás)**, pretekli čas v izrazu »je vstal« **(egegertai)** in pa »dvanajsterim« **(tois dodeka)**.

[8] Značilnosti tega sloga so široko razširjeno naštevanje in pa vezniki **épeita . . . épeita . . . eita . . . éschaton de pánton.**

[9] To neskladnost čutimo v izrazih »dvanajsterim« in »vsem apostolom«. Nekateri razlagalci trdijo, da izjava o prikazanju Jakobu in vsem apostolom tekmuje z zgornjo izjavo, »da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim«. Tako U. Wilckens, **Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen** (WMANT 5; Neukirchen: Neukirchener, 1963) 75; proti: J. Blanck, **Paulus und Jesus.** Eine theologische Grundlegung (SANT 18; München: Kösel, 1968) 165—66; H. Grass, **Ostergeschehen und Osterberichte** (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 97.

3b—5. Po vsej verjetnosti imamo tu neko samostojno izročilo, katero je Pavel pridal svojemu evangeliju kot dopolnilo. S tem je hotel apostol najprej dokazati resničnost Kristusovega vstajenja. Toda o tem pozneje.

b) Starost, začetek in prenos evangeljskega izročila

Iz uvodnega obrazca: »Izročil sem vam ... kar sem tudi prejel« (**parédōka ... parélabon**, v 3a) odmeva rabinsko znamenje za citiranje: **gibbel min ... massar l^e**.[10] To označbo najdemo tudi v uvodu pri evharističnem izročilu v 1 Kor 11, 23. Takó Pavel oznani ne samo začetek izročila, ampak poleg tega tudi njegovo starostnost. Ta uvod nam pove, da to, kar sledi, niso Pavlove besede, ampak staro izročilo.[11] Vprašanje je: Kako staro je to izročilo? in: Kako je prišlo do Pavla?

Jasno je, da je to izročilo starejše kakor Pavlovo prvo pismo Korinčanom, v katerem ga najdemo. Kot skrajni **terminus ad quem** velja leto 54/55 po Kr., to je leto, v katerem je Pavel spisal to pismo.[12] Toda iz njegovih besed: »Spominjam vas ... evangelija, ki sem ga oznanil« (v 1) odmeva zagotovilo, da je on to izročilo že uporabljal, ko je prvikrat prinesel Kristusov evangelij v Korint. Po podatkih, povzetih iz Pavlovih pisem, apostolskih del in pa iz arheologije,[13] je apostol po vsej verjetnosti prišel v Korint leta 51/52. To bi bil potem bližnji **terminus ad quem** za to evangeljsko izročilo. A Pavel nam poleg tega pove, da je to izročilo starejše od tega datuma. Z besedami: Izročil sem vam ... kar sem tudi prejel« izpričuje, da je že takrat bilo to staro izročilo. A ker nam apostol ne pove, kdaj in ob kakšni priliki je prišel do njega, pač ni mogoče zadovoljivo osvetliti začetek tega izreka. Morda se je apostol seznanil z njim že pri svojem spreobrnjenju pred Damaskom. W. Kümmel v svoji najnovejši izdaji uvoda v Novo zavezo sklepa, da je bil Pavel spreobrnjen že leta 31/32 po Kr.[14] B. Rigaux je previdnejši in računa, da so pretekla vsaj tri ali štiri leta po Kristusovi smrti, ko so kamenjali Štefana (glej Apd 7).[15] Potemtakem se je Pavel spreobrnil okoli leta 34 po Kr. A naj bo že kakorkoli, če se je Pavel seznanil s tem besedilom že ob svojem spreobrnjenju, potem izhaja to izročilo prav iz prvih let po Kristusu. Vendar pa je začetek tega izročila zamegljen.

Drugo vprašanje, podobno gornjemu, pa je: Kje, v kateri krščanski skupini je to izročilo dobilo sedanjo obliko? Na podlagi jezikovne analize Joachim Jeremias trdi, da je zdajšnje besedilo prevod semitskega originala.[16] Jeremias sklepa iz tega, da izhaja ta obrazec iz aramejsko govoreče cerkvene skupine v Jeruzalemu. Temu pa energično oporeka H. Conzelmann, ki je po temeljiti preiskavi Jeremiasovih dokazov prišel do spoznanja, da je sedanje besedilo na-

[10] Glej R. Fuller, **The Formation of the Resurrection Narratives** (New York, N. Y.: Macmillan, 1971) 10.

[11] Edino vprašanje je, če tudi »in« **(kai)** spada med izročilo.

[12] Glej W. Kümmel, **Einleitung in das Neue Testament** (Heidelberg: Quelle-Meyer, 1973) 241—42.

[13] Glej B. Rigaux, **Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung** (München: Kösel, 1964) 99—140; Kümmel, **Einleitung** 217—219.

[14] Kümmel, **Einleitung** 219.

[15] Rigaux, **Paulus** 136.

[16] Joachim Jeremias, **Die Abendmahlsworte Jesu** (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 96—97.

stalo v grškem jeziku.[17] Toda v kateri krščanski skupini je doma, ni več mogoče dognati. Conzelmann domneva, da je obrazec zrasel v antiohijski cerkvi, a ne izključuje možnosti, da je nastal v Jeruzalemu. J. Blank sklepa na podlagi izraza »dvanajsteri«, da je celotni obrazec prišel iz Jeruzalema, kajti samo tam so dvanajsteri nastopali kot skupina.[18] Toda to dokazovanje je dokaj šibko, kajti tudi v Antiohiji so jih lahko poznali pod tem nazivom. Pa naj bo že Antiohija ali Jeruzalem — sklicevanje na Kefa in na dvanajstere izpričuje, da je to izročilo trdno navezano na podatke, ki so prišli iz Jeruzalema.

Nadalje lahko vprašamo, kako je ta obrazec nastal in po kakšni poti je priromal do Pavla. Metoda **Formgeschichte**[19] skuša osvetliti zgodovinski nastanek in razvoj evangeljskih in drugih izročil v predliterarni dobi nastajanja in izročanja. Po tej metodi je prišel W. Kramer do mnenja, da so pred sedanjo sestavo tega izročila obstajali in krožili posamezni delci.[20] Toda to gotovo ne bo držalo za izjavi »in bil je pokopan« ter »in se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim«, ker jih ni mogoče razumeti brez predhodnjih izjav. J. Blank trdi proti Kramerju, da je prvotna sestava vsebovala vsaj izjavi o Kristusovi smrti in vstajenju, kajti Cerkev je od prvega začetka gledala na smrt in vstajenje Kristusa kot nerazdružljiv odrešilni dogodek.[21] Isto je opaziti tudi pri Pavlu: kadarkoli citira eno teh izjav, vselej v kontekstu namiguje na drugo kot dopolnilo.

Formgeschichte tudi skuša dognati, v kakšnih okoliščinah in ob kakšnih priložnostih je cerkveno občestvo uporabljalo ta obrazec. Njegov veroizpovedni[22] in evangeljski značaj kaže na pouk pred krstom ali na obred krsta. Ob takih prilikah bi katehumen ali poslušal razlago o velikonočnih dogodkih ali izpovedal svojo vero na podlagi tega izročila. Iz Pavlovih besed zvemo, da ga je on uporabljal pri misijonskem pridiganju (glej vv 1—2). Poleg tega ga v pismu Korinčanom uporablja za ponovno evangelizacijo, v drugih pismih pa za duhovno poglobitev in za prisvojitev velikonočnih in eshatoloških skrivnosti (glej Rim 5, 6—10; 6, 1—11; 2 Kor 4, 14; 1 Tes 4, 14).[23]

c) Oblika in teološka vsebina izročila

Omenili smo že, da sestoji evangeljski obrazec iz štirih izjav. Izjavi (I) in (III) sta daljši od ostalih in medsebojno vzporedni. Obe se končujeta z istim izrazom »kakor je v pismih«. Ostali izjavi sta navezani vsaka na svojo predhodno izjavo. Takó stavek »da je bil pokopan« (II) v bistvu ne pove več kakor prva izjava, »da je Kristus ... umrl«, a doda le-ti neizpodbitno konkretnost in dokončnost. Pove nam, da Kristus ni umrl dozdevno, ampak resnično.[24]

---

[17] Conzelmann, »Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3—5«, Ev Th 25 (1965) 1—11.

[18] Blank, **Paulus** 140.

[19] Glej Zimmermann, **Methodenlehre** 128—213.

[20] W. Kramer, **Kyrios-Christos-Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden** (ATANT 44; Zürich: Zwingli, 1963).

[21] Blank, **Paulus** 141.

[22] Verski in veroizpovedni značaj obrazca je prosojen v Pavlovem uvodu, 1 Kor 15, 1—2. Kot vzorec si poleg tega lahko vzamemo še Rim 10, 9. Ta obrazec vsebuje dve izjavi: »Gospod je vstal« in pa: »Bog ga je obudil od mrtvih«. Veroizpovedni značaj prve izjave je jasno označen z besedami »če boš s svojimi ustmi priznal«, druge izjave pa z besedami »(če boš) v svojem srcu veroval«.

[23] Glej Blank, **Paulus** 281.

[24] O pogrebu Jezusa poročajo vsi evangelisti (glej Mr 15, 37; Mt 27, 50; Lk 23, 46; Jan 19, 30). Pilat pošlje po stotnika, da mu ta potrdi resničnost Jezusove smrti (Mr 15, 44—45).

Podobno tudi zadnja izjava, »da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim« ne dodaja bistveno nič novega izjavi »da je ... vstal ...« Njen namen je prikazati konkretnost tega skrivnostnega dogodka. Vse štiri izjave so pa vsebinsko in po zgradbi povezane med seboj po osebku »Kristus«, ki je na čelu obrazca. Tako celoten obrazec in vse izjave izpričujejo velikonočno skrivnost Kristusa.

Toda evangeljsko izročilo ne posreduje samo konkretne podatke o Kristusovi smrti in vstajenju, ampak skupaj s temi tudi nakazuje in določa, kako naj jih vernik razume. Obzorje pravega umevanja posreduje izročilo prek izrazov »Kristus«, »za naše grehe«, »Kakor je bilo v pismih« in morda tudi z izrazom »tretji dan«. Vsi ti izrazi so teološko pomenljivi. Poleg konkretnih podatkov nam izročilo posreduje tudi zveličavno pomenljivost velikonočnih dogodkov. Iz tega je razvidno, da evangelij ni nepristransko poročanje, ampak ravno nasprotno: govori nam na srce iz globoke prepričanosti in prizadetosti. Oglejmo si na kratko te teološke pripombe.

Beseda »Kristus« brez določilnega člena v grščini ima v tradicionalnih in veroizpovednih obrazcih še vedno prvotni prizvok in pomeni maziljenec, mesija. Prav takó tudi tukaj. Evangelisti poročajo, da je judovsko sodišče gledalo na Jezusovo lastitev mesijanske časti kot bogokletje, ki zasluži smrt.[25] Napis na križu: »Judovski kralj«[26] nam nadalje pove, da je bil Jezus križan kot lastilec mesijanskega naslova. Naš evangeljski obrazec nam potemtakem z nazivom »Kristus« posreduje živo prepričanje Cerkve, da je Jezus umrl kot mesija, božji Sin in da ga je Bog s tem, ko ga je obudil od mrtvih, tudi potrdil za mesijo. Seveda pa so kristjani umeli izraz »Kristus« v zvišenem pomenu, do katerega so prišli, vsaj po evangelistu Marku, šele prek velikonočnih dogodkov.[27] Po krščanskem umevanju prav to dejstvo, da je Jezus umrl kot mesija in Sin božji, daje njegovi smrti odrešilni pomen (glej Rim 5, 5—10).[28]

Druga, teološko pomenljiva pripomba »(umrl je) za **(hypèr)** naše grehe« prikaže Kristusovo smrt kot zadoščenje za naše grehe in s tem označi njen odrešilni pomen. Podoben izraz najdemo tudi v evharističnem izročilu v 1 Kor 11, 24.[29] Vsi sinoptiki poročajo, da so učenci doumeli ta pomen Jezusove smrti šele po velikonočnih dogodkih in razodetjih.

Tretja pripomba: »Kakor je v pismih« se sklicuje po vsej verjetnosti na celotno sveto pismo. Podobno sklicevanje najdemo tudi pri Lk 24, 25—27. 46—47, kjer vstali Kristus razloži velikonočne dogodke iz svetega pisma. Pri tem evangelist Luka izrecno pove, da je Kristus razlagal iz Mojzesa, prerokov in psalmov. Ni pa seveda izključeno, da se izročilo v 1 Kor 15, 3b—5 sklicuje na Iz 53.[30] Sklicevanje na sveto pismo pomeni, da je Cerkev umela Kristusovo

---

[25] Mr 14, 61—64 par Mt 26, 63—66; Lk 22, 67—71.

[26] Mr 15, 26 par Mt 27, 37; Lk 23, 38; Jan 19, 19.

[27] Evangelist Luka prikaže globljo vero učencev s tem, ko spremeni Petrovo izjavo v Markovem evangeliju. Po Luku je Peter rekel pri Cezariji Filipovi: »Božji maziljenec« **(ton Christòn tou theou,** Lk 9, 20). Še dalje gre Matej, po katerem je Peter izjavil: »Ti si Kristus, Sin živega Boga« (Mt 16, 16).

[28] Glej Blank, **Paulus** 280—87.

[29] Blank trdi, da se izročilo sklicuje prav na Iz 53 (glej Blank, Paulus 145).

[30] Isto tudi v evangeljskih poročilih o zadnji večerji (glej Mt 26, 28; Mr 14, 24; Lk 22, 19; Jan 6, 15) in drugod (glej Rim 5, 6.7.8; 8, 32; 14, 15; 1 Kor 1, 13; 2 Kor 5, 15; Gal 1, 4; 2, 20; 3, 13; 1 Tes 5, 10).

BOGOSLOVNI VESTNIK L. 37 (1977)

RAZPRAVE

AMBROŽIČ ALOJZ M.
Nekaj misli o pokoncilski prenovi 415

FAJDIGA VILKO
O pramonoteizmu 304

GRMIČ VEKOSLAV
Celostna razsežnost, dinamičnost in ustvarjalnost verske zrelosti 186

JANEŽIČ STANKO
Vera in svoboda 66
Tomaž Akvinski in edinost Cerkve 125

JANŽEKOVIČ JANEZ
Trpeči Bog 1

KRAŠOVEC JOŽE
Definicija in izvor retorično-stilistične figure antiteze 11
Antitetični stil v knjigi psalmov 423

MIHELIČ JOSEPH L.
Delovanje Gospodovega Duha v stari zavezi 449

NADRAH ANTON
Krst otrok v življenju Cerkve 155

OJNIK STANKO
Pravni položaj laikov 50

ORAŽEM FRANCE
Novi poudarki molitvenega bogoslužja 266

PEKLAJ MARJAN
Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26—27) 456

PLEVNIK JOŽE
Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15 479

POJAVNIK IVAN
Iz Origenove teologije 1. Božje kraljestvo 24
Iz Origenove teologije. 2. Eksemplarizem 133

ROZMAN FRANCE
Zveličavne resnice Jezusove mladosti 494

SMOLIK MARJAN
Božja beseda v bogoslužju 254

STRLE ANTON
Kdaj je spoved zakrament? 38
Vloga milosti pri krščanski zrelosti 167
Teologija prenovljenega bogoslužja 241

ŠUŠTAR ALOJZ
Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti 286

VESENJAK JOŽE
Ustvarjalnost v bogoslužju 275

VIVIAN ANGELO
Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji 148
Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani 321
Ljubljanski fragment masore z onkelskim targumom (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22) 525

PREGLEDI

Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji svetega pisma (France Rozman) 77
Celota krščanstva na novo premišljena (A. Strle) 94
Zelo pomembna knjiga o zakramentu sprave (A. Strle) 97
Skušnjava »novega krščanstva« (A. Strle) 104
Moltmannov pogled na človeka (Ciril Sorč) 200
Kaj se pravi »biti kristjan« (A. Strle) 208
Zakaj upadajo v Franciji duhovniški poklici (A. Strle) 212
Nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strle) 216
Theologische Berichte (A. Šuštar) 221
Neuspeh koncila? (Franc Rodé) 357
Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva zapostavljanje? (Louis Bouyer) 363
Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženine vloge v Cerkvi (A. Strle) 371
Še nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strle) 375
Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? (La Civiltà cattolica) 568
Sodobni človek pred etiko in moralo (Alojz Šuštar) 576
»Kristjan sem.« Ali res? (A. Strle) 581

DOKUMENTI

Zvestoba in duhovniška služba (Izjava francoskih škofov) 110

Marksizem, človek in krščanska vera (Izjava francoskega episkopata) 332

O napredku človeka in krščanskem reševanju (Izjava Mednarodne teološke komisije) 344

OCENE

Die Bibel (F. Rozman) 117

La Bibbia (F. Rozman) 119

RIENECKER FRITZ

Das Evangelium des Lukas (F. Rozman) 122

WERNER DE BOOR

Prva poslanica Korinćanima (France Rozman) 381

VÖGTLE ANTON

Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (France Rozman) 384

SCHEDL CLAUS

Evangelium, Synagoge (France Rozman) 387

Tisočletno božje kraljestvo se je približalo (France Rozman) 391

RULLA LUIGI M.

Psicologia del profondo e vocazione: le persone (F. Oražem) 396

Dizionario enciclopedico di spiritualità (F. Oražem) 398

Sveto pismo nove zaveze. Evangeliji in apostolska dela (J. Krašovec) 593

GRAY G. B.

The Forms of hebrew Poetry (J. Krašovec) 594

BEYER JEAN

Verso un nuovo diritto degli Instituti di vita consacrata (Vinko Bevk) 595

VULIĆ MIROSLAV

Antun Kačić i njegovo »Boggoslovje dilloredno« (Rafko Valenčič) 596

POROČILA

Akademsko leto 1976/77 na Teološki fakulteti (Zimski semester) (Rafko Valenčič) 224

IN MEMORIAM

Profesor dr. Vladimir Truhlar (p. Marijan Šef, DJ) 229

Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimirja Truhlarja (Marijan Smolik) 232

Prof. dr. Stanko Cajnkar (France Rozman) 399

Bibliografija prof. dr. Stanka Cajnkarja (Marijan Smolik) 403

smrt in vstajenje kot božje delo. Bog je vse to skrivnostno že nakazal v svetem pismu, svoji besedi.

Zadnje teološko določilo, »Tretji dan«, se sklicuje ali na potek dogodkov velikega tedna ali pa posreduje teološko izjavo. Blank ga umeva kot časovno določilo, ki se nanaša na odkritje praznega groba tretji dan po Jezusovi smrti (glej Mr 16, 1—8; Mt 28, 1—10; Lk 24, 1—11; Jan 20, 1—18).[31] Isti izrek najdemo tudi pri Jezusovih napovedih svojega trpljenja in vstajenja (glej Mr 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 34 par). Nasprotno temu zagovarja K. Lehmann izrazito teološki pomen tega izraza, ki ga posreduje sveto pismo. V obrazcu v 1 Kor 15, 3b—5 naj bi izrazil, da je Bog svojega Sina rešil iz neizhodnega in brezupnega položaja, ko že ni bilo več človeške rešitve. V tem pomenu izraz »tretji dan« izrecno podčrtava veličino božjega posega pri Kristusovem vstajenju.[32]

S temi teološkimi določili je Cerkev prav od začetka zaščitila pravilno umevanje tega zveličavnega dogodka. Vernikom ni dopustila, da bi bili po svoje umevali te skrivnosti, ampak jih je postavila pred ta veroizpovedni obrazec in jih pozivala, naj sprejmejo v veri prav takó nakazane zveličavne skrivnosti. Enako dela tudi Pavel s svojimi verniki.

d) Kristusovo vstajenje in prikazanje

S temi teološkimi določili pa vsebina evangeljskega izročila v 1 Kor 15, 3b—5 še ni izčrpno podana. Teološko vsebino imata tudi izjavi o Kristusovem vstajenju in prikazanjih.

Kristusovo vstajenje je v tem obrazcu označeno z grškim glagolom v preteklem času in v trpni obliki, **egēgertai.** Tako perfekt kakor trpna oblika posredujeta teološko vsebino. Perfekt v grščini pomeni dokončano dejanje v preteklosti, katerega vpliv se čuti še prek sedanjosti. Glagolska oblika **egēgertai** nam potemtakem pove, da je Kristus vstal od mrtvih in da od takrat naprej ni več umrl. To resnico je Pavel z drugim besedami izrazil v pismu Rimljanom: »Od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rim 6, 9—10). Isto prepričanje zveni tudi iz Petrovega prvega govora v Apd. Davidovo prerokbo: »Saj moje duše ne boš pustil v kraljestvu mrtvih« Peter takole razlaga: »Umrl je (David) in bil pokopan in njegov grob je med nami do današnjega dne«; prerok ni govoril o Davidu, ampak je »s pogledom v prihodnjost povedal o Kristusovem vstajenju, da ne bo puščen v kraljestvu mrtvih in da tudi njegovo telo ne bo strohnelo. Tega Jezusa je Bog obudil, čemur smo mi vsi priče« (Apd 2, 27—32). Po Pavlovem prepričanju, kakor tudi po prepričanju cerkve,[33] je Kristus s svojim vstajenjem začel novo, nesmrtno, dokončno (eshatološko) in poveličano življenje. Zaradi tega moramo ločiti Kristusovo vstajenje od »vstajenj«, o katerih sveto pismo poroča na drugih mestih, kajti vsa ta »vstajenja« so bila vrnitev v zemeljsko življenje. Po čudežni oživitvi (je Jairova hčerka spet umrla naravne smrti (Mr 5, 21—43). Isto bo držalo tudi za sina edinca vdove pri Naimu (Lk 7, 11—17) in za Lazarja (Jan 11, 1—14). Toda Kristus je vstal enkrat za vselej.

---

[31] Blank, **Paulus** 154. Glej tamkaj tudi opombe o drugih avtorjih, ki zagovarjajo to razlago.

[32] K. Lehmann, **Auferweckt am Dritten Tag nach der Schrift** (Quaestiones Disputatae 38; Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1968).

[33] Glej evangeljska poročila o Kristusovem vstajenju — Mt 28; Mr 16, 1—8; Lk 24; Jan 20—21.

Druga slovnična značilnost besede **egēgertai** je njena trpna oblika, ki jo razlagalci označijo za **passivum divinum,** ker kaže na navzočnost božje moči. Bog je tukaj osebek. Bog (Oče) je svojega Sina obudil od mrtvih. Po umevanju iz stare zaveze more samo Bog človeka obuditi od mrtvih, kaj šele obuditi za eshatološko življenje.[34]

Z besedami »in da se je prikazal« izročilo začne naštevati prikazanja vstalega Kristusa. Kristus sam v polnosti božje slave in moči, ki mu pristoja po vstajenju, se razodene človeku. Kristusova prikazanja spadajo k vstajenju kot njegovo razglašenje in dokumentacija. Vstajenje samo je skrivnostno dejanje, in to ne le zato, ker po poročilih evangelistov ni bilo zraven človeških prič, ampak zato, ker je eshatološko vstajenje v principu skrivnostno.[35] Pri vstajenju je Kristus (kot človek) stopil v novo, poveličano in poduhovljeno življenje. Stopil je v nebeško življenje, v neposredno božje območje, in je s tem postal skrivnosten, kakor je Bog skrivnosten in nedosegljiv za človekovo spoznanje. Človek sam od sebe ne bi nikdar mogel priti do spoznanja vstalega Kristusa, če se mu Kristus ne bi bil razodel. S prikazanji pa se je človeku razodel zvišeno, Bogu primerno, hkrati pa suvereno določil čas, prostor in način razodetja. Svetopisemska poročila poudarjajo prikazanja kot Kristusovo delo in razodetje. Pri tem se pa ne zanimajo posebno, kako je človek sprejemal to razodetje.[36]

Vstali Kristus se je razodel samó izvoljenim pričam. Obrazec nam pove, da se je prikazal Petru in potem dvanajsterim.[37] Poleg tega izročila tudi evangelist Luka poroča, da se je Kristus najprej prikazal Petru in potem še vsem učencem, ki so bili zbrani v Jeruzalemu.[38] Luka očitno daje prvenstvo Kristusovemu prikazanju Petru, ker vidi v njem začetek vere v vstalega Kristusa. Učenci so po Petrovem pričevanju in še preden so sami prišli v stik z vstalim Kristusom, že verjeli in izrekali: «Gospod je res vstal in se je prikazal Simonu« (Lk 24, 34).

Za tem se je Kristus prikazal tudi »dvanajsterim«. Kristusovo prikazanje tej skupini spada pod osrednje izročilo vseh evangelijev. Izraz »dvanajsteri« se nanaša na dvanajst učencev, katere je Kristus izbral iz večje skupine svojih spremljevalcev med svojim javnim nastopanjem. Imena dvanajsterih so ohranjena v vseh evangelijih. S tem da se je vstali Kristus prikazal Petru in dvanajsterim, je znova vzpostavil Petra in to skupino kot svoje izbrance ter jih poleg tega tudi pooblastil, da oznanjajo evangelij.[39] Iz vsega tega je razvidno,

---

[34] Nova zaveza uporablja trpno obliko glagola **egeírein** tako v perfektu kakor v aoristu, ko govori o Kristusovem vstajenju (Mt 11, 1; 14, 2; 16, 21; 17, 9.23; 20, 19; 27, 52.63.64; 28, 6.7; Mr 6, 14.16; 12, 26; 14, 28; 16, 6; Lk 7, 22; 9, 7.22; 11, 31; 20.37; 24, 6.34; Jan 21, 14). Poleg tega najdemo tudi intranzitivni glagol **anistánai,** kjer je Kristus subjekt. Ta glagol najdemo v Kristusovih napovedih trpljenja in vstajenja (Mr 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 34 par). Luka v Apd namenoma uporablja arhaično obliko »Kristus je bil obujen od mrtvih (glej Apd 3, 15; 4, 10; 5, 30; 9, 8; 10.40; 13, 30.37; 26, 8). Luka celo uporablja to obliko za Kristusovo prikazanje: Bog ga je tretji dan obudil in dal, da so ga videli« **(kai édoken autòn emphane genésthai.** Apd 10, 40).

[35] Blank, **Paulus** 157—58.

[36] Glej Blank, **Paulus** 158—59.

[37] Prikazanje dvanajsterim spada pod osrednje izročilo vseh evangelijev; glej Mt 28, 16; Mr 14, 28, 16, 7; Lk 24, 36; Jan 20, 19—23.24—29; Apd 1, 6—11.

[38] Lk 24, 34—49.

[39] Mnogi razlagalci posebno poudarjajo pooblaščenje. Toda osnovni namen Kristusovih prikazanj ni pooblaščenje, ampak razodetje in razglašenje njegovega vstajenja. S tem pa ne rečemo,

da kerigma, razglaševanje, ni samo začetek vere v vstalega Kristusa, ampak da razglaševanje temelji na razodetju Kristusa izvoljenim pričam.[40]

3. Pavlov dodatek k evangeljskemu izročilu

Z omenitvijo prikazanja vstalega Kristusa dvanajsterim je apostol zaključil citiranje evangeljskega izročila. Toda po tem ni takoj prišel na lastno razlago, ampak je izročilu najprej dodal poročilo o še drugih prikazanjih vstalega Kristusa.[41] S tem je namenoma razširil četrto izjavo in poudaril faktičnost Kristusovega vstajenja. V tem dodatku Pavel našteva še naslednja prikazanja: več kot petsto bratom hkrati, Jakobu, vsem apostolom in pa njemu samemu.

Prikazanje vstalega Kristusa nad pesto bratom hkrati ni omenjeno nikjer drugod v novi zavezi. Lahko si predstavljamo, da se jim je Kristus prikazal pri bogoslužju.[42] Prikazanje Jakobu Pavel omeni, ker je bil Jakob vsem vernikom znan voditelj Jeruzalemske cerkve.[43] Naziv »vsi apostoli« verjetno pomeni, da se je Kristus prikazal skupini svojih učencev, ki so bili pooblaščeni za oznanjevanje evangelija. Naslov »apostol« je novejšega izvora. Po vsej verjetnosti se je uveljavil šele po veliki noči.[44] Pavel in pa tradicija tukaj ločujeta med dvanajsterimi in to skupino apostolov. Vsekakor je skupina apostolov večja od dvanajsterih, katere verjetno vključuje. Na koncu omenja Pavel še svoje lastno doživetje vstalega Kristusa. Tukaj apostol gotovo misli na svoj doživljaj pred Damaskom. S tem se Pavel uvršča med druge priče vstalega Kristusa in pokaže, da umeva lastno doživetje kot enakovredno Kristusovim prikazanjem drugim pričam.[45]

4. Zgodovinskost Kristusovega vstajenja in prikazanja

Apostolovo naštevanje prič Kristusovih prikazanj ima izraziti namen prikazati faktičnost teh prikazanj in prek tega tudi faktičnost Kristusovega vstajenja. To naštevanje prič nas privede do vprašanja, ali je Kristusovo vstajenje zgodovinski dogodek ali ne. R. Bultmann sicer prizna, da Pavel skuša tukaj prikazati faktičnost teh dogodkov, toda vidi v tem dokazovanju fatalno in

---

da Kristusova prikazanja nimajo tudi tega drugotnega pomena. R. Pesch razlaga Kristusovo vstajenje kot **Legitimationsformel**, s katero so razglaševalci evangelija sami sebe avtorizirali. Toda s tem je Pesch preveč skrčil pomen Kristusovih prikazanj in ni ujel Pavlove misli (glej R. Pesch, »Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion«, Theol. Quartalschrift 153 [1973] 201—228).

[40] Tako tudi Blank, **Paulus** 160.

[41] Tudi to naštevanje je Pavel povzel iz izročila, ki pa prvotno ni bilo povezano z zgornjim evangeljskim obrazcem; Glej R. Fuller, **Formation** 29—49; Blank, **Paulus** 136—37.

[42] Tako tudi Grass, **Ostergeschehen** 99. Fuller, **Formation** 36, je mnenja, da se je to zgodilo ob binkoštih, za kar seveda nima podatkov.

[43] Glej Fuller, **Formation** 36—39; Blank, **Paulus** 165; Grass **Ostergeschehen** 101. Proti domnevi, da izjava »potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom« tekmuje z izjavo o prikazanju Kefu in dvanajsterim, je Blank, **Paulus** 165—66.

[44] Glej Blank, **Paulus** 166—70; Fuller, **Formation** 39—42.

[45] Glej Blank, **Paulus** 184—97; Fuller, **Formation** 42—49. Glej Gal 1, 11—16; 1 Kor 9, 1—3; Apd 9, 1—19; 22, 6—16; 26, 12—18.

osnovno napako[46] in obsoja Pavla nedoslednosti.[47] Kaže, da apostol naslanja vero v vstalega Kristusa na zgodovinsko dokumentacijo. Po Bultmannovem mnenju so vsi ti dogodki nezgodovinski.[48] Zgodovinar lahko samo potrdi, da so ob tem času in ob trditvah, da se jim je Kristus prikazal, te priče začele verovati v Kristusovo vstajenje.[49] Toda po Bultmannovem mnenju Kristus ni dejansko vstal od mrtvih: vstal je le v kerigmo.[50] Le prek oznanjevanja pride človek do Kristusovega vstajenja.

Ozadje Bultmannove kritike je skrčenje vere na bivanjsko odločitev človeka, do katere naj bi prišel prek razglaševanja vere, in pa umevanje zgodovine po vzorcu iz 19. stoletja. Človek naj bi se, po Bultmannovem mnenju, bivanjsko odločil, ko sliši poziv božje besede. Ta odločitev sloni samó na božjem pozivu in ne na kakšnih zgodovinskih dokazih. Bultmann tukaj meni, da so tudi Peter in ostale priče prišli takó do vere. V tem umevanju vere čutimo geslo **sola fide**, tega pa je Bultmann raztegnil široko dalje od smisla, ki ga najdemo pri Pavlu. Ali ta razlaga pravilno razlaga vstop v vero danes, nas tu ne zanima. Toda gotovo ne pojasni, kako so prve priče začele verovati v vstalega Kristusa. Proti Bultmannovi razlagi govori že to, da se njegovo umevanje ne strinja z besedilom svetega pisma. Pavel zgovorno pričuje, da so Peter in dvanajsteri začeli verovati, ko se jim je Kristus prikazal.[51] Proti takšni razlagi je tudi zavest, da je Kristusovo vstajenje in prikazanje razodetje in božje delo. Kaj takega sme človek le z veseljem in hvaležnostjo sprejeti ne pa odklanjati, pa čeprav z vidika čistejše vere.

Drugi razlog za demitizacijo Kristusovega vstajenja je Bultmannovo umevanje zgodovine, ki izhaja iz 19. stoletja. Po tem klasičnem vidiku se zgodovina omejuje na dejstva tega sveta, ki jih je mogoče razložiti po zakonitosti **causae et effectus**, vzroka in učinka. Po tem vzorcu zgodovina ne more razložiti, kar je enkratnega in izjemnega. Še več: v načelu izključuje iz svojega področja vsak poseg nadnaravnih sil v človekov svet. S tem sicer še ne zanikuje realnosti in resničnosti nadnaravnih posegov v človekov svet. Ko zgodovinar, sledeč tej definiciji zgodovine, reče, da je vstajenje Kristusa in njegovo prikazanje nezgodovinsko, s tem še ne zanika realnosti teh dogodkov, ampak le izjavlja, da so ti izven njegovega področja in jih ni mogoče pojasniti z zgodovinskimi kategorijami.[52] Težave šele pridejo na dan z enačbo, ki se večkrat vtihotapi v to razlaganje: zgodovinskost = dejstvo, resničnost; nezgodovinskost = nerealnost, neresničnost. Prav tega je tudi Bultmann kriv, ko izjavlja: »Križani in vstali Kristus nas sreča samo prek oznanjevalne besede in na noben drug način.«[53] Da nas vstali Kristus tudi prek oznanjevanja sreča, je jasno, a da nas ne sreča »na noben drug način«, gre prek vseh dokazov. Za-

---

[46] R. Bultmann, **Kerygma und Mythos I.** Ein Theologisches Gespräch (Hamburg-Bergstedt: H. Reich, 1967) 48.

[47] Bultmann, **Glauben und Verstehen I** (Tübingen: Mohr, 1964) 54.

[48] Bultmann, **Kerygma und Mythos I** 46.

[49] Bultmann, **Kerygma und Mythos I** 46—47.

[50] R. Bultmann, **Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus.** Sitzungber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse Jg 1960, 3 Abh. 3 Aufl. Heidelberg 1962, citirano po Blanku, **Paulus** 175.

[51] Isto bo držalo tudi za evangeliste.

[52] Glej Blank, **Paulus** 170—78.

[53] Bultmann, **Kerygma und Mythos I** 46

radi te nejasnosti je bolje, če ne rečemo, da je Kristusovo vstajenje nezgodovinsko. Toda če se že odločimo za táko definicijo zgodovine, potem jo moramo tudi dosledno uporabljati. Ni pa seveda nujno, da táko definicijo sprejmemo. Mnogi umevajo zgodovino kot odprt sistem, ki ne izključuje ničesar enkratnega, izjemnega ali celo božjega v človekovem izkustvu. Takó pojmovana zgodovina skuša pač tudi take dogodke razložiti, kolikor je človeku mogoče.[53a]

5. Pavlova razlaga Kristusovega vstajenja

Če evangeljsko izročilo v vv 3b—5 natančneje pregledamo, lahko opazimo, da pojasnilo »za naše grehe« daje odrešenjski pomen Kristusovi smrti, ne pa njegovemu vstajenju. Pri izjavi o Kristusovem vstajenju namreč zaman iščemo podobne razlage. Ali potem evangeljsko izročilo ne vidi v Kristusovem vstajenju nobene odrešenjske pomenljivosti za nas? Ali tudi Pavel, ki to izročilo citira in uporablja, ne pripisuje Kristusovemu vstajenju odrešenjske pomembnosti?

Evangeljsko izročilo ne omenja, da je Kristus za nas vstal od mrtvih, ker je vstajenje že samo po sebi odrešilno dejanje. Z Jezusovim vstajenjem je Oče svojega Sina rešil smrti. Peter v svojem prvem misijonskem govoru to takóle razlaga: »Njega ... ste umorili; toda Bog ga je oprostil bolečin smrti in ga je obudil, zakaj nemogoče je bilo, da bi ga imela v oblasti smrt« (Apd 2, 23—24). Nadalje Peter razloži odrešenjski pomen tega dogodka. Z vstajenjem je Oče poveličal svojega Sina, ga posadil na svojo desnico in mu dal vso oblast, katero Sin od takrat naprej uporablja za naše odrešenje. V tem smislu Peter citira Ps 110, 1: »Gospod je rekel mojemu Gospodu: Sedi na mojo desnico, dokler ne položim tvojih sovražnikov v podnožje tvojih nog« (Apd 2, 34—35). S tem da Kristus v polnosti moči, ki mu pristaja po vstajenju, vlada in podreja sebi sovražne sile, dejansko uresničuje odrešenje, ki je prišlo za nas v njegovem vstajenju. Isto misel najdemo tudi v poročilih evangelistov. Kot umeva Matej, izvaja vstali Kristus svoje odrešilno delo prek svojih učencev, katere je za to delo pooblastil: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in učite vse narode, krščujte jih ...« (Mt 28, 18—19). Temu podobno poroča Janez, da je vstali Kristus pooblastil svoje učence in jim dal pravico odpuščati grehe: »Kakor je Oče poslal mene, tudi jaz pošljem vas ... Prejmite Svetega Duha; katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 21—22). Luka je ta dogodek prenesel od velike noči na življenje Kristusa pred njegovo smrtjo. Pri zadnji večerji Kristus reče svojim učencem: »Vi ste tisti, ki ste vztrajali z menoj v mojih preskušnjah; in jaz vam prepuščam kraljestvo, kakor ga je Oče prepustil meni« (Lk 22, 28—29; glej tudi 10, 22).

Da je tudi Pavel videl odrešilno pomenljivost Kristusovega vstajenja, je jasno iz dejstva, da je posvetil celotno poglavje prav temu vprašanju. Poleg tega apostol zagotavlja v pismu Rimljanom: »(Bog) je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rim 4, 24—25).

[53a] Takó G. E. Ladd, **I Believe in the Resurrection** (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 16—28.

Proti zmotnežem v Korintu, ki so sicer verovali v Kristusovo, ne pa v svoje vstajenje,[54] apostol poudarja v vv 12—19 bistveno povezanost med Kristusovim in našim vstajenjem. Njegove besede: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« (v 13) izražajo prepričanje, da zanikanje prihodnjega vstajenja nujno vsebuje tudi zanikanje Kristusovega vstajenja. Tu apostol ne dokazuje logično v smislu, da splošno veljavna premisa »ni vstajenja od mrtvih« nujno vsebuje zanikanje Kristusovega vstajenja.[55] On se tukaj ne igra z logiko. Ve, da takó ne bo prepričal Korinčane o resničnosti prihodnjega vstajenja. Tudi bi takšno dokazovanje ne ustrezalo tistim, ki so sicer tajili prihodnje vstajenje mrtvih, ne pa Kristusovega vstajenja. Z dokazom: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« Pavel posreduje posebno umevanje in vizijo Kristusovega vstajenja, katero jim razodene nekoliko pozneje, v vv 20—23. Tam jim zagotavlja in pojasnjuje, da je Kristus »vstal od mrtvih, prvina njih, ki so zaspali ... Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu vsi oživeli.« Po tej viziji ima Kristusovo vstajenje eshatološko in vesoljno razsežnost: omogoča, jamči in zajema prihodnje vstajenje od mrtvih. To je bistvo Kristusovega vstajenja, ki nam ga vera posreduje. Potemtakem je Kristus vstal za naše vstajenje. Po Pavlovem prepričanju odrekanje te pomenljivosti in polnosti Kristusovemu vstajenju pomeni nepoznanje Boga (glej v 34). Apostol tu ne posreduje Korinčanom kakšno neobvezno apokaliptično obzorje, ampak božje razodetje, katero mora vernik sprejeti.

Nadalje Pavel kaže, v kakšno nasprotstvo bi se Korinčani zapletli s tajitvijo prihodnjega vstajenja (vv 14—19). S tem bi ne samo okrnili vsebino Kristusovemu vstajenju, ampak ga tudi tajili. Po Pavlovem prepričanju, Kristusovega vstajenja brez te polnosti ni. Pri tem apostol gotovo misli na Kristusovo telesno vstajenje, ne pa na kakšno duhovno nadaljevanje prek groba. Nato apostol pokaže posledice tega zanikanja za njihovo vero in zveličanje: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi vaša vera ... še ste v grehih« (vv 14—17). Vera jim potemtakem nič ne pomaga, ker jih ne more očistiti grehov in obvarovati pogube po njihovi smrti (v 18). Vera na taki podlagi in takó okrnjena za Pavla nima več smisla (v 19).

S tem je apostol bistveno že odgovoril Korinčanom. V ostalem delu poglavja jih potem še poučuje o dveh sorodnih vprašanjih: Kdaj bo vstajenje od mrtvih? in pa: Kako, s kakšnim telesom bo človek vstal? Na prvo vprašanje odgovarja Pavel v vv 23—28, kjer izrecno naglaša časovno razliko med Kristusovim in našim vstajenjem: »Toda vsakteri v svojem redu: kot prvi je Kristus, potem, kateri so Kristusovi ob njegovem prihodu« (v 23).[56] S tem jasno

---

[54] Glej zgoraj.

[55] Proti W. F. Orr-J. A. Walther, **I Corinthians** (The Anchor Bible 32; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976) 325—27.

[56] Mnogi razumevajo razporedje v 1 Kor 15, 23—24 kot tri različne in časovno ločene dogodke: prvo je vstajenje Kristusa, za tem vstajenje Kristusovih pripadnikov ob njegovem prihodu, in potem konec **(telos)**, ko bo Kristus premagal vse nasprotne sile (o tem glej R. Schnackenburg, **Gottes Herrschaft und Reich** (Basel-Freiburg-Wien: Herder, 1965) 205—206. Proti temu govori, da je Pavel drugod razumeval Kristusovo vstajenje in poveličanje kot začetek njegovega mesijanskega kraljestva (glej Rim 10, 9; 1, 3—4; Fil 2, 6—11). Nadalje je proti temu 1 Kor 15, 51—56, kjer Pavel razločno pove, da bo smrt premagana ob Kristusovi paruziji. Če ločimo zmago nad smrtjo od našega vstajenja — tega ne smemo — potem postane vstajenje in poveličanje antiklimatično v 1 Kor 15.

Drugo, ne manj sporno vprašanje, je subjekt glagolov »položi« (v 25) in »je podvrgel« (**hypétaxen**, v 27). Če začnemo z analizo, kjer je Pavlova misel najjasnejša, pri njegovi razlagi izreka »vse

pove, da sedanje vernikovo življenje še ni resnično vstajenje od mrtvih: vstali bodo v Kristusu podobni polnosti šele ob prihodu Kristusa, tega pa pričakuje Pavel ob koncu sveta. Potemtakem sedanje vernikovo življenje še ni eshatološka polnost, ampak še čaka tega dopolnila, s katerim bo prišel do dokončne odrešitve. Sedanje življenje sicer poteka v Kristusovem kraljestvu, ki bo trajalo do njegovega prihoda ob koncu sveta, a je še vedno pod nasiljem raznih Bogu nasprotnih moči, posebno pa še smrti. V tem veku smrt še vedno kraljuje. Vstali Kristus jo je v svoji osebi sicer že premagal, a mora to zmago še prenesti na nas in takó uresničiti vesoljno razsežnost svojega vstajenja . . . Zato Pavel pravi: »Kot zadnji sovražnik pa bo končana smrt« (v 26).[57] Uničenje smrti, ki bo delo vstalega Kristusa, smemo tu umeti kot vstajenje od mrtvih, kajti v vv 52—56 Pavel vidi ravno v našem spremenjenju konec smrti: »Ko si bo to minljivo telo nadelo neminljivost, takrat se bo spolnila beseda, ki je pisana: ‚Použita je smrt v zmagi'« (vv 54) Pri tem apostol poudarja, da Kristus vse to dela z božjo močjo, kajti prav Oče mu vse podreja in Očetu bo na koncu izročil oblast, katero je od njega sprejel za uresničenje našega zveličanja. Tako bo Kristus končal svoje mesijansko poslanstvo, in takrat bo Kristusovo kraljestvo prešlo v božje (Očetovo) kraljestvo. Prav to je bil od prvega začetka Očetov in Kristusov namen. Odrešitev bo dokončana, ko bo »Bog vse v vsem« (v 28).

Nazanje apostol še pojasnjuje, s kakšnim telesom bodo mrtvi vstali (vv 35—58). Pri tem odgovarja na predsodke tistih, ki niso hoteli v večnost s sedanjim telesom, ker je slabotno, zemeljsko in nečastno (glej vv 42—49). Tu apostol razlaga, da bo vstajenjsko telo drugačno od sedanjega, takó kakor je pšenično bilje drugačno od zrna, iz katerega je zraslo. Pavel poudarja, da bo posmrtno telo neminljivo, častno in poduhovljeno. Podobno bo telesu nebeškega človeka. Toda ne samo to, da ne bomo vstali z zemeljskim telesom; po Pavlovem umevanju je táko telo v načelu izključeno iz božjega kraljestva, saj »meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva« (v 50).

Pavel skonča svojo razlago z odkritjem eshatološke skrivnosti: »Vsi ne bomo umrli, vsi pa se bomo spremenili« (vv 51—56).[58] Spremenili se bodo ne samo umrli s tem, da bodo vstali v poduhovljeno telo, ampak tudi živi. Pri tem apostol tudi poudari resničnost Kristusovega prihoda, ob katerem se bo to vse zgodilo (glej v 52).[59]

S tem je Pavel prikazal vstajenje kot odrešilni dogodek, ker preko njega vernik vstopi v božje kraljestvo. Zato po Pavlovem umevanju vstajenje ni nekaj nevtralnega, ampak pomeni odrešenje telesa. Zaradi tega apostol misli tukaj samo na tiste, ki pripadajo Kristusu. Ti se bodo ob svojem vstajenju priključili vstalemu Kristusu in si tako prisvojili dokončno odrešenje.

S tem smo prišli na konec Pavlove razlage vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15. Proti tistim, ki so razumevali vstop v vero pri krstu kot duhovno, a kljub

---

je podvrgel njegovim nogam« (v 27a), vidimo, da je Bog tisti, ki je Kristusu vse podvrgel. Na podlagi skladnosti med citatom v v 25b in citatom v v 27a lahko sklepamo, da je Pavel obakrat mislil na Boga kot osebek.

[57] V teh verzih Pavel uporablja antagonističen motiv: vstali Kristus se bojuje s kozmičnimi silami. S tem apostol naznačuje, da se odrešenjsko delo Kristusa nadaljuje po vstajenju. Končano bo šele ob njegovem prihodu, ko bo tudi smrt premagana.

[58] Iz tega je jasno, da apostol še vedno pričakuje skorajšnjo paruzijo.

[59] Tromba je tukaj simbol Kristusovega prihoda ob koncu sveta.

temu popolno in eshatološko vstajenje od mrtvih, poudarja Pavel vstajenje telesa ob koncu sveta. Takrat šele bo vernik s poduhovljenim, nesmrtnim in poveličanim telesom vstopil v dokončno odrešenje in s tem v božje kraljestvo. Pri tem apostol ponovno položi temelj, evangeljsko izročilo, ki ga je Korinčanom izročil že ob svojem prvem misijonskem prihodu mednje. Apostol na podlagi tega starega izročila, ki ga tu dobesedno citira, znova razlaga in prikazuje odrešenjski pomen Kristusovega vstajenja. Apostol najprej razširi evangeljsko izjavo, da se je Kristus prikazal Kefu in potem dvanajsterim, s tem da našteje še druga prikazanja vstalega Kristusa, in tako poudarja prek teh prikazanj dejanskost in resničnost Kristusovega vstajenja. Prikazanja vstalega Kristusa razodevajo in razglašajo njegovo skrivnostno vstajenje. Apostol ve, da se vera izprazni, če Kristus ni dejansko in resnično vstal od mrtvih.

Na tej utrjeni podlagi Pavel potem dokaže nerazdružljivo povezanost med Kristusovim in našim vstajenjem. Kristusovo vstajenje vsebuje prihodnje vstajenje vernikov kot svojo bistveno izpolnitev. V tem smislu pravi: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« (13). Kristus je potemtakem vstal za naše vstajenje.

Apostol potem prikazuje nadaljnje odrešilno delo vstalega in poveličanega Kristusa, ki z božjo močjo podreja vse Bogu nasprotne sile, med njimi tudi smrt. Pravzaprav bo Kristusovo odrešenjsko delo dokončano šele z uničenjem smrti kot zadnjega sovražnika, kajti smrt nima vstopa v božje kraljestvo. Apostol tu umeva smrt kot Bogu sovražno silo. Zmago nad smrtjo pa apostol istoveti z našim vstajenjem in spremenjenjem ob Kristusovem prihodu na koncu sveta (glej vv 51—56). Takrat nas bo Kristus z božjo močjo rešil smrti, s tem da bo dvignil tako umrle kakor žive v nesmrtno, neminljivo in poveličano telo, ki bo podobno njegovemu poveličanemu telesu. S tem bo Kristusovo vstajenje končno zajelo tudi nas. Takrat šele bo velikonočna skrivnost popolnoma uresničena in šele takrat se bo začelo božje kraljestvo, ko bo Bog »vse v vsem« (v 28).

Iz tega sledi, da je po Pavlovem umevanju vstajenje od mrtvih bistveno odrešilni dogodek. Vstajenje ni nekaj nevtralnega, ampak je rešitev od smrti in pa vstop v božje kraljestvo. To umevanje ni le apostolovo zasebno mnenje, ampak je umevanje celotne Cerkve in temelji na umevanju Boga (v 34), katero je Kristus posredoval. Bog »ni Bog mrtvih, ampak živih« (Mr 12, 27).

Povzetek: JOŽE PLEVNIK, POMEN VSTAJENJSKE SKRIVNOSTI V 1 KOR 15

Pavel v 1 Kor 15 naglaša, da je prihodnje vstajenje neločljivo zvezano s Kristusovim vstajenjem in v njem obseženo. V ta namen podaja izročilo o Kristusovi smrti in njegovemu vstajenju (15, 3 b—5) in navaja štiri nove primere prikazanj, ki dokazujejo resničnost vstajenja (6—11).

Nato poudarja, da tudi Kristus ni vstal, če mrtvi ne vstajajo (13), in da je potem vera za sedanje in prihodnje življenje brez pomena. Toda v Kristusovem vstajenju je obseženo vstajenje vseh (20—23).

Odrešilni pomen Kristusovega vstajenja podaja v 15, 24—28; tu slika, kako bodo Kristusu podvržene vse sovražne moči, tudi smrt. Odrešenje bo dopolnjeno, ko bo uničena smrt (15, 26); to se bo zgodilo ob vstajenju vernih (50—56).

Prihodnje vstajenje zato ni kakšen nevtralen dogodek, temveč je zveličaven dogodek, ker pomeni osvoboditev od smrti: spremenjenje in prehod v božje kraljestvo.

Summary: JOŽE PLEVNIK, THE SIGNIFICANCE OF RESURRECTION'S MISTERY IN 1 KOR: 15

Paul emphasizes in 1 Cor 15 that the future resurrection is inseparably connected with and implied by Christ's resurrection. He shows this by first repeating the traditional gospel formula about Christ's death and resurrection (vv 3 b—5) and then by expanding the statement about Christ's appearances by enumerating four more appearances (vv 6—11). He thereby demonstrates the reality of the appearances and, since these communicate the resurrection of Christ, the facticity of the latter. Next Paul argues that if the dead do not rise, Christ did not rise (v 13), and then draws out the consequence, the impotency of faith for this and for the next life. The link for this argument occurs in vv 20—23, which state that Christ's resurrection contains the resurrection of all. The saving significance of Christ's resurrection is then further brought out in vv 24—28, which describe the risen Christ's continuing subjugation of hostile powers, including death. Salvation will ultimately be achieved with the destruction of death (v 26), which Paul identifies with the resurrection of the faithful (vv 50—56). The future resurrection is thus not a neutral but a saving event, for it involves the liberation from death through the transformation and the entrance into the kingdom of God. In the course of the argument Paul emphasizes the future aspect of the resurrection, the change of the present bodily constitution, and the reality of the parousia, at which the resurrection will take place. This vision of the resurrection is not Paul's private opinion, but is shared by the church (vv 1—5) and is mediated by the knowledge of God (v 34).

Zusammenfassung: JOŽE PLEVNIK, BEDEUTUNG DES AUFERSTEHUNGSGEHEIMNISSES IN 1 KOR 15

In 1 Kor 15 betont Paulus, dass die zukünftige Auferstehung von der Christi Auferstehung unzertrennbar und in ihr einbegriffen ist. Darum führt er die Überlieferung von Christi Tod und Auferstehung an (3 b—5) und erwähnt vier neue Erscheinungen, die die Wirklichkeit der Auferstehung bestätigen (6—11).

Weiter betont er, dass auch Christus nicht auferstanden ist, wenn es keine Auferstehung der Toten gibt (13); dann ist auch unser Glaube, was das jetzige und zukünftige Leben betrifft, nichtig. Aber in Christi Auferstehung ist auch unsere Auferstehung einbegriffen (20—23).

Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi zeigt er uns in 15, 24—28. Hier schildert er, wie alle feindlichen Mächte, auch der Tod, Christo unterworfen sein werden. Die Erlösung wird vollendet sein, wenn der Tod vernichtet sein wird (26); dies wird aber bei der Auferstehung der Toten geschehen (50—56).

Die zukünftige Auferstehung wird darum nicht ein neutrales, sondern ein Heils-ereignis sein: sie bedeutet Befreiung wom Tode durch die Verklärung und den Eingang in Gottesreich.

Francè Rozman

ZVELIČAVNE RESNICE JEZUSOVE MLADOSTI

Razpravljanje o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti se ne more sklicevati na Jezusove besede, ampak na njegovo življenje. Evangelist Luka je sicer zapisal v zvezi z dogodki iz Jezusove mladosti prve besede, ki jih je spregovoril Jezus na zemlji, ko je na Marijino zaskrbljenost v templju odgovoril: »Zakaj sta me iskala? Mar nista vedela, da se moram zavzemati za to, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49)[1] in s tem jasno povedal, da je njegov oče Bog. Toda v evangeljskih poročilih o Jezusovi mladosti je zaobseženih še veliko drugih resnic. Razberemo jih iz tega, kar je Jezus bil in ne kar je učil. Jezus je šele pozneje Jude na podlagi del prepričal, da sta on in Oče eno (prim. Jan 10, 25—38), sedaj pa nas uči njegovo življenje samo. Kakor preroki niso posredovali razodetje samó z besedo, ampak tudi s svojim življenjem, tako tudi Jezus ni samo s pridiganjem oznanjal božje kraljestvo, ampak z vsem življenjem. Izaija je moral dati svojima sinovoma simbolični imeni. Starejšega je imenoval Šear jašûb (ostanek se povrne), mlajšega pa Mehar šalaš haš baz (hitro pleni, urno ropaj). Jeremija je ostal samski, da je bil njegov celibat znamenje duhovne nerodovitnosti Izraela. Ezekiel ni smel žalovati za svojo ženo, ki je nenadoma umrla, čeprav jo je nežno ljubil, da je s tem napovedal, kako Judje zaradi velike stiske ne bodo utegnili niti žalovati nad padcem Jeruzalema. Ozej se je moral poročiti z nečistnico Gomer, da je bil njegov prešuštni zakon znamenje Izraelove nezvestobe do Boga. Tako je tudi Jezusovo življenje, pa čeprav se ne bi ohranila nobena njegova beseda, močan nagib za človekovo naravnanost k Bogu. Takšna je že njegova mladost.

Iz novozaveznih poročil o Jezusovi mladosti razberemo toliko resnic o Jezusu (je božji Sin, Davidov potomec, Mesija...) in njegovem poslanstvu (je luč v razsvetljenje poganov in slavo Izraela...), da nikakor niso samo protokoli določenih dogodkov Jezusovega otroštva, ampak bolj razmišljanja povelikonočne Cerkve o tem, kar je Jezus bil. Nihče ne more ob otrokovem rojstvu z gotovostjo reči, kaj bo otrok v življenju. Biografski zapis registrira samo dejstva. V matičnih listinah so samó podatki. Poročila o Jezusovi mladosti pa so veliko več kot samo beleženje podatkov. Dogodki so bili pisateljem izhodišče za teološko razmišljanje o njih. Zato je nesmiselno v njih iskati zgodovinsko celovitost. Sveti pisatelji jih niso zapisali zato, da bi mi nekaj vedeli o Jezusovem otroštvu. Če bi bila to njihova naloga, potem ne bi smeli pozabiti omeniti datuma Jezusovega rojstva. Tako pa ne vemo niti za letnico rojstva niti za letni čas ali, kdaj se je rodil, podnevi ali ponoči. Njim je šlo za veliko več. S pripovedovanjem o Jezusovem otroštvu posredujejo globoko teološko, kristološko in eklezialno razsežnost božjega sporočila o Jezusu. Zato ne govorimo toliko o Jezusovi mladosti kot o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti. S tem naglašamo, da je pomembnejše evangeljsko sporočilo o

[1] Vse evangeljske citate v razpravi navajam po novem, dinamičnem prevodu evangelijev, ki teži za tem, da izrazi evangeljske misli v tisti živi in razumljivi govorici, kot so bile povedane prvim naslovljencem. Novi prevod navajam zato, da bi s primerjavo besedil spodbudil zanimanje za sv. pismo.

Jezusu kot pa življenjski podatki o otroku Jezusu, ki so tako zelo skopi in pomanjkljivi.[2] Pripovedi pa, v katerih je versko sporočilo važnejše od zgodovine, niso mogle nastati vzporedno z dogodki, ki jih opisujejo, ampak veliko pozneje. Razmišljanje dogodke predpostavlja. Razmišljanje je duhovna nadstavba določenih dogodkov. Za nastanek razmišljujočih pripovedi je torej potreben čas, zato novozavezne pripovedi o Jezusovi mladosti niso nastale v sedanji obliki pred Jezusovo smrtjo. Nastale so šele, ko je bilo njegovo delo pri kraju. Ko je s smrtjo in vstajenjem do kraja razodel svoje božanstvo, so se kristjani začeli resneje spraševati, odkod ta, ki je vstal. Odkod izvira njegov rod? Kdo so njegovi starši? Kje in v kakšnih okoliščinah se je rodil? Kje je doraščal in se učil? Velika noč jih je nagnila, da so hoteli vedeti nekaj več o njegovem zemeljskem življenju. Ko so ga po binkoštih začeli v moči Sv. Duha tudi oznanjati, se je počasi izoblikovala praapostolska pridiga. Njena osrednja resnica je bila sprva samó križani in od mrtvih vstali Kristus, ne pa njegovo rojstvo ali nadnaravno spočetje. To vidimo najbolje iz zapisanega apostolskega oznanila, kar je v bistvu sv. pismo nove zaveze. Medtem ko govori o Kristusovem vstajenju domala vsaka novozavezna knjiga ali vsaj v luči te vere razglaša svoje versko sporočilo, imamo v novi zavezi samo tri poročila, ki izrečno omenjajo Jezusovo rojstvo v Betlehemu (Mt 2,1; Lk 2, 1—20; Jan 7, 42). Najstarejše apostolsko oznanilo obsega čas »od krsta, ki ga je oznanil Janez, do Jezusovega vnebohoda« (prim. Apd 10, 37—43), zato tudi najstarejši, Markov evangelij, ki je najbolj veren zapis praapostolske pridige, nima nič o Jezusovi mladosti.

Apostolsko oznanjevanje pa ni moglo shajati brez naglašanja, da je od mrtvih vstali Kristus, »v katerem more dobiti odpuščanje grehov vsak, kdor vanj veruje« (Apd 10, 43; 13, 38, 39), pravzaprav nazareški Jezus. Brž ko je zgodovinski Jezus postal predmet vere, je postal tudi last vse Cerkve. Kristjani iz poganstva pa o zemeljski usodi svojega Odrešenika niso vedeli kaj prida, zato je povsem naravno, če je preprosta človeška radovednost, pri kristjanih iz judovstva pa še navezanost na rod in sklicevanje na rodovnik, odpirala vedno nova vprašanja v zvezi z Odrešenikovim zemeljskim življenjem.[3] Ker je Jezus Odrešenik, je tudi Mesija, kajti samó o njem je bilo napovedano, »da bo nosil naše trpljenje in si naložil naše bolečine« (Iz 53, 4). Mesija bo »odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21; Lk 1, 77). Mesija pa je bil napovedan iz Davidovega rodu. Ker je Jezus Mesija, mora biti Davidov potomec.

Takšna in podobna razmišljanja zasledimo v apostolski pridigi že zelo zgodaj, vsekakor še pred nastankom sinoptičnih evangelijev. Gre za teološka razglabljanja o Jezusovi osebi, ki so se izoblikovala v nekakšne veroizpovedi (prim. Flp 2, 6—11) ali pa so se širile kot dopovedi in so se v drobcih ohranile v nekaterih Pavlovih pismih (prim. Gal 4, 4; 2 Kor 4, 4; Rimlj 1, 3; 8, 3; 9, 5; Ef 1, 3—14; Kol 1, 15—20; Tit 3, 4). Z dogodki iz Jezusove mladosti pa sta jih združila edino evangelista Matej in Luka. Takó so nastale nekako v drugi krščanski generaciji pripovedi o Jezusovi mladosti, ki sta jih evangelista pristavila na začetek svojih evangelijev. Samo če upoštevamo ta prirodni proces

[2] Prim. A. Läpple, Die Botschaft der Evangelien — heute, Don Bosco Verlag München [4]1968, 402—409; C. Tomić, Evandjelja Djetinjstva Isusova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971, 10.

nastajanja evangeljskih poročil o Jezusovi mladosti, lahko razumemo njih značaj in vsebino. Ne bo nas motilo, če se dandanes nasplošno imenujejo midraš. Poročila o Jezusovi mladosti res niso zgodovina v modernem pomenu besede, kar pa ne pomeni, da v njih ni nič zgodovinsko zanesljivega. Evangelista nista pisala zgodovine zaradi zgodovine, ampak jima je bila zgodovina izhodišče za versko sporočilo, zato jih še najbolj primerno imenujemo midraš.[4]

Ker ima beseda midraš od Julija Wellhausna dalje tudi slab prizvok, kakor da v njem ni nobene zgodovinske resnice, je treba pojasniti, kaj je v resnici midraš.

Judje so vedno zavzeto proučevali sv. pismo in iz njega živeli. Bili so prepričani, da se skriva v njem, zato ker je božja beseda, globlji pomen, kot ga je mogoče razbrati samo iz besedila. Z vztrajnim proučevanjem in premišljevanjem ga je mogoče najti in naobrniti na praktično življenje v sedanjosti. Zaradi takó razširjenega naobračanja svetopisemskega pomena na sedanjost je midraš nekakšno aktualiziranje sv. pisma. To izhaja iz prepričanja, da Bog vodi zgodovino in je zato navzoč v sedanjosti tako, kot je bil v dogodkih, ki jih omenja sv. pismo. Ker Bog deluje tudi v sedanjosti, vodi usodo nazareškega Jezusa tako, kot je nekoč vodil usodo Mojzesa, zato opisuje sv. pisatelj dogodke iz Jezusove mladosti v luči dogodkov Mojzesove mladosti. Literarna kritika je dognala presenetljive sorodnosti med Mojzesovo in Jezusovo mladostjo. Večkrat je celó Jezusova usoda opisana kar z istimi besedami kot Mojzesova. Način, kako je Jožef zvedel za smrt Jezusovih preganjalcev, je skoraj dobesedno enako izražen kot božji klic Mojzesu v Madianu: »Bog je rekel Mojzesu v Madianu: ‚Pojdi, vrni se v Egipt! Kajti pomrli so vsi možje, ki so ti stregli po življenju'. Mojzes je torej vzel svojo ženo in svoja sinova, jih posadil na osla ter se vračal v egiptovsko deželo« (2 Mojz 4, 19. 20). Jožefu pa je Gospodov angel sporočil v spanju: »Vstani, vzemi s seboj otroka in njegovo mater ter pojdi v izraelsko deželo, zakaj pomrli so, kateri so mu stregli po življenju«. Jožef je vstal, vzel s seboj otroka in njegovo mater in se vrnil v izraelsko deželo (Mt 2, 20. 21).

Literarna sorodnost med obema pripovedma je na dlani. Iz tega so racionalistični kritiki sklepali, da ni mogoče vedeti, kaj se je v resnici zgodilo z malim Jezusom. Evangelist pripoveduje dogodke iz njegove mladosti tako, da dejansko opisuje Mojzesovo mladost. Zamenjal je samo imeni. Namesto Mojzes je vstavil ime Jezus in s tem dokazal, da je Jezus res novi Mojzes, kar je ljudstvo tudi pričakovalo (prim. Jan 6, 32; Apd 3, 22; Hebr 3, 2). Kaj se je v resnici zgodilo z Jezusom, pa ne vemo, ker Matejeva pripoved ni zgodovina, ampak midraš.

Sklepanje je na videz zelo sugestivno, vendar popolnoma nepravilno, ker ne upošteva značilnosti Matejevega mišljenja in pisanja ter povsem napačno vrednoti midraš. Sorodnost pripovedovanja še daleč ni vsebinska odvisnost. Prav takó ni mogoče reči, da je zaradi sorodnosti Matejevega pripovedovanja s starozaveznim njegova vsebina neresnična. Evangeljske pripovedi imajo za

---

[3] A. Läpple, n. d., 203.

[4] Beseda izhaja iz debla hebrejskega glagola d r š ali vokalizirano daraš, kar pomeni: iskati, raziskovati, odkrivati, proučevati. Midraš je samostalniška oblika glagola daraš in pomeni literarno vrsto, ki se je izoblikovala pri Judih kot sad proučevanja sv. pisma pod določenim vidikom.

osnovo resničen zgodovinski dogodek, čeprav ga evangelist pripoveduje kot amplifikacijo določenega starozaveznega dogodka. Predmet je drug, toda Matej ga pripoveduje v luči starozaveznih pripovedi. Samo zato, ker je Jezusovo otroštvo opisano v literarni obliki midraša, ni mogoče reči, da v njem ni zgodovinske resnice. Če bi bilo to res, potem bi morali kar dobršen del sv. pisma zavreči, ker se prepogosto dogaja, posebno v pripovednih in apokaliptičnih knjigah, da pisatelj opisuje kakšen sedanji dogodek v luči preteklega dohodka (prim Mr 6, 14—29 z Est 1, 3—5, 3). O zgodovinski neresničnosti dogodkov, ki jih opisuje Matej, bi mogli govoriti le, če bi dokazali, da sploh niso možni ali, da se v resnici niso nikoli zgodili. Tega pa ne more nihče dokazati.

Takšno pojmovanje nasprotuje tudi naravi midraša kot literarne vrste. Midraš je literarni izraz poglobljenega proučevanja sv. pisma. Temu proučevanju pa ni šlo za potvarjanje, razvrednotenje ali celo izničenje sv. pisma, ampak je gradilo, bogatilo in vzgajalo.[5] Vse Matejeve in Lukove pripovedi o Jezusovem otroštvu so dejansko tudi takó oblikovane. Matej je obogatil pripovedi s starozavezno razodeto miselnostjo. V vsakem dogodku Jezusove mladosti vidi Matej uresničen določen del stare zaveze. To potrjuje s tem, da vsako pripoved podkrepi z ustreznim starozaveznim citatom (prim. 1, 23; 2, 6. 15. 18. 23). Ko je opisoval Jožefovo stisko zaradi Marijine nosečnosti (1, 18—25), ni opisoval samo dogodek, ampak je Jožefa vključil v odrešitveno zgodovino. V tem dogodku se uresničuje več starozaveznih napovedi, na primer Iz 7, 14; 8, 8—10. Jožefovo stisko je teološko ovrednotil, pripoved pa oblikoval v značilnem starozaveznem slogu. Uporabil je tako imenovano naznanilno literarno vrsto. Njo srečamo pogosto v sv. pismu stare zaveze, zlasti tedaj, kadar Bog po angelu ali neposredno napoveduje rojstvo določene osebe oziroma kadar kliče kakšno osebo v določeno službo (prim. 1 Mojz 17, 15—22; 18, 9—15; 21, 1—7; 2 Mojz 3, 1—12; Sod 13, 2—25; 1 Sam 1, 9—20). Če Matej opisuje Jožefovo stisko v naznanilni literarni vrsti, ne bomo rekli, da dogodek ni resničen, ker je opisan takó, kakor opisuje starozavezni pisatelj božji klic, naslovljen določenim ljudem. Prav nasprotno. Zato, ker je Matej opisal Jezusovo mladost v slogu starozaveznih pripovedi, so dogodki takó resnični, kot so starozavezni. Matej se je pri pisanju ravnal po miselnosti in slogu svoje dobe. Nov dogodek pripoveduje v slogu starozaveznih pripovedi. Vsebina je nova, način pripovedovanja pa star. To je pa osnovna značilnost midraša.

Pripovedi, v katerih prevladuje globoka teološka refleksija vsega Jezusovega življenja, pa niso nastale pred veliko nočjo. Ker so tesno spojene s starozavezno miselnostjo in slogom, je moralo poteči nekaj časa, da so blagovestniki uvideli, kako se v Jezusovem življenju uresničuje stara zaveza. Zato pripovedi o Jezusovi mladosti niso nastale niti v začetku apostolske pridige, in potem ni čudno, če jih v najstarejšem, Markovem evangeliju, ni. Pač pa so v precej mlajših evangelijih, kot je Markov: v Matejevem in Lukovem evangeliju; Janez pa tako hodi svoja pota, čeprav je tudi v njegovem prologu nekaj vesti iz Jezusove mladosti (prim. Jan 1, 9—14).

---

[5] Več o midrašu glej: R. Bloch, Midrasch, v: DBS, Paris 1957, 1263—1267; R. Laurentin, Structure et théologie de LUC I—II, Paris ⁴1964; M. Mandac, Isus prvog Matejeva poglavja, BS 1 (1977) 46; C. Tomić, n.d., 9; F. Rozman, Nadnaravno spočetje druge božje osebe — resnica ali midraš, v: BV 1 (1976) 125—129.

Čeprav popisujeta Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev isti predmet, vendar ne ponavljata istih stvari. Vsak opisuje nekaj drugega. V opisovanju Jezusovega otroštva se evangelista razlikujeta, vendar si v ničemer ne nasprotujeta. Njune pripovedi se dopolnjujejo tako, da šele ob branju obeh evangelijev dobimo celotno podobo dogodkov iz Jezusove mladosti. Lukovo poročilo je v marsičem konkretizacija Matejevih teoloških sporočil. Obema je skupno to, da se omejujeta pretežno samó na Jezusovo rojstvo in na dogodke neposredno po njem, medtem ko poznejšega Jezusovega otroštva, zlasti doraščanje v Nazaretu, ne omenjata. Edini dogodek iz dobe pred Jezusovim nastopom v javnosti je potovanje dvanajstletnega Jezusa v Jeruzalem (Lk 2, 41—50), vse preostalo nazareško življenje pa je zavito v temo.

Čeprav evangelista opisujeta dogodke iz Jezusove mladosti, vendar nista samo kronista.

Z opisom Jezusovega otroštva Matej pravzaprav odgovarja na vprašanje, kdo je Jezus in odkod prihaja. V njegovih pripovedih je začrtana Jezusova usoda. Z njimi uvaja bravca neposredno v dramo Jezusovega življenja, zato so Matejeve pripovedi o Jezusovem otroštvu v pravem pomenu besede u v o d v njegov evangelij.

Luka pa je zasnoval Jezusovo otroštvo v obliki diptiha. Hkrati z Jezusovim otroštvom pripoveduje o otroštvu Janeza Krstnika: naznanilu Janezovega rojstva (1, 5—25) sledi naznanilo Jezusovega rojstva (1, 26—38), poročilu Janezovega rojstva in obreze (1, 57—79) sledi poročilo Jezusovega rojstva in obreze (2, 1—21). Svoje poročilo je oblikoval tako, da je z njim nakazal vesoljnost Jezusovega odrešenja: »Od rodu do rodu naklanja dobrote njim, ki mu v spoštovanju služijo« (1, 50); »Slava Bogu na višavah in na zemlji mir vsem ljudem, ki so Bogu po volji« (2, 14); »Luč v razsvetljenje poganov« (2, 42) itd.

V pripovedih obeh evangelistov je nakazan dogmatični program Jezusovega življenja. Oba dokazujeta, čeprav vsak po svoje, da so se na Jezusu izpolnile starozavezne prerokbe. Po Mateju je Jezus Mesija in pravi Davidov potomec; po Luku pa Odrešenik vsega sveta. Matej vidi v vsakem dogodku Jezusovega otroštva uresničen določen del stare zaveze; Luka pa vse dogajanje postavlja v starozavezno okolje takó, da njegovih pripovedi ni mogoče pravilno razumeti, če ne poznamo judovskega religioznega, zlasti bogoslužnega življenja. Matej potrjuje svoje prepričanje z neposrednimi navedki iz stare zaveze; Luka pa pripoveduje tako, da jih predpostavlja, nikoli pa dobesedno ne navaja. Čeprav oba opisujeta Jezusovo mladost, jo vendar predstavljata takó, da je pri Mateju v ospredju Jožef, pri Luku pa Marija. Tudi kraj dogajanja je različen: po Mateju živita Jožef in Marija v Betlehemu in se zaradi političnih razmer pozneje preselita v Nazaret; po Luku pa živita v Nazaretu in gresta samo zaradi popisovanja v Betlehem.[6]

Najbolj intimne stvari iz Jezusovega življenja opisujeta evangelista zelo taktno, čeprav povsem naravno in razumljivo. Malokdo bi zmogel tako spoštljivo opisati svoje rojstvo. Zaradi nedoumljivih skrivnosti, ki jih omenjata, in veličine dogodkov, ki jih opisujeta, kakor tudi zaradi načina, kako to pripovedujeta, spadajo njuna poglavja med najlepše dele sv. pisma.

---

[6] Prim. L. Sabourin, Il vangelo di Matteo I, Edizione Paoline, Roma 1976, 183 sl.

V nadaljnjem hočem pokazati, katere zveličavne resnice vsebujeta: Jezusov rodovnik in poročili o učlovečenju druge Božje osebe (Mt 1, 1—25; Lk 1, 26—36).

JEZUSOV RODOVNIK

Jezusov rodovnik nedvomno sodi med tiste odlomke sv. pisma, s katerimi ne vemo kaj početi. Sámo naštevanje imen se mnogim zdi brezplodno, zato ga tudi pri bogoslužju radi obidejo. Novi lekcionar to celo dopušča. Smemo ga opustiti in namesto njega brati samó občrtano poročilo o Jožefovi vlogi v odrešitveni zgodovini,[7] katero je Matej navezal na rodovnik (1, 18—25). Ker v njem komaj vidimo kaj več kot naštevanje imen, naj na njegove zveličavne resnice najprej opozorim.

Naštejmo nekaj imen vladarjev sedanje in polpretekle dobe, na primer: Tito — Hitler (Mussolini) — kralj Aleksander in že z njimi ponavzočimo zgodovino: nova Jugoslavija — okupacija — stara Jugoslavija. Imena oblastnikov označujejo zgodovino.

Isto je z Jezusovim rodovnikom. Ko evangelist našteva Jezusove prednike, z njimi razgrne vso zgodovino izvoljenega ljudstva (Mt) oziroma zgodovino človeštva (Lk). Z rodovnikom izraža resnico, da se zgodovina steka h Kristusu. Kristus je smisel in cilj človeške zgodovine. Ker se Matej ozira na judovsko zgodovino, z rodovnikom pove, da je ta dosegla svoj višek v Jezusu. Vsa zgodovina izvoljenega ljudstva je obsežena v življenju in delu nazareškega Jezusa. To pa moremo izraziti tudi obratno. Jezus ni samo krona judovske zgodovine, ampak njeno najboljše pojasnilo. Jezus je vzor posamezniku (Mt) in človeštvu (Lk).[8]

Z rodovnikom je evangelist poudaril, da je Jezus del judovske (Mt) in človeške zgodovine (Lk). Naš Odrešenik ni nekak eon, kot so mislili verniki v Kolosah, ni umišljeno mitološko bitje, kakršni so odrešeniki poganskih mitologij, ampak pravi človek. Njegovo človeško poreklo spričuje rodovnik.

Če takó razumemo rodovnik, potem sama imena takoj dobe vsebino, ki veliko pove. Jezus je del zgodovine in njen smisel. Če v evangelijih ne bi našli Jezusovega rodovnika, bi bil Jezus iztrgan iz zgodovine in pripovedovanje o zgodovinskem Jezusu dokaj nerealno. Z rodovnikom so evangeliji uvrščeni v utrip pristne judovske miselnosti.

Rodovniki so bili pri Judih najbolj dragocene družinske listine. Z njimi so dokazovali svoje poreklo. Rodovniki so imeli celó družben pomen. Ker je bila njihova družbena ureditev drugačna kot naša, brez rodovnika niso shajali. Izrael se je delil v dvanajst rodov, rodovi v rodbine (klane) in te v družine. Pravice in dolžnosti so prisojali, tako v civilnem kot v religioznem življenju, po tem, kateremu rodu ali družini je kdo pripadal. Samo kdor je izpričal čisto judovsko poreklo, je lahko računal na boljši in častnejši položaj v družbi. Zlasti so se morali z rodovniki izkazati duhovniki in leviti. Ker so po eksilu mešani zakoni zelo kalili čistost judovske krvi, je bil izključen iz duhovniške službe vsak, ki ni imel rodovnika (prim. Neh 7, 64; Ezdr 2, 62).

K sestavljanju rodovnikov jih je spodbujalo tudi upanje na Mesija. Vsaka družina ga je želela imeti med svojimi potomci. Zato so Judje zelo skrbno sestavljali rodovnike, tako »da je bil ves Izrael zaznamovan v rodovnikih«

(1 Kron 9, 1). Čim daljši rodovnik je lahko kdo navedel, tem bolj imeniten je bil. Jožef Flavij našteva na začetku svojega življenjepisa prednike za dvesto let nazaj tako natančno, da pri vsakem navede celo letnico rojstva.[9] S tem je dokazal, da izhaja iz kraljevega rodu. Rodovnik je s ponosom zaključil: »To je rodovnik naše družine. Navedel sem ga takó, kakor sem ga našel zapisanega v javnih listinah. Sem odličnega rodu in se posmehujem vsakomur, ki bi me zasramoval.«[10]

Ihtavo sestavljanje rodovnikov je prišlo na pragu nove zaveze že v pretiravanje. Herod Veliki je nameraval uničiti vse judovske rodovnike. Prav to je podžgalo ljudi k še bolj zavzetemu sestavljanju rodovnikov in zavoljo njih k zapravljanju dragocenega časa. Zato apostol Pavel naroča Timoteju, naj ostane v Efezu in zapoveduje nekaterim, naj se ne ukvarjajo z bajkami in brezkončnimi rodovniki (prim. 1 Tim 1, 4).[11] Iz vsega tega sklepata najboljša poznavalca judovskih razmer v Kristusovem času Strack in Billerbeck, da ne obstaja niti najmanjši dvom zoper zgodovinsko pristnost evangeljskih rodovnikov.[12]

V evangelijih sta ohranjena dva Jezusova rodovnika. Prvega je napisal Matej (1, 1—17), drugega pa Luka (3, 23—28). Prvega poznamo vsaj iz bogoslužja, drugega pa niti iz tega ne, ker ga pri bogoslužju nikdar ne bero. Čeprav oba naštevata Jezusove prednike, se vendar domala povsem razhajata. Sinoptični zapis besedil naj pokaže podobnosti in razlike.

Matej	Luka
[1]Rodovnik Jezusa Kristusa, Davidovega in Abrahamovega potomca. [2]Abrahamu se je rodil Izak, Izaku Jakob, Jakobu Juda in njegovi bratje. [3]Judu je Tamara rodila Faresa in Zara. Faresu se je rodil Ezrom, Ezromu Aram, [4]Aramu Aminadab, Aminadabu Naason, Naasonu Salmon [5]Salmonu je Rahabà rodila Booza, Boozu je Ruta rodila Obeda. Obedu se je rodil Jese, [6]Jeseju se je rodil David, kralj.	[23]Ko je Jezus nastopil v javnosti, je bil star približno trideset let. Bil je, kakor so mislil, Jožefov sin, Jožef Helijev, [24]Heli Matatov Matat Levijev, Levi Melkijev, Melki Janejev, Jane Jožefov, [25]Jožef Matatijev, Matatija Amosov, Amos Naumov, Naum Heslijev, Hesli Nagejev, [26]Nage Maatov, Maat Matatijev, Matatija Semejev, Semej Jozehov, Jozeh Jodov,

[7] Slovenska ekumenska izdaja sv. pisma (Ljubljana 1974) in mariborska (Maribor 1958) nepravilno naslavljata odlomek »Jezusovo rojstvo«, ker Matej nič ne govori o Jezusovem rojstvu. V tem odlomku ni v ospredju Jezus niti Marija, ampak Jožef. Jeruzalemska biblija (La Bible de Jérusalem, Paris 1975) naslavlja odlomek »Joseph assume la paternité légale de Jésus«.

[8] Prim. X. Léon-Dufour, Livre de la genèse de Jésus-Christ, objavljeno v: Études d'Évangile 1965, 60 sl.

[9] F. Rienecker, Das Evangelium des Matthäus, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal [8]1975, str. 13, op. 3.

[10] P. Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 15.

[11] I. de l Potterie, Excerpta exegetica ex evangelio sancti Lucae, PIB, Romae [2]1974, 98.

[12] Navaja I. de la Potterie, n. d., 98.

Urijeva žena je Davidu rodila
Salomona.
7Salomonu se je rodil Roboam,
Roboamu Abija,
Abiju Asa,
8Asu Jozafat,
Jozafatu Joram,
Joramu Ozija,
9Oziju Joatam,
Joatamu Ahaz,
Ahazu Ezekija,
10Ezekiju Manase,
Manaseju Amon,
Amonu Jozija,
11Joziju Jehonija in njegovi bratje ob
preselitvi v Babilon.

12Po preselitvi v Babilon
se je Jehoniju rodil Salatijel,
Salatijelu Zorobabel,
13Zorobabelu Abiud,
Abiudu Eliakim,
Eliakimu Asor,
14Asorju Sadok,
Sadoku Ahim,
Ahimu Eliud,
15Eliudu Eleazar,
Eleazarju Matan,
Matanu Jakob,
16Jakobu pa se je rodil Jožef,
mož Marije, iz katere je bil
rojen Jezus, ki se imenuje
Kristus.

27Joda Johanov,
Johan Rezov,
Reza Zarubabelov,
Zarubabel Salatijelov,

Salatijel Nerijev,
28Neri Melkijev,
Melki Adijev,
Adi Kozamov,
Kozam Elmadanov,
Elmadan Herov,
29Her Jezov,
Jezu Eliezerjev,
Eliezer Jorimov,
Jorim Matatov,
Matat Levijev,
30Levi Simeonov,
Simeon Judov,
Juda Jožefov,
Jožef Jonov,
Jona Eliakimov,
31Eliakim Melejin,
Meleja Menov,
Mena Matatov,
Matata Natanov,
Natan Davidov,
32**David** Jesejev,

Jese Obedov,
Obed Boozov,
Booz Salmonov,
Salmon Naasonov,
Naason Aminadabov,
33**Aminadab** Aramov,
Aram Ezromov,
Ezrom Peresov,
Peres Judov,
34**Juda** Jakobov,
Jakob Izakov,
Izak Abrahamov,
Abraham Tarejev,

Tare Nahorjev,
Nahor Seruhov,
35Seruh Ragavov,
Ragav Falekov,
Falek Eberjev,
Eber Salejev,
36Sale Kainanov,
Kainan Arfaksadov,
Arfaksad Semov,
Sem Noetov,
Noe Lamehov,
37Lameh Matuzalov,

Matuzala Enohov,
Enoh Jaredov,
Jared Maleleelov,
Maleleel Kainanov,
[38]Kainan Enosov,
Enos Setov,
Set Adamov,
Adam pa božji.

[17]Vseh rodov je torej: od Abrahama do Davida štirinajst rodov, od Davida do preselitve v Babilon štirinajst rodov in od preselitve v babilon štirinajst rodov.

Lukov rodovnik je obsežnejši kot Matejev. Luka našteva 77 Jezusovih prednikov, Matej pa 41 (imen je sicer 42, ker se Jehonija pojavi dvakrat; na koncu druge skupine in na začetku tretje, prim. v 11 in 12). Luka izvaja Jezusov rodovnik od Adama, očeta vsega človeštva; Matej pa od Abrahama, očeta izvoljenega ljudstva. Tudi smer navajanja Jezusovih prednikov je različna. Luka jih navaja od Jezusa navzdol do Adama; Matej pa od Abrahama navzgor do Jezusa. Oba jih tudi zvrščata v skupine.

Matej jih s pristavkom (v. 6. 11) deli v tri skupine. V prvo skupino spadajo predniki od Abrahama do Davida (v. 2—6), v drugo od Davida do babilonskega izgnanstva (v. 7—11), v tretjo pa od vrnitve iz Babilona do Jezusa. V vsaki skupini je po 14 imen, skupno 42 imen.

Luka jih našteva zdržno. Sinoptični zapis pa kaže, da jih tudi ta deli v skupine. Prva obsega prednike od Jezusa do babilonskega izgnanstva (v. 24 do 27), druga od babilonskega izgnanstva do Davida (v. 28—32), tretja od Davida do Abrahama (v. 32a—34), četrta od Abrahama do Adama (v. 34b—38). V prvi skupini se Luka, razen pri skrajnem členu, se pravi pri Jožefu, povsem razhaja z Matejem. V drugi skupini se evangelista ujemata samo pri Salatijelu in Zorobabelu. V tretji navajata oba iste prednike. V četrti pa se Luka povsem oddalji od Mateja. Samo on seže z rodovnikom od Abrahama nazaj do Adama. V skupinah, kjer se Luka razhaja z Matejem, navaja 21 imen, kar je 3×7; v tretji skupini pa se ujema z Matejem in navaja 14 imen, kar je 2×7; skupno torej 77 imen. Ne eden in ne drugi pa ne izčrpa vse zgodovine.

Za 800-letni časovni razpon od Abrahama do Davida je 14 rodov (Mt, Lk) očitno premalo. Isto velja za pol tisočletno razdobje od Davida do babilonskega izgnanstva in za 450 let od Zorobabela do Jožefa samo 10 rodov, kot jih navaja Matej, ne zadošča. Luka navaja za to obdobje 19 rodov, kar je precej bliže zgodovinski resnici, vendar še vedno premalo. Iz tega sledi, da niti Matej niti Luka ne omenja vseh prednikov.

Kakšno vrednost pa ima potem rodovnik, če ne omenja vseh prednikov? Zgodovinar bi ga zaradi takšne pomanjkljivosti najbrž zavrgel ali ga vsaj imel za pomanjkljivega. Matej pa se ni bal izpustiti kar tri kralje (Ohozija, Joasa in Amazija) med Joramom in Ozijem, samo da je dobil zaželeno število 14 in Luka je bolj težil za številom 77 kot za izčrpnim imenikom vseh Jezusovih prednikov.

Matejev rodovnik je prej razodetje o Jezusu kot seznam njegovih prednikov. To spričuje že literarna zgradba rodovnika. Naštevanje imen obkroža uvodni naslov (v. 1) in razmišljujoči zaključek (v. 17).[13] Matej že z naslovom (v. 1) pove, da je Jezus Davidov in Abrahamov potomec. Če bi imel namen pisati samó rodovnik, potem bi bil pristavek »Davidov in Abrahamov potomec« odveč, saj takó z naštevanjem Jezusovih prednikov pove, da izhaja njegov rod od Abrahama in Davida. Ker ti dve imeni izpostavlja, jima daje večji poudarek kot drugim v rodovniku.

Prva resnica, ki jo je Matej z rodovnikom naglasil, je, da je Jezus Davidov potomec. Izraz je imel v tistem času izrazito teološki pomen. Z njim ni bil mišljen kateri koli od številnih krvnih potomcev kralja Davida, ampak tisti, na katerem bo Bog uresničil obljubo o večnem kraljestvu, ki jo je dal po preroku Natanu kralju Davidu (2 Sam 7, 12—16). Za Mateja je izraz Davidov potomec isto kot Mesija. Od makabejske vstaje dalje je med ljudstvom močno tonilo v pozabo, da bo Mesija prišel iz Davidove hiše. Ker zmage nad Sirci niso izbojevali potomci Davidove hiše, ampak sinovi duhovniške družine Makabejcev, se je čedalje bolj uveljavljalo prepričanje, da bo tudi poslednji Odrešenik, Mesija, izšel iz duhovniške družine. Davidove potomce so zasenčili sinovi duhovniške Aronove rodbine. Ko je začel duhovniški sin Janez Krstnik oznanjati krst pokore, se je med ljudmi šušljalo, da utegne biti on Mesija (prim. Lk 3, 15). Janez je takšna namigovanja zavrnil in ljudem odkrito povedal: »Jaz nisem Kristus« (Jan 1, 20). Matej je z rodovnikom ovrgel napačno predstavo o Mesiju in oživel božjo napoved, da bo Mesija prišel iz Davidovega rodu. Nazareški Jezus je tisti Davidov potomec, ki se imenuje Mesija. Matej je bravce o tem prepričal takó, da je navedel Jezusove prednike do Davida. Res ni navedel vseh prednikov tisočletne zgodovine od Kristusa do Davida, ampak samo tiste, ki so bili nosilci božjih obljub. To pa niso bili vedno neposredni Davidovi potomci. Jehonija je bil brez otrok ali pa so vsaj njegovi dediči pomrli (prim. Jer 22, 24. 30), a Matej vseeno pravi, »da se je Jehoniju rodil Salatijel« (v. 12) in 1 Kron 3, 17 imenuje Salatijela kar »Jehonijev sin«. Takó se je imenoval zato, ker je bil Jehonijev zakoniti dedič, dejansko pa je bil Nerijev sin (Lk 3, 27). Bog je izločil nevrednega Jehonija (pravilno bi se moralo glasiti Jojakina) iz kraljevega nasledstva. Ker pa »Davidu ne bo nikoli zmanjkalo potomca« (Jer 33, 17), se je kraljevska čast mogla povrniti Davidovi hiši s posinovljenjem Salatijela. Takó je Salatijel postal Davidov potomec in nosilec božjih obljub. Iz tega se vidi, da glagol γενναω — roditi, v rodovniku ne pomeni vedno fizično očetovstvo, ampak lahko samo pravno (adopcijsko). To pa je imelo pred postavo in ljudmi isto veljavo kot fizično očetovstvo. V takem razmerju sta tudi Jožef in Jezus.[14]

Nosilci božjih obljub se v rodovniku zaključijo z Jezusom. Jezus pa ni več samo nosilec, ampak uresničenje vseh božjih obljub. Prav to je naglasil Matej že v naslovu rodovnika, ko je dejal, da je Jezus Abrahamov potomec. Abraham je veljal za očeta judovskega naroda in ker »zveličanje prihaja od Judov« (Jan 4, 22), mora biti Mesija Abrahamov potomec. Vendar Matej ni nameraval s tem naglasiti Jezusovo judovsko poreklo, saj je bilo naravno, da je bil vsak Davidov potomec tudi Abrahamov, ker je Ab-

[13] E. Lohmeyer-W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus, Göttingen 1967, 3.

[14] Več o tem v poglavju o Učlovečenju druge božje osebe.

raham prej ko David. Evangeliji, in sploh v novi zavezi, Abrahama večkrat omenjajo (prim. Mt 3, 9; 8, 11; Lk 1, 55. 73; 13, 16; Jan 8, 33. 37. 39. 53; Apd 7, 2; 13, 26; Rimlj 4, 1. 12. 13 itd.), vendar Jezusa nihče ne imenuje Abrahamov sin, čeprav ga redno kličejo Davidov sin (Mt 9, 27; 12, 23; 15, 22; Mr 10, 47. 48; 12, 35; Lk 18, 38; 20, 41). Ker je bilo Jezusovo judovsko poreklo splošno znano, ni bilo potrebno naglašati, da je Abrahamov potomec. Če ga Matej takó imenuje že na začetku evangelija, gotovo s tem ne identificira Jezusovega judovskega porekla, ampak izraža nekaj, kar Jezusovi sodobniki še niso mogli vedeti in Judje tudi niso nič kaj radi slišali. Matej je Jezusa postavil zadnjega v vrsti nosilcev božjih obljub. Bog pa je ravno Abrahamu zagotovil, da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi (1 Mojz 12, 3; 22, 18). Ta obljuba se je morala uresničiti v zadnjem členu, Jezusu.

Matej razširja ozkosrčno judovsko pojmovanje odrešenja. Judje so se nenehno sklicevali na Abrahamovo poreklo. Ker smo Abrahamovi potomci, so nam obljube zagotovljene. »Tudi če grešimo, smo tvoji« (Modr 15, 2). Zaradi Abrahama nas Bog ne bo zavrgel. Matej pa naglaša z apostolom Pavlom, da samo krvna sorodnost z Abrahamom ne zadošča. Obljube veljajo tem, ki so Abrahamu podobni v veri. V veri pa so mu lahko podobni tudi pogani. Tudi pogani se lahko v veri oklenejo Kristusa in se zveličajo. Bog more tudi iz kamnov obuditi otroke (prim. Mt 3, 9). V Kristusu so blagoslovljeni vsi narodi. Obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu, se uresničujejo v Kristusu. On je združil oba dela, Jude in pogane, v sebi, zato je resničen Abrahamov potomec. »Sklicevanje na Abrahamovo telesno očetovstvo več ne zaleže. Prešlo je. Treba se je okleniti Jezusa, Abrahamovega potomca, in postati član nove družine, ki jo je on ustanovil.«[15]

Z mislijo, da je Jezus Odrešenik vsega človeštva, Matej začenja svoj evangelij in s to mislijo ga tudi sklene. Pred vnebohodom razpošlje apostole v svet z naročilom: »Pojdite in naredite vse narode za moje učence!« (28, 19a). Univerzalnost Kristusovega odrešenja je Matej nakazal že z rodovnikom, izpričal pa z evangelijem.

Tudi Luka je na poseben način izrazil isto misel. V podaljšku rodovnika od Abrahama do Adama spoznamo, kaj je hotel Luka z njim doseči. Medtem ko daje Matej Abrahamu in Davidu izjemen pomen v rodovniku, Abraham je začetek judovske zgodovine, David pa njen vrh, in že v naslovu pove, da je Jezus Mesija, ker je njun potomec, ju Luka v rodovniku samó omenja, ne da bi ju posebno poudarjal. Rodovnika ni sestavil zato, da bi dokazal Jezusovo mesijanstvo. Jezus je tudi po Lukovem rodovniku Abrahamov in Davidov potomec, toda on je predvsem Adamov potomec, tako kakor vsi ljudje. Adam je začetnik človeštva. Kakor iz Adama človeštvo izhaja, tako se h Kristusu steka. Kakor smo vsi ljudje potomci Adama, takó smo vsi bratje v Kristusu. Kristus ni samo stečišče izraelske zgodovine, ampak zgodovine vsega človeštva. Kristus je Odrešenik vesoljnega človeštva. To je izrazil Luka tudi s simboličnim številom 77. Po vesoljnem potopu so se Noetovi sinovi množili in obljudili ves svet. Vseh Noetovih potomcev, ki so se razvili v narode, je bilo 77 (prim. 1 Mojz 10, 1—32), zato je 77 število narodov. 77 Jezusovih prednikov simbolično pomeni narode vse-

[15] M. Mandac, Isus prvog Matejeva poglavlja, v: BS 1 (1977) 54.

ga sveta. Ker se vsi stekajo h Kristusu, je Kristus Odrešenik vseh narodov sveta.

Vesoljnost Kristusovega odrešenja se nam zdi sama po sebi umevna, toda v času, ko so nastajali evangeliji, pa ni bilo tako. To je bil čas, ko se je Cerkev oddaljevala od sinagoge. Med kristjani in Judi je obstajala velika napetost, ki se je nemalokrat sprevrgla celo v sovraštvo. Rabi Tarpon je svétoval vernim Judom, naj se raje zatečejo v poganski tempelj, če bi morali bežati pred kačo ali razbojniki, kakor pa v hišo kakega kristjana. Zarotil se je, da bo vse krščanske knjige, ki mu bodo prišle v roke, sežgal, pa četudi bi bilo v njih zapisano sveto božje ime.[16] Resnica, da je Kristus last vsega človeštva, je bila za družbeni red, kjer je bilo tri četrtine sužnjev, precej vznemirljiva (prim. Rimlj 1, 14). Začele so se podirati pregraje med stanovi in narodi. Poslej »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi so eno v Kristusu Jezusu« (prim. Gal 3, 28). Če pomislimo na sodobno rasno mržnjo in ponekod na narodnostno nestrpnost, laže razumemo, kakšne ovire je morala premagovati resnica o vesoljnosti Kristusovega odrešenja.

Gematrija ali apokaliptika

Ker sta imela evangelista z rodovnikom drugačen namen kot posredovati izčrpen seznam Jezusovih prednikov, ni čudno, če se v številu ne ujemata. Bolj nas vznemirja to, da navajata, razen v tretji skupini, povsem različna imena, čeprav oba posredujeta Jezusov rodovnik. V zadnji skupini se ujemata samo pri Jožefu, a njegov oče je že različen. Po Mateju je Jožefov oče Jakob, po Luku pa Heli. Še bolj pa je vznemirljivo, da se povsem razhajata za obdobje od Davida do babilonskega izgnanstva. To je bila doba monarhije (931—586) in judovski kralji so bili zakoniti Davidovi nasledniki. Kot taki so bili tudi nosilci obljub, ki jih je Bog dal Davidu. Luka pa navaja za to obdobje čisto druga imena. Že pred Davidom izpušča Salomona in namesto njega omenja Natana. To ni prerok Natan, ampak eden od mnogih Davidovih sinov (prim. 2 Sam 5, 14; 1 Kron 3, 5; 14, 4; Zah 12, 12). O njem ne vemo veliko. Nekateri mislijo, da je bil duhovnik, ker se misli, da so bili Davidovi sinovi tudi duhovniki. Takó naj bi Luka zapisal Davidove duhovniške potomce, Matej pa kraljeve. Vendar razlog ni prepričljiv, ker manjka zanj opore v sv. pismu, čeprav Luka sicer naglaša Jezusovo duhovništvo (prim. 2, 22—24). Bolj verjetno opušča judovske kralje zato, ker je Jeremija napovedal Jehoniju, da ne bo imel potomstva (Jer 22, 30). Ker se z Jehonijevo smrtjo kraljeva vrsta ni nadaljevala, je Luka ne navaja. Morda tudi zato ne navaja judovskih kraljev, ker so bili preveč pokvarjeni (Lagrange) ali pa je črpal podatke iz drugega vira kot Matej (Läpple).[17]

Dokler se je eksegeza ukvarjala predvsem z usklajevanjem in pojasnjevanjem nasprotij v svetopisemskih poročilih, so pripovedi, kot sta Matejev in Lukov rodovnik, povzročale nemalo težav. Pojavilo se je več razlag, ka-

[16] Prim. C. Schedl, Talmud-Evangelium-Synagoge, Tyrolia Verlag Innsbruck 1969, 87.
[17] Prim. I. de la Potterie, n. d., 99; A. Läpple, n. d., 411.

ko jih je mogoče uskladiti. Vendar jih je pri tem zaposlovala bolj črka kakor duh svetopisemskega besedila. Črka pa mori; Duh je, ki oživlja (prim. 2 Kor 3, 6). Odkar poznamo namen, ki sta ga imela evangelista z rodovnikom, nas nasprotja več ne motijo, čeprav so nekatere razlage njunih nasprotij zelo privlačne, na primer razlaga sv. Avguština, ki pojasnjuje, zakaj je Jožefov oče enkrat Heli (Lk) drugič Jakob (Mt). Heli je bil v resnici Marijin oče. Ker v Helijevi družini ni bilo moškega potomca, je bila Marija glavni dedič. Ko se je poročila z Jožefom, Jakobovim sinom, ga je Heli posinovil (adoptiral) in takó nanj prenesel dedne pravice. Jožef je bil torej Helijev posinovljeni (Lk) in Jakobov naravni sin (Mt). Ker je imel posinovljeni sin pred postavo iste pravice kot naravni, ga Luka preprosto imenuje »Helijev sin« (prim. 3, 23). Zato se evangelista razlikujeta, ker je Luka zapisal Jezusove prednike po Marijini strani, Matej pa po Jožefovi.

Ker zasleduje novejša eksegeza predvsem duhovno sporočilo svetopisemskega besedila in razlaga vsakega evangelista z njegovega zornega kota, se s takšnimi usklajevanji nihče več ne ukvarja. V novejših komentarjih Matejevega in Lukovega evangelija jih ni več.[18] Pristaviti je treba le, da dvojni Jezusov rodovnik ni nekaj izjemnega. Sv. pismo večkrat navaja za isto osebo dva, ne povsem enaka rodovnika, na primer za Juda (1 Kron 2, 3—3, 4 in 4, 1—23), Benjamina (1 Kron 7, 6—12 in 8, 1—40) itd. Tako je tudi krščansko izročilo ohranilo dva različna Jezusova rodovnika. Prvi se ustavlja bolj pri slovečih imenih judovske zgodovine, drugi pa je menda bližji zgodovinski resnici.

Sicer pa je Matej v sklepni vrstici (v. 17) razločno povedal, da rodovnika ne smemo razumeti samo po črki. Njegov globlji pomen je nakazal s simboliko števil. V vsaki od treh skupin je natančno po 14 imen, skupno 42. Število je gotovo premišljeno izbrano, ker 14 rodov ne izraža za nobeno obdobje zgodovinske stvarnosti. Matejevi sodobniki so njegovo simboliko najbrž pravilno razumeli, saj je bila simbolika vsakdanja govorica Vzhodnjakov, nam pa povzroča precej težav pri razumevanju njegovih zastrtih izjav.

Število 14 se v sv. pismu ne pojavlja, zato je njen smisel teže določiti. Navadno so mislili, da gre za tako imenovano **gematrijo.** V hebrejščini ni številk, ampak številke izražajo s črkami. Vsaka črka ima svojo številčno vrednost: D — 4, V — 6 itd. Če zapišemo ime **DAVID** (pisali so samo konzonante) s številčno vrednostjo konzonantov $4 + 6 + 4$, dobimo število 14. Matej bi zato navedel v vsaki skupini po 14 imen, ker je 14 davidično število. Takó je tudi simbolično povedal, da je Jezus res Davidov potomec. Ker pa ne vemo zanesljivo, kako so Judje pisali ime David, s tremi (D V D) ali s štirimi konzonanti (D V Y D), takšna razlaga, 14 pokolenj v vsaki skupini, ni prepričljiva. Končno pa Matej ne izvaja Jezusovih prednikov iz Davida, ampak iz Abrahama in daje Abrahamu enak, če ne celo večji pomen kot Davidu. Zato ni verjetno, da je navedel v vsaki skupini po 14

[18] Klasični Lohmeyer-Schmauchov komentar Matejevega evangelija v drobnem tisku navaja Avguštinovo razlago in njegovo sklicevanje na Julija Afrikanca. Pavel Gaechter jo dostavlja na koncu sodobnih razlag, vendar ji ne daje posebni poudarek (prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Tyrolia Verlag Innsbruck 1963, 42. 43).

imen samo zato, da je s številčno simboliko izrazil Jezusovo davidično poreklo.[19]

Število 14 mora imeti globlji pomen, sicer ga ne bi Matej kar trikrat ponovil. Če se sámo v sv. pismu tja do Mateja ne pojavlja, ne smemo prezreti, da je 14 zmnožek števila sedem. Sedem pa velja v svetopisemskem izročilu za sveto število. Izraža celovitost, dovršenost, popolnost, kakršno hoče in nareja Bog. V tej zvezi ni brez pomena, da Matej navaja ravno trikrat po 14 pokolenj (Luka jih zvršča v štiri skupine!). Tudi število tri ima simbolični pomen. Označuje to, kar je božje; lahko pa je tudi simbol za Boga. Matej je takó simbolično izrazil resnico, da se je z Jezusom začela tista popolnost, ki jo je obljubil Bog. S simboliko števil prehaja njegov rodovnik iz posvetno-zgodovinskega območja v religiozno.[20]

Z Jezusom je nastopila »polnost časov« (Gal 4, 4). Začelo se je zadnje ali eshatološko obdobje človeške zgodovine. Ker je Jezus Mesija, se je z njim začel zadnji, sedmi teden **apokaliptične** zgodovine. Matej je bil pod vplivom apokaliptične miselnosti svoje dobe. S številom 14 naj bi bil izrazil, čeprav tega ni izrečno povedal, da je z Jezusom nastopil zadnji, sedmi apokaliptični teden. 14 je 2×7. Sedem je simbol za teden, ker ima teden sedem dni. Teden pa ima v apokaliptičnem izrazoslovju, posebno od Daniela dalje (prim. Dan 9, 1—27) velik pomen. Judovske apokalipse delijo svetovno zgodovino v tedne. Mesijeva apokalipsa druge Baruhove knjige (53 do 74), ki je nastala hkrati kot Matejev evangelij, deli svetovno zgodovino, »od stvarjenja do uničenja« v 14 tednov. Štirinajsti teden se imenuje **Mesijev teden.**[21] Henohova knjiga pa, ki je bila v Kristusovem času zelo znana (nastala je v 2. stol. pred Kr.), deli svetovno zgodovino v 10 tednov:

— trije so minili od stvarjenja do nastanka Izraela,
— dva od Izaka do Salomona,
— dva od Salomona do babilonskega izgnanstva in
— dva od babilonskega izgnanstva do časa, ki ga pisatelj imenuje »časmeča«. To je pravzaprav začetek desetega tedna svetovne zgodovine in sedmega tedna izraelske zgodovine. Ta teden je odločilen. V tem tednu se bo pojavil Mesija.

Zdi se, da je Matej pod vplivom apokaliptične miselnosti hotel strniti z rodovnikom, razdeljenim v tri skupine po 14 imen, vso izraelsko zgodovino v nekaj večjih obdobij. Z rodovnikom je v apokaliptični govorici napovedal prihod Mesija. Mesija bo prišel na koncu šestega tedna svete izraelske zgodovine: $6 \times 7 = 42$. Izraelska zgodovina se je pričela, ko je Bog poklical Abrahama (1 Mojz 12, 1 sl.), svoj vrh pa bo dosegla, ko bo prišel Mesija. Ko bo prišel, se bo pričel poslednji, sedmi ali Mesijev teden. Tako bo Mesija krona vse izraelske zgodovine.[22]

V ozadju Matejevega rodovnika je torej apokaliptična shema izraelske in svetovne zgodovine. Bog vodi zgodovino. Vodi jo k dopolnitvi, popolnosti in svetosti; to se pravi k »polnosti časov« (Gal 4, 4). Ta se bo pa uresničila z Mesijevim prihodom.

---

[19] Prim. X. Léon-Dufour, n. d., 56. 57; A. Läpple, n. d., 410. 411.
[20] E. Lohmeyer-W. Schmauch, n. d., 6.
[21] Prim. L. Sabourin, Il vangelo di Matteo, I. del, Edizioni Paoline 1976, 200.
[22] Prim. X. Léon-Dufour, n. d., 57.

Gematrija je možna, apokaliptika je verjetnejša. Takrat je vse ljudstvo živelo v pričakovanju (prim. Lk 3, 15). V takšnem razpoloženju je imela apokaliptika pomembno vlogo. Iz stoletij okrog Kristusa je ohranjenih, v celoti ali v odlomkih, kar 16 judovskih in krščanskih apokrifnih apokalips.[23] Njihova skupna značilnost je, da takó ali drugače, s simboli ali videnji, napovedujejo Jahvejev dan, Mesijev teden, konec zgodovine. Zato ni čudno, če je Matej z rodovnikom, zasnovanem na številkah, napovedal Mesijev prihod. Dejstvo je, da je Jezusov eshatološki govor (prim. 24, 29—31) izrazil v slogu judovske apokaliptike.[24] Takó bi bil apokaliptično zasnovan rodovnik tudi uvod v apokaliptični del evangelija.

Jezus je Mesija, ker je tisti Davidov potomec, kateremu je Bog obljubil večno kraljestvo. Ker so v njem blagoslovljeni vsi narodi, je Jezus uresničenje božje obljube, dane Abrahamu, in zato Abrahamov potomec. Ker izhaja iz Adama, kakor izhajajo iz njega vsi narodi sveta, je Odrešenik vsega človeštva. To so resnice o Jezusu, ki jih evangelista izražata z rodovnikom. Kaj pa rodovnik sporoča nam?

Tudi imena oznanjajo ...

1. Rodovnik je na prvi pogled dolgovezno naštevanje imen. Kdor ne pozna sv. pisma, mu imena nič ne povedo, čeprav so izbrana tako, da se z njimi razgrne vsa odrešitvena zgodovina, od Abrahama (Adama) do Kristusa.

— Človek dela zgodovino. Brez odnosa do človeka, nima zgodovina nobenega pomena. Ker ljudje ustvarjamo zgodovino, je odvisno od vsakega posebej, kakšno sled bo kdo pustil za seboj. Matej omenja svetle in temne osebnosti judovske zgodovine. Ob njih imenih se spontano poraja zgodovina, ki so jo oblikovali. Za seboj so pustili sled, ki nas uči. »Kar koli se je napisalo, se je napisalo v naše poučenje« (Rimlj 15, 4). Kot oseba je človek nekaj enkratnega, kot delujoče bitje pa nekaj razsežnega. V svojih delih živimo, tudi ko nas ni. »Pomni, človek, da si umrljiv, le tvoja dela so večna« (Plečnik). Za seboj pustimo sled, ki bo, kakor rodovnik, druge vodila h Kristusu ...

2. Z rodovnikom sta evangelista uvedla Jezusa v človeški rod. Jezus je postal naš brat. »Vzel je podobo hlapca nase, postal podoben ljudem in bil po zunanjosti kakor človek« (Flp 2, 7). To je storil zaradi nas in našega zveličanja.

— Rodovnik pokaže, kako se Bog sklanja k človeku in človek vzpenja k Bogu. »Bog je zato postal človek, da bi človek postal Bog« (sv. Anzelm).

3. Luka sega z rodovnikom od Abrahama nazaj do Adama in takó uvršča med Jezusove prednike tudi nejudovske narode. Tudi Matej prišteva med Jezusove prednike ljudi, v katerih se ni pretakala čista judovska kri. To so Kanaanka Rahabá, Moabka Ruta in Urijeva žena Hetejka Betsabeja. Iz zakonske zveze med Boozom in Ruto se je rodil Obed, Davidov stari oče. To se pravi, da se je tudi po Davidovih žilah pretakala poganska kri. Ker je Kristus po mesu Davidov potomec, se je tudi v njem pretakala poganska

[23] Prim. J.-B. Frey, Apocalyptique v: DBS, I. zvezek, stolpec 328.

[24] A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Patmos-Verlag Düsseldorf 1970, 69 sl.

kri. V njegovi osebi so navzoči tudi poganski narodi. S tem da je Matej vključil poganske žene v rodovnik, je izpovedal resnico, da je Jezus Odrešenik tudi nejudovskih narodov.

— Z Jezusom so padle pregraje med Judi in barbari, med Grki in Rimljani, ne, kakor da ne bi bilo več različnih narodov, ampak narodi postajajo v njem nova stvar. Po prerojenju iz vode in Duha (prim. Jan 3, 5) postane človek nova stvar. Kakor je Adam začetnik fizičnega človeštva, tako je Kristus začetnik prerojenega človeštva. Najgloblji razlog naše povezanosti z ljudmi, ne glede na narodnost, raso, jezik, izobrazbo ..., je notranje prerojenje v Kristusu. Samó ljudje, ki živijo iz prerojenja v Kristusu, so resnično bratje. V njih je medsebojna trenja izravnala Kristusova ljubezen. Tam »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske« (Gal 3, 28), ampak so vsi v Kristusu bratje med seboj.

4. Matej je proti judovski navadi vključil v rodovnik tudi štiri žene. Vendar to niso svetle osebe judovske zgodovine, kot so bile Sara ali Rebeka, Rahela ali Lija, ampak so vsaka po svoje moralno obremenjene. Rahabá je bila prostitutka v Jerihi (Joz 2; 6, 17. 22 sl.), Tamara je z Judom zagrešila krvoskrunstvo (1 Mojz 38, 1—30), Urijeva žena Betsabeja je bila prešuštnica (2 Sam 11, 3; 1 Kron 3, 5), Ruta pa poganka (Rut 4, 12 sl.) in zato Judom nečista. Vendar je Kristus po telesu potomec teh grešnic. Ker je sprejel v svoj osebni sestav grešnike, je Odrešenik grešnikov.

— Kristus ni prišel iskat pravičnih, ampak grešnike. »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni« (Mt 9, 12). Nase je sprejel grehe svojega ljudstva in dolgove vsega človeštva. »Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha« (2 Kor 5, 21). Če je greh največje zlo, potem je Kristus največje dobro, ker nas je rešil tega zla. Matej naznanja to resnico z rodovnikom, v posvečenju keliha pa oznanja. Samó on dostavlja pri posvečenju keliha besede: »...ki se za mnoge preliva **v odpuščanje grehov**« (26, 28). Grešnik sme in mora upati samo v Kristusa!

5. Čimbolj se evangelista z rodovnikom približujeta Kristusu, tem manj sloveča imena omenjata. To še posebno velja za Mateja, ker od Davida naprej našteva samo njegove potomce. Z zatonom monarhije se ti niso mogli več sklicevati na kraljevsko čast. V naslednjih stoletjih so celó obubožali in v vsem delili usodo svojega naroda. Od nekdanje slave je ostala samo živa zavest, da so v krvnem sorodstvu s kraljem Davidom.

— Neznana in brezpomembna imena simbolično spričujejo, kako globoko je zdrknil, ne samo Davidov rod, ampak ves človeški rod. Nikdar v zgodovini ni bil tako ponižan in duhovno tako plitev kot pred Kristusovim prihodom na svet. Med ponižane se je ponižal on, ki »iz prahu vzdiguje slabotne in iz blata vleče siromake« (prim. 1 Sam 2, 8). Ponižal se je zato, da je ponižane povišal. Mednje je prišel v tihoti in brez slave, a njegov prihod jih je naredil slavne. Kakor je božji dih dal Adamu telesno življenje, tako je Jezus prinesel človeštvu duhovno življenje. V Jezusu nam je Bog postal modrost, pravičnost in posvečenje (prim. 1 Kor 1, 30). Iz zemeljskih nižin nas je dvignil do božjih višin.

509 Takó rodovnik niso več samo imena, ampak imena, ki oznanjajo!

Nobena razodeta resnica ni tako navzoča v kristjanovem vsakdanjem življenju kot Kristusovo učlovečenje. Trikrat na dan se z molitvijo angelovega češčenja spominjamo tega dogodka. On, »ki ga nebo in nebes nebesa ne morejo obseči« (2 Kron 6, 18), je postal človek. Bil je spočet, kakor je spočet vsak človek, pa vendar je njegovo spočetje popolnoma različno od človeškega spočetja. Bil je človek, vendar »ni bil od tega sveta« (Jan 8, 23).

Kristusovo učlovečenje sodi med največje skrivnosti naše vere. Kako se je Bog mogel učlovečiti? Kako je stvar mogla nositi Stvarnika? Kako se je Jezusovo zemeljsko življenje moglo začeti v materinem telesu brez moževega sodelovanja, če pa Bog sam ukazuje na začetku možu in ženi: »Rodita in se množita« (1 Mojz 1, 28)? Ni čudno, če je resnica o Jezusovem nadnaravnem spočetju prav zaradi sorodnosti s človeškim spočetjem, pa spet od njega povsem različnem spočetju, zbujala v preteklosti in zbuja še danes precej pomislekov, ugovorov ali zanikanj. Znanstveno usposobljeni biolog je preučil vse vidike spočetja in nato v razgovoru z duhovnikom dobrohotno dejal, naj Cerkev neha oznanjati nadnaravno spočetje, ker biološko ni mogoče, hkrati pa postavlja naravno človeško spočetje v manj časten položaj. Med razlagavci sv. pisma pa se najdejo taki, ki odrekajo Lukovemu poročilu o Jezusovem nadnaravnem spočetju (1, 26—36) zgodovinsko resnico in pravijo, da je evangelist z njim povedal samo to, kako je Jezus razodeval v vsem svojem življenju naravne človeške lastnosti in kako je Marija na poseben način pripadala samo Bogu (Gott allein zugehörig war).[25]

Z biologijo res ni mogoče priti do notranje razvidnosti razodete resnice. Vera ni biologija. Razodete resnice so skrivnosti. Vanje je treba verovati. Jezus blagruje tiste, »ki niso videli, pa so verovali« (Jan 20, 29). Če pa česa ne moremo doumeti, še ne smemo reči, da to sploh ni mogoče. Preveč je stvari v nas in okrog nas, ki jih dojemamo, pa vendar ne razumemo. Če je človek sam sebi največja uganka, potem je svet tvoje notranjosti zame popolna neznanka. Kakšna je stopnja tvoje radosti, ki se bere na tvojem obrazu in kako jo sploh doživljaš, mi je neznano. Če že naravnih življenjskih pojavov do kraja ne doumemo, kako pa naj nadnaravne? Prav je dejal odličen poznavalec biologije Luis Pasteur v govoru pri sprejemu v Akademijo nesmrtnikov: »Okrog mene je sama tema«. Zato resnico o Jezusovem nadnaravnem spočetju razumemo še najbolje v molitvi in ponižnosti.[26] In če Jezus ni bil spočet »iz volje moža, ampak od Boga« (Jan 1, 13), zato ni človeško spočetje nečastno. Če se nekaj zgodi drugače, kakor se sicer dogaja, zato redno dogajanje še ni nečastno, ampak samo spričuje, »da Bogu ni nemogoča nobena stvar« (Lk 1, 37). Nadnaravno spočetje je dokaz, da je človek Jezus tudi Bog. Samo kdor taji Jezusovo božanstvo, taji tudi njegovo nadnaravno spočetje.

---

[25] S takšnimi izjavami se soočata in jih prepričljivo zavračata H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Würzburg [3]1974, 42 sl. in R. E. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus, London—Dublin 1973, 23 sl.

[26] Prim. F. Rienecker, n. d., 18.

Treba se je znebiti vseh predsodkov in tudi dobrovoljnih filozofskih ali naravoslovnih razlag. Edino zanesljivo spoznanje nam nudi navdihnjeno besedilo, zato skušajmo doumeti njegovo sporočilo. Evangelist Luka takole poroča (1, 26—26):

> 26»Ko je bila Elizabeta šest mesecev noseča, je Bog poslal angela Gabrijela k devici v galilejsko mesto
> Nazaret. 27Devici je bilo ime Marija. Bila je zaročena z možem, ki mu je bilo ime Jožef in je bil
> iz Davidove rodbine. 28Angel je vstopil, se ji približal in jo nagovoril: »Veseli se, milosti polna, Gospod
> je s teboj!« 29Ob teh besedah se je zmedla in premišljevala, kaj naj pomeni ta pozdrav. 30Angel ji je
> rekel: »Ne boj se, Marija, zakaj našla si milost pri Bogu. 31Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime
> Jezus. 32Ta bo velik in Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida 33in kralje-
> val bo v Jakobovi rodbini vekomaj. Njegovega kraljestva ne bo nikdar konec«. 34Marija pa je odvrnila angelu: »Kako se bo to zgodilo, ko nimam opravka z moškim?« 35Angel ji je odgovoril: »Božji Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato bo tudi otrok, ki ga boš rodila, svet. Imenoval se bo božji Sin. 36Pomisli! Tvoja sorodnica Elizabeta je tudi spočela sina v starosti. To je že šesti mesec njej, katero so imeli vsi za nerodovitno. 37Bogu vendar ni nemogoča nobena stvar«. 38Marija je nato rekla: »Glej, dekla sem Gospodova, zgôdi se mi po tvoji besedi!« In angel jo je zapustil.

Bog svobodno izbira ljudi

Za pravilno razumevanje Lukovega poročila je treba upoštevati dve dejstvi.

Lukov opis Jezusovega otroštva je takó močno semitsko zasnovan, da je komaj verjetno njegova stvaritev. Medtem ko je napisal predgovor evangeliju (1, 1—4) domala v klasični grščini in evangelij v lepi in pravilni grščini, sta prvi dve poglavji najbolj semitski v vsej novi zavezi. Iz njih zaudarja pristna palestinska barvitost, značilni semitski slog in izražanje misli v obliki paralelizmov, ponavljanj, inkluzij itd. Zaradi tega mislijo nekateri, da ju ni napisal Luka, ampak je našel v izročilu aramejski izvirnik in ga prevedel v grščino (R. Laurentin, P. Gaechter). Drugi (P. Benoit) to zanikajo; vsi pa naglašajo, da ju brez upoštevanja semitskega substrata ni mogoče pravilno razlagati.

Drugo pa je, da opisuje Luka Jezusovo otroštvo vzporedno z otroštvom Janeza Krstnika. Tega pa ni storil zaradi njune časovne bližine, ampak zato, ker se z nastopom Janeza Krstnika že začenja nova zaveza: »Postava in preroki so do Janeza, od tedaj se oznanja božje kraljestvo« (Lk 16, 16). Janezovo spočetje je prvi učinek božjega delovanja v novi zavezi. Njegovo spočetje je mogoče vzeti za izhodišče vseh naslednjih odrešitvenih dejanj.

Drugo v tej vrsti je Jezusovo spočetje, zato ga uvede Luka s časovno oznako: »Ko je bila Elizabeta šest mesecev noseča...«

Z dvostopenjskim diptihom je pokazal Luka tudi Jezusovo veličino v odnosu do Janeza. Vsa pripoved je zasnovana na antitetičnem paralelizmu. Prvič se je prikazal angel v Jeruzalemu, sedaj v pretežno poganski Galileji (prim. Mt 4, 15). V Jeruzalemu se je prikazal v templju, središču judovskega verskega življenja, sedaj stopi v zasebno hišo v zakotnem Nazaretu. Tam je naslovil sporočilo duhovniku Zahariju, tu preprosti deklici Mariji. Janez bo velik pred Gospodom, Jezus pa bo sam v sebi velik, ker bo Sin Najvišjega.

Kar je preprostega na svetu, si je Bog izvolil (prim. 1 Kor 1, 28). Angel se je ustavil v Nazaretu. Danes se imenuje »cvet Galileje«, do angelovega prihoda pa je bil širši javnosti popolnoma nepoznan kraj in njegovi prebivalci nič kaj na dobrem glasu. »Iz Nazareta more kaj dobrega priti«, (Jan 1, 46) se je začudil Natanael, ko mu je Filip sporočil, da so našli Mesija, ki je doma iz Nazareta. Sv. pismo stare zaveze nikoli ne omenja mesta. Jožef Flavij našteva v svojem popisu 219 galilejskih mest in vasi, vendar Nazareta ne pozna. Niti ne vemo natančno, kdaj je kraj nastal. Najnovejša izkopavanja namigujejo na helenistično dobo. Ta so odkrila tudi sledove primitivnih nazareških hišic. Zgrajene so bile takó, da so bile delno vsekane v skalo, delno pa dodelane iz ilovice ali kamna. Skalnati del je prebivalce varoval pozimi pred mrazom, poleti pa pred hudo vročino. Medtem ko se je dozidani del podrl, se je skalnati del ohranil pod ruševinami v bistvu nespremenjen do danes.

Takšen je bil tudi Marijin domek. Marija je prebivala v hiši, ker pravi Luka, da je angel vstopil, medtem ko se je Zahariju v templju kar naenkrat p r i k a z a l in s t a l na desni kadilnega oltarja (prim. Lk 1, 11). Ker je šel angel notri (εισελθων), se je druga božja oseba učlovečila v Marijini hiši.[27] V Lukovem izrazu vidimo biblično oporo za tako imenovano sveto ali nazareško hišico.

Božje sporočilo je prinesel Mariji angel Gabrijel.[28] Ta se javlja v sv. pismu samo takrat, kadar prinaša božja sporočila v zvezi s Kristusovim učlovečenjem. V stari zavezi se pojavi samo enkrat, ko Danielu razloži videnje sedemdeset letnih tednov, s katerim je Bog napovedal čas Mesijevega prihoda na svet (Dan 9, 20—27). V novi zavezi se prikaže dvakrat; prvič Zahariju v templju, ko napove rojstvo Janeza Krstnika, Jezusovega predhodnika (Lk 1, 5—25) in drugič, ko oznani Jezusovo rojstvo (Lk 1, 26—36). Poznan pa je tudi zunaj bibličnega izročila. Pri manihejcih in mandejcih je pomemben posredovalec božjih sporočil in celo o Mohamedu je rečeno, da je prejel razodetje od najvišjega angela Gabrijela.[29] Daniel izrečno pravi, da je prišel k njemu ‚mož Gabrijel' (20, 21), kar pomeni, da ga je videl v človeški podobi; toda Luka nič ne pove, kakšen je bil na zunaj, zato nekateri mislijo, da se Mariji ni prikazalo nobeno nadnaravno bitje, ampak

---

[27] Prim. F. Rienecker, n. d., 17.

[28] Poleg Mihaela in Rafaela je Gabrijel edini angel, ki ga sv. pismo označuje z imenom. Ime je hebrejskega izvora in je sestavljeno iz ‚geber' — mož, junak in El — Bog ter pomeni božji mož ali božji junak.

[29] Prim. C. Tomić, Evandjelja djetinjstva Isusova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971, 72.

je ‚angel Gabrijel' samo govorniški pripomoček (figura), s katerim je Luka konkretiziral skrivnostno dogajanje v Marijini notranjosti.

Kaj je Luka hotel izraziti z besedo angel, razberemo samo iz sv. pisma. Angeli pogosto nastopajo v odrešitveni zgodovini (prim. 2 Mojz 3, 1—13; Sod 6, 11—24; Dan 8, 16; 9, 21; Tob 5, 5 sl.), zato angelova prikazen v Nazaretu ni nobena novost. Kljub tolikim pričevanjem sv. pisma, jih danes veliko dvomi o bivanju angelov. Res je, da beseda angel ali angel Gospodov pomeni večkrat Boga samega ali božje sporočilo, ki ga prejme človek takó ali drugače, vendar zato bivanja angelov ne smemo zanikati.[30] Njihov obstoj je v svetem pismu preveč izpričan, da bi jih mogli zanikati. Drži, da obstaja svet duhov, angelov in demonov, čeprav jih mi ne moremo zaznati, ker so del nadnaravnega sveta. Njihov obstoj v svetopisemskem izročilu ni povzročal nobenih pomislekov, zato ne misli biblično, kdor jih zanika. Težave z angeli ima moderni človek, ki težko dojema nadnaravne danosti. Za treznega Pavla ali evangelista Janeza pa je bil nadnaravni svet tako živo navzoč, da ju angeli niso motili, ampak so sestavni del njunega verovanja.[31] Ker so angeli duhovne biti, jih ne smemo antropomorfizirati, zato ga tudi Luka ne počloveča. Zanj je angel sel, ki je prinesel božje sporočilo. V kakšni zunanji podobi se je prikazal, Luka ne pove. Ker pa izražajo pri Semitih besede vedno nekaj konkretnega, angel ni samo izrazno sredstvo za notranja dogajanja, ni samo privid, ampak nekaj stvarnega. Angel pooseblja božje sporočilo.

Angel je pristopil k devici in devici je bilo ime Marija.[32] Prvo, kar sv. pismo pove o Mariji, je njeno devištvo. Luka je ne označi najprej z osebnim imenom Marija, ampak devica. Marijo predstavi svetu kot devico. Pri tem pa ni pomembno le to, da grška beseda parthenos pomeni izključno samo devica, medtem ko ustrezna hebrejska beseda 'alma^{h} niti izrečno ne naglaša niti ne izključuje devištva,[33] ampak je zanimivo, da Luka v istem stavku dvakrat rabi besedo devica. Če se v stavku ponovi osebek, potem ga, tako v grščini kot v slovenščini, drugič izrazimo z zaimkom. Zato bi se bil Luka slovnično bolj pravilno izrazil, če bi zapisal: »Angel je pristopil k devici in n j e j je bilo ime Marija«. Ker tega ni storil, je še bolj krepko naglasil, da je bila Marija ob Jezusovem spočetju devica.[34] Zato je vsako ugibanje o Marijinem devištvu, pa naj bo še tako duhovito, pametno ali naravno, odveč in v popolnem nasprotju z navdihnjenim besedilom.

Marija je bila takrat zaročena z Jožefom. Pri Judih so se dekleta zaročala med 12. in 13. letom, mladeniči pa med 18. in 22. letom. Ob srečanju z angelom je bila torej Marija stara okrog 13 let. Zaroka je bila pri Judih, kot je še danes pri beduinih, zelo svečano dejanje. To ni bila samo obljuba zakona, ampak prava poročna pogodba, ki je zaročencem podeljevala zakonske pravice in dolžnosti, zato sv. pismo imenuje Jožefa »moža Marije« (Mt 1, 16) in Marijo njegovo »zaročeno ženo« (Lk 2, 5), še preden sta se

[30] Prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 70. 71.

[31] Prim. C. Tomić, n. d., 80.

[32] Učenjak Bardenhewer je v prejšnjem stoletju proučil 70 strokovnih razlag tega imena. Nekaj od teh jih omenja B. Duda, Tajnovito ime Mirjam, v: Vir 2 (1974) 12.

[33] A. Läpple, n. d., 418.

[34] F. Rienecker, n. d., 19.

poročila. Zaročenca sta po zaroki, pri kateri sta si izmenjala v znak zvestobe tudi darila, živela pol leta ali kaj več vsak na svojem domu. Ko pa je bilo vse pripravljeno za skupno bivanje, je zaročenec prišel po nevesto in jo v svečanem sprevodu odpeljal na svoj dom, kjer je bila slovesna poroka. Vse dotlej je morala zaročenka ostati devica. Če bi se spečala z moškim, bi jo doletela kot pravo zakonsko ženo kazen, da bi jo kamenjali. V duhu takratnih strogih navad je bilo zaročencema prepovedano spolno razmerje in nevesta je ves čas zaroke živela v domači hiši, pod budnim očesom svojega očeta. Zaročenca se nista nikoli smela sestati na samem in zaročenka ni smela nikdar sama k zaročencu. Takó je tudi Marija med zaroko živela pri svojih starših v Nazaretu.

Ko se je angel približal Mariji, jo je nagovoril: »Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj!« Angel ni Marijo samo pozdravil. Beseda haire pomeni v njegovih ustih veliko več kot navaden pozdrav. Tako so se res pozdravljali Grki, vendar Luka ni zabeležil grško, temveč semitsko izrazoslovje. Judje so se pozdravljali s šalôm — mir, zato je haire redek pozdrav na ustnicah svetopisemskih oseb. Tako so pozdravljali Jezusa vojaki, ko so se iz njega norčevali med sodnim procesom pred Pilatom (prim. Mt 27, 29; Jan 19, 3). Pilatovi vojaki pa niso bili Judje, ampak pogani iz Galileje in Sirije. Angelov pozdrav gotovo ni navaden poganski pozdrav. Kakšen je njegov pomen, zvemo le, če preiščemo grški prevod sv. pisma stare zaveze, septuaginto, na katero se je oprl Luka pri pisanju evangelija. S haire prevaja septuaginta preroški klic k veselju. Zaradi božje navzočnosti kličejo preroki ljudi k veselju in radosti: »Vriskaj (haire), o sionska hči! Ukaj, o Izrael! Gospod je Izraelov kralj v tvoji sredi, ne boš se več bala hudega« (Sof 3, 14. 15); »Močno se raduj (haire), hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska! Glej, k tebi prihaja tvoj kralj: pravičen je in zmagoslaven« (Zah 9, 9). Kakor pri prerokih, tako tudi v angelovih ustih pomeni haire klic k veselju. Ta klic je še mnogo bolj umesten sedaj, ko se pričenja uresničevati vse, kar so napovedali preroki. Če se jih bo že veliko radovalo rojstva Janeza Krstnika (prim. Lk 1, 14), koliko več se jih bo šele veselilo Jezusovega rojstva.[35] Kdo pa naj se ga veseli bolj ko Marija? Ker jo je Bog izbral za njegovo mater, jo angel najprej pokliče k veselju. Zato novejši prevajalci sv. pisma več ne prevajajo angelovega pozdrava »zdrava« ali »pozdravljena«, ampak: »Veseli se!« ali »Raduj se!«[36]

Tudi angel ni nagovoril Marije z osebnim imenom, ampak z »milosti polna«. Grški izraz »κεχαριτωμενη« je vsebinsko tako bogat, da ga ni mogoče izčrpno prevesti z eno besedo. Tudi zelo razviti jeziki, na primer francoščina, si pomagajo z opisnim prevodom: comblée de grâce — prenapolnjena, obsuta z milostjo. Slovnično je keharitomene trpni deležnik preteklega časa, ženskega spola, v katerem se skriva beseda haris — milost. Če hočemo prebogato besedo dojeti v njenem navdihnjenem pomenu, se moramo zateči k slovnici.

Glagolska oblika samostalnika haris se glasi h a r i t o o. Grški glagoli na — o o pomenijo, da je subjekt ves prežet, navdan, poln tega, kar glagol

---

[35] Prim. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. del, Leipzig [2]1971, 43. C. Tomić, n. d., 80. 81.

[36] »Réjouis-tois, comblée de grâce!« (La Bible de Jérusalem, Paris 1973); »Freue dich, Maria!« (Gute Nachricht erklärt, Stuttgart 1973).

izraža, zato h a r i t o o pomeni: prežet z milostjo, navdan z milostjo. Beseda pove, da je bila vsa Marijina bit navdana z milostjo.

Deležnik je narejen iz glagola v preteklem času. Ker ima grščina več preteklih časov, je gotovo premišljeno izbran perfekt, kajti perfekt sploh ne izraža dogajanja v preteklosti, ampak stanje, ki je nastalo po dejanju, izvršenem v preteklosti in se razteza v sedanjost.[37] Ker perfekt označuje stanje oziroma posledico dejanja, ki se je izvršilo v preteklosti, pomeni, da ni angel Mariji podelil milosti, ampak jo je táko našel. Milost jo je zasegla nekje v preteklosti. Kdaj? Katoličani verujemo, da ob njenem spočetju. Prav v tem izrazu je utemeljena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju. Nanj se je skliceval papež Pij IX. v buli, s katero je razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju (DB 2800).

Končno ne smemo prezreti, da je to trpni deležnik. Trpna glagolska oblika pomeni, da prihaja dejanje od zunaj na subjekt, torej se ni Marija sama navdala z milostjo, se pravi, nima milosti iz sebe, ampak jo je prejela od Boga, ki je vir vse milosti. Bog je subjekt milosti, Marija pa njen objekt. Ženska končnica trpnega deležnika — m é n e — napolnjena pa izraža obilje, preobloženost. Marija ni samo navdana z milostjo, ampak jo ima v obilju, v največji polnosti, zato je »milosti polna«.

Milosti polna je dejansko novo ime za Marijo. Takó jo je imenovalo nebo, medtem ko so ji ljudje rekli Mirjam. Angel je ni nagovoril s človeškim imenom, kajti Marij je bilo takrat veliko, ampak z imenom, s katerim jo je natančno označil in tako oddvojil od drugih. Ime pa v sv. pismu označuje bit, zato je »milosti polna« besedni izraz njene stvarnosti.

Tudi pozdrav »Gospod je s teboj« ni navaden vsakdanji pozdrav. V sv. pismu se takó pozdravljajo samo osebe, ki jih je Bog izbral za posebno nalogo ali poslanstvo (prim. Rut 2, 4; Sod 6, 14).[38] Marija pa je sprejela tisti hip najimenitnejše poslanstvo, postala je božja mati. To se bo zgodilo, ker je Bog tako zelo z njo.

Ob takó nenavadnem pozdravu se je Marija vznemirila. Marija se ni ustrašila angela, kakor se ga je ustrašil Gedeon in preplašen dejal: »Gorje, Gospod Bog, angela Gospodovega sem videl iz obličja v obličje« (Sod 6, 22). Pri Judih je pomenilo videnje angela naznanilo smrti, zato je Manue zaskrbljen dejal svoji ženi, ko jima je angel naznanil Samsonovo rojstvo: »Gotovo bova umrla, ker sva videla Boga« (Sod 13, 22). Luka pa jasno pove, da se Marija ni ustrašila angela, ampak se je zmedla nad njegovim pozdravom (επι τω λσγω διεταραθη). Zato nima prav nemški protestantski razlagavec F. Rienecker, ki pravi, da je zbeganost device dokaz, da ni bila brez greha. Če bi bila Marija brez greha, bi brez najmanjše razburjenosti gledala angelu v obraz. Zbeganost ljudi ob stiku z nadnaravnim svetom, je znamenje njihove grešnosti. Tako se redno vedejo ljudje v svetem pismu (prim. Iz 6, 5; Mr 6, 49; 16, 8; Lk 5, 8 itd.), edino Kristus ni nikdar kazal najmanjše razburjenosti ob stiku z njim. Samo on je bil brez greha.[39] Vendar Marijin strah ni bil profan, ampak religiozen. Marija se ni bala angela, ampak se je zmedla spričo njegovih nenavadnih besedi. Njegovega sporo-

[37] Prim. M. Zerwick, Graecitas biblica, Romae [4]1960, 91—93.

[38] Prim. C. Tomić, n. d., 82. 83.

[39] Prim. F. Rienecker, n. d., 20.

čila ni mogla, ali bolje rečeno, ni upala prav razumeti. Dobro se je zavedala veličine skrivnosti in se počutila pred njo preveč revno človeško bitje. Zato jo je moral angel opogumiti: »Ne boj se, Marija, zakaj našla si milost pri Bogu« (1, 30).

Ko jo je pomiril, ji je razodel vse, za kar ga je Bog poslal: »Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus.[40] Ta bo velik in Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi rodbini vekomaj. Njegovega kraljestva ne bo nikdar konec.«

Postala bo mati Najvišjega. Najvišji (lat. Altissimus) pomeni v Lukovem izrazju isto kot Elohim[41] v sv. pismu stare zaveze. To je množinska oblika besedice EL, s katero so semiti na splošno označevali božanstvo. Elohim torej pomeni Bog, zato bo Marija mati božja.

Marija je angelove besede prav razumela. Vedela je, da bo postala Mesijeva mati. Ker bo pa Mesija Davidov potomec, bo moral biti Jožef njegov oče, ker je Jožef iz Davidove rodbine. Z njim pa nima nobenih razmerij, ker še ni poročena, zato vpraša angela: »Kako se bo to zgodilo, ko nimam opravka z moškim?«

To so prve Marijine besede, ki jih je zapisalo sv. pismo. Iz njih zvemo, da ji je angel oznanil Jezusovo rojstvo, ko je bila zaročena z Jožefom. To se ujema z Matejevim poročilom, 1, 18—25. S tem je izpričana resničnost dogodka, kajti evangelista sta pisala neodvisno drug od drugega. Zato mislijo nekateri, da je Marija z vprašanjem opozorila angela na svoj konkretni položaj in rekla: »Kako naj spočnem, če doslej še nisem imela opraviti z moškim?« Toda potem, ko ji je angel sporočil, da bo spočela, takšen pomislek res nima nobenega smisla, zato večina razume drugače Marijino vprašanje.

Od Avguština naprej menijo katoliški razlagavci, da je Marija z vprašanjem opozorila angela na svojo obljubo vednega devištva. Marija naj bi se bila Bogu zaobljubila, da bo ostala vedno devica, čeprav se je zaročila z Jožefom. Sedaj se je znašla v neugodnih okoliščinah, zato je angelu rekla: »Kako naj občujem z Jožefom, ko sem obljubila vedno devištvo?«

Takšno mišljenje je v novejšem času deležno precejšnje kritike. Kje pa je rečeno v sv. pismu, da se je Marija zaobljubila, da bo vedno ostala devica! Česar sv. pismo ne omenja, mu ni dovoljeno pripisati. Končno pa tudi ne bi imelo nobenega smisla Jožefu obljubiti zakon, nato pa ostati vse življenje devica.[42] Zato se svetopisemsko besedilo upira razlagi, da je Marija kljub obljubi zakona sklenila vse življenje ostati devica.[43]

Ugovori so na prvi pogled kar prepričljivi. Vsi namigujejo na to, da sta imela Jožef in Marija zakonsko razmerje in je bil v takšnem razmerju spočet tudi Jezus. Tega sicer nihče izrečno ne uči, ker je v nasprotju z navdihnjenim besedilom, vendar trdijo, da bi bil to naraven začetek Jezusove-

---

[40] Ime izhaja iz hebr. besede Ye(ho)šua, kar pomeni: Jahve (Bog) je pomočnik. Pri Judih je bilo zelo pogosto moško ime (prim. Sir 50, 27; Kol 4, 11) kot je dandanes pri Špancih in Mehikancih.

[41] Besedno deblo je tudi v drugih semitskih jezikih v imenih za Boga. Arabsko se glasi ILAH, iz tega je izvedeno ime al-ILAH in nato ALLAH (prim. Die Bibel I. zvezek, Andreas Verlag, Salzburg 1975, 26).

[42] Prim. G. Lohfink, Ali znamo brati sveto pismo, v: Nova Mladika 10 (1975) 392. 393.

[43] A. Läpple, n. d., 418.

ga zemeljskega življenja in da svetopisemski pisatelji z evfemistično govorico k temu namigujejo.[44] Tovrstne razlage se ustavljajo samo pri besedah, ne upoštevajo pa duha sv. pisma. Če Marijine zaobljube vednega devištva ni mogoče razbrati iz Lukovih besedi, še ni mogoče dvomiti o takšni zaobljubi. Sv. pismo ne posreduje razodetja samó z besedami, ampak celotno okolje, v katerega so vstavljene besede, posreduje božje sporočilo. Razodetje ni samo v besedah, ampak tudi v dejanskih okoliščinah, v katerih je živela Marija.

Marija je bila vsa odprta za Boga. To je pokazala s svojo popolno podrejenostjo Bogu. Sebe imenuje »deklo Gospodovo«. Hotela je ostati vse življenje telesno nerodovitna, da bi bila bolj rodovitna v duhovnem življenju. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa o njem razmišljamo s stališča odrešitvene zgodovine, ko je Bog ravno nerodovitne žene kot Saro, Rebeko, Rahelo, Elizabeto ... obdaril, da so rodile može, s katerimi je vezan tólik blagoslov, uvidimo, da je bilo v Marijinem hotenem devištvu največ prostora za utelešenje njega, v katerem so blagoslovljeni vsi narodi. Samó v zakonu, ki je bil, človeško gledano, neploden, se je mogel učlovečiti On, »ki se ni rodil iz krvi, ne iz poželenja mesa, ne iz volje moža, ampak iz Boga« (Jan 1, 13).

Zakaj je potem Marija kljub trdni odločitvi, da bo ostala vse življenje devica, vendarle privolila v zaroko? Samo zato, ker je bilo pri Judih sramotno, če je dekle ostalo samsko. Marija je privolila v zaroko s takim mladeničem, za katerega je vedela, da bo spoštoval njeno devištvo. Edina možnost za to, da bi se obljuba vednega devištva sploh mogla uresničiti, je bil zakon. Ker devica ni živela več pod budnim očesom svojega očeta, kakor je živela zaročenka, je tako, enkrat za vselej, odbila vsiljive snubce. Tudi v prvi Cerkvi je bilo precej zakonov, tako med kristjani iz judovstva kot med kristjani iz poganstva, ki so bili sklenjeni zato, da bi zakonci mogli živeti vedno deviško. Nanje namiguje apostol Pavel v 1 Kor 7, 36 do 38.

Marijino devištvo je postalo rodovitno brž, »ko je prišel nadnjo božji Duh in jo je obsenčila moč Najvišjega« (prim. 1, 35). Ker večinoma prevajajo Lukov izraz πνευμα αγιον dobesedno »Sveti Duh«, spontano pomislimo na tretjo božjo osebo v Sv. Trojici, na Svetega Duha. Vendar to ni trinitarno[45] mesto v Lukovem evangeliju, kakor da bi izraz »moč Najvišjega« pomenil Boga Očeta; otrok, ki ga bo Marija spočela, Boga Sina in Sveti Duh, ki bo prišel nadnjo, Boga Svetega Duha. Duh, ki je ob učlovečenju prišel nad Marijo, je postal Jezusov oče. To pa ni tretja božja oseba, ampak prva, Bog Oče. To sledi najprej iz vzporednosti izrazov: πνευμα αγιον in moč Najvišjega v v. 35. Ker se v paralelizmu subjekt ne sme menjati in ker drugi člen ponovi z drugačnimi besedami misel prvega, pomeni πνευμα αγιον — b o ž j i Duh, ker »moč Najvišjega« pomeni »b o ž j a moč«. Torej ni mišljena tretja božja oseba, ampak b o ž j i (Jahvejev) Duh. To je tisti božji stvariteljni Duh, ki je ob stvarjenju plaval nad vodami (prim. 1 Mojz 1, 2) in po katerem je prvi človek postal živo bitje (prim. 1 Mojz 2, 7). Ta Duh je prihajal v sodnike (prim. Sod 6, 34; 14, 19) in jih naredil za osvo-

[44] Prim. R. E. Brown, n. d., 23, op. 20. in 21.

boditelje božjega ljudstva; navdihoval je preroke, da so napovedovali prihodnje reči, in se bo nazadnje razlil na vse človeštvo (prim. Joel 3, 1—5). Ta oživljajoči božji Duh (prim. 1 Mojz 2, 7; Rimlj 8, 2) je prišel v Marijo in v njej obudil življenje. Za starozaveznega človeka in Marijo je bil Sveti Duh in moč Najvišjega eno in isto. To je bila božja stvariteljska sila ali Jahve sam (prim. Jer 31, 33). Angel ne uvaja Marije v skrivnost sv. Trojice, ampak v skrivnost učlovečenja. Luka pri besedi πνευμα αγιον ne uporablja določnega člena, kar redno dela, če misli na osebo Sv. Duha.[46] S tem je jasno povedal, da ni Jezusov oče tretja božja oseba Sv. Duh, ampak božji (Jahvejev) Duh, ki je deloval navzven. To je potrdil tudi Jezus, ko je rekel: »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30). Če bi bil Jezusov oče tretja božja oseba Sv. Duh, bi moral reči: »Jaz in Sv. Duh sva eno«. Jezus pa je v sporekanju z Judi ravno zatrjeval, da je Bog (Jahve) njegov oče (prim. Jan 10, 22—38).

Čemu potem Luka pravi »Sv. Duh«, če ni mislil na tretjo božjo osebo Svetega Duha? Sveti Duh je zelo primerna oznaka za božji (Jahvejev) Duh. Božji Duh je delovanje Boga navzven. To delovanje je sonaravno božji biti in zato sveto, kot je sveti Bog. Prerok Izaija je kar trikrat Boga imenoval svet (Iz 6, 3). Svetost je bistvena božja lastnost, zato vzdevek »sveti« pove, da deluje božji (Jahvejev) Duh. V biblični grščini pomeni izraz »Sv. Duh« brez določnega člena isto kot božji (Jahvejev) Duh. Luka s tem razločno pove, da Jezusovo spočetje ni sad Jožefa in Marije, ampak posledica neposrednega posega božjega stvariteljskega duha v Marijine rodilne zmožnosti.[47] Zato je Bog Jezusov naraven ali fizičen Oče. Kakor je med potovanjem skozi Sinajsko puščavo Gospodovo veličanstvo pod podobo svetlega oblaka pokrilo shodni šotor in ga zaobseglo, tako bo sedaj božja moč obsenčila živi šotor, Marijino telo, da bo brez sodelovanja z moškim sprejelo in nosilo učlovečenega Boga. S prispodobo oblaka, ki je pokril shodni šotor, Luka pojasnjuje božji delež pri Jezusovem učlovečenju. To ni bil nikak deževni oblak. Oblak pomeni v Lukovem izraju božjo navzočnost (prim. Apd. 1, 9), torej je bil Bog sam navzoč pri Jezusovem učlovečenju.

Marija je odvrnila angelu: »Glej, dekla sem Gospodova, zgôdi se mi po tvoji besedi!« Marija ni samo sprejela ponujeno materinstvo, ampak se je povsem podvrgla Bogu. Odpoveduje se svoji volji in se prepušča božji. Beseda δουλη res pomeni dekla, služkinja, služabnica, vendar je Luka z njo povedal, da je Marija drugače služila Bogu, kot so služile dekle svojim gospodinjam ali hlapci svojim gospodarjem. V septuaginti, na katero se je Luka bolj oprl kot drugi novozavezni pisatelji, se imenuje hlapec, služabnik παιζ (prim. Iz 42, 1; 44, 1). Ker je beseda nomen communis, pomeni tudi dekla, služabnica. V judovski družbi pa sta imela hlapec in dekla kar spoštljiv položaj. Hlapec je bil drugi človek v judovski družini. Če je šel gospodar z doma, je hlapcu izročil ključe svoje domačije in on je bil ta čas gospodar v njegovi hiši. Čisto drugačen položaj pa so imeli v takratni

[45] Prim. C. Tomić, n. d., 91; M. Mandac, n. d., 57.

[46] »Hic propter parall. membrorum idem ac dynamis hypsistou«, M. Zerwick, Analysis philologica NT graeci, Romae 1960, 150.

[47] Prim. M. Mandac, n. d., 57.

družbi sužnji. Ti so bili brez pravic in povsem odvisni od volje svojega gospodarja. Ker pravi Marija, da je η δουλη κυριου, je s tem rekla, da hoče biti manj kot dekla ali služabnica; hoče biti sužnja Gospodova. Marija se v svoji ponižnosti in skromnosti popolnoma prepušča Bogu. Njena popolna podreditev Bogu ne pomeni zanjo zlom njene volje, ampak do najvišje možne stopnje uveljavitev svoje volje. Svojo voljo je stopila s Stvarnikom svobodne volje. Marijin odgovor angelu je postal zanjo novo ime. Medtem ko so jo ljudje klicali Mirjam in so jo nebesa imenovala Milosti polna, se sama razglaša za sužnjo Gospodovo.

Začela se je nova era

Ko se je Marija popolnoma prepustila Bogu, je dejala: »Zgôdi se mi po tvoji besedi!« Takrat je »on, ki se imenuje Beseda, postal človek« (Jan 1, 14a). Napočil je trenutek, na katerega je čakalo človeštvo od greha v raju. Začela se je nova era...

Marija ni bila notranje primorana postati božja mati. Čeprav je bilo od njene privolitve odvisno odrešenje ljudi, se ne bi bila pregrešila, če bi bila odklonila božje sporočilo. Bog je edini, ki do kraja spoštuje človeško svobodo. Spoštuje jo celó takrat, ko jo zlorabimo, ko grešimo. V tem se kaže božja moč. Bog ni prav nič vezan na voljo ljudi, kakor smo ljudje tako zelo odvisni od volje soljudi. Ljudi bi lahko primoral, da bi mu služili, vendar ne mara sužnjev. Bog hoče, da se ga svobodno oklenemo in mu služimo.

Celó Jezus ni bil dolžan sprejeti nase grehe vsega človeštva in trpeti zaradi njih. Jezus ne bi bil Očeta užalil, če ne bi bil hotel človeštva odrešiti. Njegovo božje sinovstvo obstaja prav v njegovi absolutni pokorščini Očetu. Samo njegova svobodna odločitev je mogla biti Bogu všeč. Kakor je greh zloraba svobode, tako je odrešenje sad svobode. Ker je Marija svobodno privolila v božje materinstvo, ga je Bog sprejel. Marijin pristanek je posledica njene velike ljubezni do Boga in ljudi; do Boga zato, ker je izpolnila njegovo voljo, do ljudi pa zato, ker se je z učlovečenjem začelo odrešenje ljudi.

Njen »zgôdi se«, je prelomnica človeške zgodovine. To delimo v čas pred Kristusom in čas po Kristusu. Kristusovo učlovečenje je izhodišče novega štetja let. Uvedel ga je leta 525 skitski menih in poznejši opat v Rimu Dionizij Mali (Dionisius Exiguus). Izračunal je, da se je Jezus učlovečil 25. marca leta 754 po ustanovitvi mesta Rima. Njegovega štetja se je oprijel ves civilizirani svet. Čeprav uporabljajo nekateri narodi svoje štetje let, na primer Židje, ki štejejo leta od stvarjenja sveta, se vendar v mednarodnem življenju držijo vsi krščanske ere. Tako je Kristusovo učlovečenje, hočeš — nočeš, prelomnica človeške zgodovine.

Jožefov delež pri učlovečenju

Apokrifni evangelij ebionitov[48] poroča, da je bil Jezus naravni sin Jožefa in Marije in da je postal Mesija šele pri krstu, ko je prišel nadenj

[48] Ebioniti (hebr. 'ebijon — siromašen, ubog) so kristjani iz judovstva, ki so se še naprej držali Mojzesove postave. Pretirano so naglašali uboštvo in menili, da je v njem bistvo krščanstva.

sv. Duh.[49] Isto so učili proti koncu 1. stoletja Cerint[50] v Palestini in nikolajevci po Mali Aziji, zlasti v Efezu[51] in Tiatiri. Iz 4. stoletja je znan sirski rokopis (syr^{sin}) z različico Mt 1, 16 »... Jakob je imel sina Jožefa, Jožef, s katerim je bila zaročena devica Marija, je imel (rodil) sina Jezusa, ki se imenuje Kristus.«[52] Iz tega sklepajo nekateri razlagavci, zlasti protestantski (Spitta, Hauck, Grundmann), da Jezus ni bil naravni božji Sin, ampak samo božji posinovljenec. Jezus je bil spočet kot vsak človek, pri krstu pa ga je Bog posinovil (adopcioniral). Pri tem se sklicujejo še na zelo šibko izpričano različico v Lukovem poročilu o Jezusovem krstu, po kateri se je glas iz nebes glasil: »Moj Sin si ti, danes sem te rodil.«[53] Zato ne bo odveč preučiti, kakšen je bil Jožefov delež pri Jezusovem spočetju. Pri tem je odločilno samó navdihnjeno Matejevo in Lukovo besedilo. Samó v navdihnjenem besedilu so zveličavne resnice, ne pa v človeškem hotenju. Zato se je treba znebiti vseh predsodkov in prisluhniti samo evangelistu, kaj pravi o Jožefovem razmerju do Jezusa. Vse, kar nasprotuje evangeliju, je lahko »magnus passus, sed extra viam« (Avguštin).

MATEJ

1. Kakšen je Jožefov odnos do Jezusa, Matej najprej pove z rodovnikom. Ko našteva Jezusove prednike, pravi pri vsakem »je rodil« (εγεννησεν): Abraham je rodil Izaka (v novem prevodu: Abrahamu s e j e r o d i l Izak), Izak je rodil Jakoba..., samo pri Jožefu glagol opusti in rodovnik zaključi: »... Jakobu se je rodil Jožef, mož Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki se imenuje Kristus« (v. 16). S tem je Matej jasno povedal, da Jožef ni do Jezusa v takem razmerju, kot je Abraham do Izaka, Izak do Jakoba..., torej ni Jezusov fizični oče. Medtem ko uporablja Matej pri vseh imenih rodovnika tvorno obliko glagola roditi (εγεννησεν), pa pri Mariji nenadoma uporabi trpno obliko »... je bil rojen«, s čimer izraža prepričanje, da Marija ni spočela Jezusa po sodelovanju z Jožefom, ampak drugače. Besedna zveza »iz katere je bil rojen« (trpni deležnik s predlogom stoji za subjektom v genitivu), v grščini sploh ne more pomeniti drugo kot spočeti, roditi. To pa more samo ženska, zato Matej v v. 16 sploh nič ne pove o Jezusovem očetu. Kako je bil Jezus spočet, pojasni šele v naslednjem odlomku 1, 18—25.

O Jezusovem nadnaravnem spočetju je bilo izročilo tako zelo prepričano, da so ponekod Matejevo izjavo celo nekoliko dopolnili. Sircem se je zdel izraz »mož Marije« preveč spotakljiv, ker beseda mož (ανηρ) v grščini lahko pomeni zakonski mož. Iz tega bi kdo utegnil sklepati, da sta bila Jožef in Marija poročena in zato imela normalne zakonske odnose, pri katerih je bil spočet Jezus. To pa nasprotuje Jezusovemu nadnaravnemu spočetju in Marijinemu vednemu devištvu, zato so črtali besedo »mož« in v.

---

[49] Prim. I. de la Potterie, n. d., 78.

[50] Cerint je bil kristjan iz judovstva in gnostik. Doma je bil iz Aleksandrije, deloval pa je v Mali Aziji. Bil je sodobnik evangelista Janeza.

[51] Nikolajevce omenja tudi Janez evangelist v pismu Angelu cerkve v Efezu (Raz 2, 6).

[52] Prim. E. Lohmeyer-W. Schmauch, n. d., 6; A. Läpple, n. d., 411.

[53] Prim. I. de la Potterie, n. d., 78.

16 izrazili: »...Jakob je imel Jožefa, z Jožefom pa je bila zaročena devica Marija, ki je rodila Jezusa, Kristusa« (syr cur).[54]

Ker je izročilo ohranilo Matejevo sporočilo dokaj neenotno: večina najboljših rokopisov (B C S W) in starih prevodov (syr^{pes} sa bo) ima različico, ki je v vseh znanstvenih izdajah sv. pisma in jo imajo kritiki za izvirno, to je »...Jakobu se je rodil Jožef, mož Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki se imenuje Kristus«; nekaj rokopisov zamenjuje besedo mož (syr^{cur} 13 316 556 826), drugi pa se spet izražajo, kakor da je Jožef Jezusov naravni oče (syr^{sin} 346 828), je treba Matejevo besedilo natančneje proučiti. Vrstica 16 Matejevega rodovnika zahteva globlje pojasnilo, pa naj jo gledamo takó, kot se glasi v znanstvenih izdajah sv. pisma ali kot se glasijo njene različice v manj pomembnih rokopisih. Morda se je že Matej sam zavedal, da ne bo mogel samó z eno besedo ljudi prepričati o Jezusovem nadnaravnem spočetju in je zato dodal vrstici 16 pojasnilo, kako se je moglo to zgoditi. V odlomku 1, 18—25 ne pojasni samo, kako je bil Jezus spočet, ampak tudi, kakšna je bila Jožefova vloga v Jezusovem življenju.

2. Ko je Jožef opazil spremembo na svoji zaročenki, je bil zelo vznemirjen. Iz notranje stiske ga je rešil Gospodov angel, ko se mu je prikazal v spanju in mu rekel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marijo, svojo ženo! Kar je spočela, je namreč od Svetega Duha« (1, 20). V izrazu »od Svetega Duha« je vsebovano vse, kar je angel Gabrijel sporočil Mariji v Nazaretu (Lk 1, 26—36). Lukovo poročilo se razlikuje od Matejevega v tem, da bolj konkretno opisuje prihod božjega Duha nad Marijo: »Božji Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (1, 35). Matej pa je bolj zadržan in se zadovolji s tem, da ugotovi samo Jezusovo nadnaravno spočetje, ne da bi podrobno opisoval prihajanje božjega Duha k Mariji ali njegovo delovanje v njej. Zato predloga »o d« ne smemo razumeti kot izlitje Svetega Duha v Marijo niti ne, da je spočela »s pomočjo Svetega Duha«, ampak vzročno-zgodovinsko, to se pravi: Marija je spočela po edinstvenem delovanju Svetega Duha.[55] Pri tem pa je pomembno to, da Matej vselej, kadar omenja Svetega Duha, dejansko misli na delovanje Boga samega. Zato tudi v Matejevem izrazju pomeni Sveti Duh, božji (Jahvejev) Duh. Marija je spočela po delovanju samega Boga. Pri Jezusovem spočetju je Bog deloval kot vir življenja (prim. 1 Mojz 2, 7; Rimlj 8, 2). Angel je Jožefu samo pojasnil, kaj se je zgodilo z Marijo, in ga poklical, naj jo kljub temu sprejme k sebi in rojenemu otroku dá ime Jezus. S tem ko mu bo dal ime, bo postal njegov postavni oče in Jezus njegov posinovljenec. Posinovljenec pa je imel pred postavo iste pravice kot pravi sin. Bog je zato pritegnil Jožefa k Mariji, da je bil Jezus rojen v družini. Če bi bil Jezus rojen zunaj družine, ga Judje kot nezakonskega otroka ne bi marali sprejeti. In ker je bil Jožef naraven Davidov potomec, je bil to tudi Jezus, ker je bil Jožefov posinovljenec. Božje obljube Davidu so se torej uresničile v Jezusu.

3. Jožef je izpolnil božji klic. »Vzel je svojo ženo k sebi. Čeprav z njo ni imel zakonskih razmerij, je kljub temu rodila sina, kateremu je dal ime Je-

---

[54] Prim. opombo 52.

[55] P. Bonnard, n. d., 20.

zus« (1, 24c. 25). Matej na koncu **izrečno** pravi, da Marija ni spočela v sodelovanju z Jožefom. Poročila o Jezusovem nadnaravnem spočetju zaključi z izrečno izjavo, da Jožef ni Jezusov naravni oče.

4. To izraža tudi angelovo sporočilo Jožefu: »Rodila bo sina in daj mu ime Jezus« (1, 21). Stavek je takó nenavadno oblikovan, da je res prava izjema v poročilih o rojstvu otrok. V njem manjka osebni zaimek »ti«. Stavek bi se pravilno glasil: »Rodila t i bo sina...« Tako je Luka zapisal angelovo sporočilo Zahariju: »Tvoja žena Elizabeta t i bo rodila sina« (1, 13). Zaimek »ti« izraža, da je Zaharija Janezov naravni oče, zato ga bo Elizabeta res rodila njemu. Matej pa je zaimek TI premišljeno izpustil, ker Jožef ni Jezusov naravni oče, zato ga Marija ni rodila njemu. Opustitev zaimka je jezikovna finesa, s katero Matej pove, da je bil Jezus spočet brez telesnega očeta.

5. V tem prepričanju je Matej opisal vse Jezusovo otroštvo. V prvem in drugem poglavju Jožefa dosledno imenuje samo »moža Marije« in nikoli »Jezusov oče«, medtem ko Marijo vedno imenuje »njegova mati« (2, 11. 13. 14. 20. 21). Če bi bil Jožef Jezusov naravni oče, bi Matej to brez pridržka povedal, kakor je povedal, da je Marija njegova mati. Jezus je bil torej spočet deviško.

LUKA

1. Kakor je Matej že z rodovnikom dokazal, da je Marija spočela Jezusa brez sodelovanja z Jožefom (1, 16), takó je tudi Luka z rodovnikom povedal, da je Jezus božji Sin, torej je njegov oče Bog, ne pa Jožef. Luka res izvaja Jezusove prednike od Adama, toda za Adama pravi, da je bil »božji (sin)« (prim. Lk 3, 38). Če odmislimo vsa imena med Jezusom in Adamom v Lukovem rodovniku, potem se njegov rodovnik kratko glasi: »Bil je, kakor so mislili... božji (Sin)«, zato mislijo nekateri, da je Luka z rodovnikom opozoril na Jezusov božji izvor.[56]

2. V angelovem oznanjenju Luka sicer pravi, »da je bila Marija zaročena z možem, ki mu je bilo ime Jožef« (1, 27), toda pri opisovanju učlovečenja Jožefa sploh ne omenja. Luka omenja Jožefa na začetku pripovedi zato, da natančno označi čas, kdaj se je Jezus učlovečil. To se je zgodilo, ko je bila Marija zaročena z Jožefom. Ker celo nekateri katoličani težko verujejo v nadnaravno učlovečenje druge božje osebe, naj v prid te resnice navedem mnenje Jehovinih prič, ki razodetje večinoma po svoje razumejo, toda o učlovečenju se pa njihovo uradno mnenje glasi: »Marija je zanosila čudežno in ne z Jožefom, namenjenim ji možem. To pomeni, da je bil oče otroka, ki ga je nosila v sebi sam Jehova. Drugi navdihnjeni spisi pojasnjujejo, da je Jehova življenje svojega ljubljenega Sina prenesel v Marijino jajčno celico in zanosila je«.[57] Protestantski razlagavec F. Rienecker pa pravi, da se je z učlovečenjem uresničila napoved iz raja 1 Mojz 3, 15: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom..., ker Bog govori samo o ženi in njenem semenu, nič pa o možu

[56] Prim. I. de la Potterie, n. d., 100.

[57] Dobesedno po Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, Izdala krščanska verska skupnost Jehovinih prič v SFRJ, Beograd 1975, 38.

in njegovem semenu.[58] Težkoča še ni dvom ali zanikanje resnice. Bog je težkoče najbrž predvidel, zato je po angelu rekel: »Bogu vendar ni nemogoča nobena stvar« (Lk 1, 37).

3. Jezus se je svojega božjega porekla od vsega začetka živo zavedal. Že kot dvanajstletni deček je staršema v templju odgovoril: »Zakaj sta me iskala? Mar nista vedela, da se moram zavzemati za to, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49). Takrat je stal zraven Marije tudi Jožef in Marija je jasno rekla: »Tvoj oče in jaz sva te žalostna iskala« (2, 48). Jezus pa je z odgovorom razločno povedal, kdo je njegov pravi oče. Torej Jezus ni postal božji Sin šele pri krstu. Pri krstu je glas iz nebes samo potrdil resnico, da je Jezus božji Sin (prim. Mt 3, 17; Mr 1, 11; Lk 3, 22). Jezus je božji Sin od spočetja, ker je Bog njegov naravni ali fizični Oče. Jožef nima prav nobenega deleža pri Jezusovem spočetju, pač pa je odločilno posegal v njegovo mlado življenje.

Marija obišče Elizabeto ali Lukov komentar Jezusovega nadnaravnega spočetja

Najboljšo razlago Jezusovega nadnaravnega spočetja je napisal Luka sam v zvezi z Marijinim obiskom pri sorodnici Elizabeti. Takole pravi:

> [39]»Tiste dni se je Marija odpravila na pot v hribovito svet. Hitela je v mesto na Judovem. [40] Stopila je v Zaharijevo hišo in pozdravila Elizabeto. [41]Ko je Elizabeta zaslišala Marijin pozdrav, se je dete zganilo v njenem telesu. Božji Duh je napolnil Elizabeto in je vzkliknila na ves glas: »Preblažena si ti med ženami in blagoslovljen sad tvojega telesa! [43] Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Gospoda? [44]Komaj sem zaslišala tvoj pozdrav, že se je od veselja zganilo dete v mojem telesu. [45]Blagor njej, ki je verovala, da se bo spolnilo, kar ji je povedal Gospod!« [46]Nato je Marija rekla: [47]»Moja duša poveličuje Gospoda in moj duh se raduje v Bogu, mojem Rešitelju«.
>
> (Lk 1, 39—47)

Po angelovem odhodu se je Marija takoj odpravila na obisk k sorodnici Elizabeti. Šla je hitro. Kaj jo je priganjalo, da je hitela k Elizabeti? Marija je bila presrečna, ker se je Bog ozrl na njeno nizkost in jo naredil za mater svojemu Sinu. Kdor je plemenit in ga je doletela sreča, je ne more zadrževati v sebi, kajti »srečen ni, kdor srečo vživa sam« (S. Gregorčič). Marija jo je hotela sporočiti sorodnici Elizabeti. Na pot jo je priganjala tudi Elizabetina usoda. Ta je bila v visoki starosti in je pričakovala porod, zato ji je Marija hitela pomagat. Njuno srečanje pa osvetljuje to, kar se je zgodilo z Marijo v Nazaretu.

Še preden ji je Marija razodela, kaj se je z njo zgodilo, je Elizabeta na ves glas vzkliknila: »Preblažena si ti med ženami! Kdo neki sem jaz, da

[58] Prim. F. Rienecker, n. d., 18.

prihaja k meni mati mojega Gospoda?« Elizabeta ni vedela samo, da je Marija spočela, ampak tudi, koga je spočela. O tem jo je poučil božji Duh. Deležna je bila tistega razsvetljenja kot preroki, ki so napovedovali mesijanske dni. Elizabeta ob srečanju z Marijo ni zavpila, vzkliknila ali govorila s povzdignjenim glasom, ampak je govorila v moči razsvetljenja božjega (Jahvejevega) Duha. To preroško govorjenje imenuje Luka »vzklikniti na ves glas«. Na delu je bila ista moč, ki je v Mariji obudila življenje.

Marija je preblažena.[59] Vzrok njene sreče je Dete, ki ga nosi pod srcem. Zaradi njega jo Elizabeta blagruje. Vsa njena slava je samo odsvit slave njenega Sina. Marija ni slavna sama v sebi, ampak zaradi svojega Sina, ki ni navaden človek. Elizabeta je preroškem duhu v Mariji prepoznala božjo mater: Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?« Gospod pomeni v Lukovem izrazoslovju Bog, zato bi lahko izrazili Elizabetino blagrovanje: »Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Boga?« Elizabeta je sedaj razglasila to, kar se je v Nazaretu zgodilo v tihoti. Marija je božja mati. Zato jo je počastila. Elizabeta je bila prvi človek, ki je počastil Marijo kot božjo mater, od tedaj pa jo blagrujejo vsi rodovi (prim. Lk 1, 48b). Kar pa je trajno, je tudi resnično.

Francè Rozman

Povzetek: FRANCÈ ROZMAN, ZVELIČAVNE RESNICE JEZUSOVE MLADOSTI

Jezus ni oznanjal evangelij samo z besedami, ampak z vsem svojim življenjem. V evangeljskih poročilih o Jezusovi mladosti (Mt 1—2; Lk 1—2) zvemo, kdo je Jezus in odkod prihaja. Evangelist Luka že z rodovnikom (3, 23—38) pokaže, da je Jezus Odrešenik vsega človeštva; Matej (1, 1—17) pa, da so se v Jezusu uresničile obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu in Davidu.

Jezusov prihod na svet je prelomnica človeške zgodovine. Ko je Marija svobodno privolila v božje materinstvo, je spočela Jezusa brez sodelovanja moža Jožefa. Njena prostovoljna nerodovitnost je postala duhovno rodovitna za vse človeštvo. Postala je božja mati. Elizabeta je v moči božjega Duha svetu povedala, kar se je v tihoti zgodilo z Marijo v Nazaretu. Njene besede razlagajo odrešitvene dogodke.

Zusammenfassung: FRANCÈ ROZMAN, HEILSWAHRHEITEN DER KINDHEIT JESU

Jesus hat das Evangelium nicht nur mit Worten sondern auch mit all seinem Leben verkündigt. Aus den Evangelien berichten über die Kindheit Jesu (Matth. 1—2; Luk. 1—2) erkennen wir, wer Jesus ist und woher er kommt. Der Evangelist Lukas zeigt schon mit dem Stammbaum (3, 23—38), dass Jesus der Erlöser aller Menschen ist; Matthäus aber (1, 1—17), dass in Jesus alles, was Gott Abraham und David versprochen hat, verwirklicht worden ist.

Die Ankunft Jesu in diese Welt bedeutet den Wendepunkt der Geschichte. Als Maria frei zur Gottesmutterschaft eingewilligt hat, hat sie ohne Mitwirkung von Joseps seite ihren Sohn empfangen. Ihre freiwillige Unfruchtbarkeit ist für die ganze Menschheit geistlich fruchtbar geworden. Sie ist Gottesmutter geworden. Elisabeth hat in Kraft des Geistes Gottes der Welt

[59] Če Semit primerja nekoga v odnosu do mnogih, ima osnovnik presežni pomen.

gesagt, was in aller Stille mit Maria in Nazareth geschehen ist. Ihre Worte sind eine Auslegung der Heilsgeschehenisse.

Résumé: FRANCE ROZMAN, LES VÉRITÉS SALUTAIRES DE L'ENFANCE DE JÉSUS

Jésus n'a pas enseigné la bonne nouvelle que de parole, mais par toute sa vie. Les récits évangéliques sur l'enfance de Jésus (Mt 1—2; Lc 1—2) nous renseignent sur la personne de Jésus et sur son origine. Le but de la généalogie présentée par Luc (3, 23—38) est de nous montrer en Jésus le Sauveur du monde. Matthieu, de son côté, prouve qu'en Jésus se sont réalisées les promesses faites par Dieu à Abraham et à David.

Lorsque Marie consentit à devenir la Mère de Dieu, elle conçut Jésus sans le concours de Joseph. Son sacrifice, librement accepté, a été spirituellement fécond pour l'humanité tout entière. Par la force de l'Esprit, Elisabeth annonça au monde le mystère advenu dans le silence de Nazareth. Ses paroles constituent l'explication des événements à portée salutaire pour toute l'humanité.

Angelo Vivian

LJUBLJANSKI FRAGMENT MASORE Z ONKELSKIM TARGUMOM (EX 34, 35—35, 9; 35, 12-22)

0,1 **Zgodovina odkritja.*** V Semeniški knjižnici v Ljubljani je latinski rokopis (Rkp. 88): Physica R. di P. Eduardi Hirshperger SJ. Excerpta a C. A. Schimonski anno salutis 1648.[1] Platnica tega rokopisa je bila prevlečena s pergamentom, na katerem je besedilo v hebrejščini in v aramejščini.

Na povabilo varuha te knjižnice, dr. Marijana Smolika, profesorja liturgike na teološki fakulteti v Ljubljani, je podpisani začel raziskovati ta ovi-

---

* Želim izraziti svojo hvaležnost prof. dr. Smoliku, ker mi je za študij zaupal izvirni pergamentni fragment, oskrbel prevod razprave v slovenščino in mi večkrat pomagal do večje natančnosti.

[1] Gre za zvezek šolskih zapiskov, ki jih je pisal Caspar Alois Schimonski (SJ?). Urejeni so po logičnem in časovnem zaporedju, kakor je napredoval študij predmeta. So iz časa od 7. septembra 1647 do septembra 1648. Vseh strani (prvotno nepaginiranih) je 324. Knjižica je 16 cm široka 19 cm visoka in 2 cm debela. Zapiski so pisani na podlagi predavanj prof. Edvarda Hirshpergerja o Aristotelovi fiziki, kakor je bil to običaj v srednjeveški tradiciji, zato je veliko citatov iz sv. Tomaža in drugih sholastikov. Vestni slušatelj si je ob robu zapisoval važnejše dogodke v študijskem letu 1647/48, npr. smrti nekaterih profesorjev, datume akademskih promocij, obiskov profesorjev, verske slovesnosti itd. S kronološkega vidika je mogoče iz teh zapiskov dobiti natančno podobo o programu štud. leta (Schimonski celo zapisuje dan in uro konca predavanj), docela pa manjkajo krajevni podatki. Iz celote je mogoče sklepati, da je študiral na dunajski univerzi, zlasti na podlagi »Disputatio 14« In quartum librum Physicorum, kjer razpravljajo tudi »De loco et vacuo« (sect. 1—6). Eden izmed posebej zanimivih dokazov je bila tudi bilokacija (»An corpus possit esse circumscriptive in duobus locis«). Primeri, ki jih navaja profesor ob številnih ugovorih slušateljev, so omejeni skoraj izključno na dve mesti: Dunaj in Prago (redko Rim). Kadar je omenjen Dunaj, je o njem zapisano kot o kraju bivanja (hic Viennae), medtem ko o Pragi (in Rimu) piše kot o znanih, a vendar oddaljenih mestih.

tek in na svoje veliko začudenje ugotovil, da gre za fragment masoretskega kodeksa. Na mojo prošnjo je dr. Smolik izročil platnice v obdelavo knjigoveškemu strokovnjaku Gabrijelu Škerlu; ta je ločil pergament od latinskega zvezka in s tem omogočil znanstveno raziskavo celotnega fragmenta.

Za zdaj[2] označujem ta fragment kot Rkp. hebr. 88, pri čemer št. 88 ohranja povezavo z latinskim rokopisom, izraz »Rkp. hebr.« pa naj opozori, da je zveza med latinskim in hebrejskim rokopisom le naključna.

0,2 **Rkp. hebr. 88** je en sam pergamentni list nekoč velikega masoretskega rokopisa, ki pa je zdaj verjetno izgubljen ali vsaj še ne najden. Obsega svetopisemsko besedilo v hebrejščini (masoretski tekst = TM) in v aramejščini (Targum Onkelos = TO)[3] in še malo in veliko masoro. Na sprednji strani (recto = a) in na hrbtni strani (verso = b) so zapisane, v celoti ali vsaj deloma, vrstice iz 2. Mojzesove knjige, poglavji 34 in 35. Na robovih so ustrezne masoretske opombe.

Svetopisemsko besedilo (TM in TO) je pisano v treh stolpcih,[4] širokih po 56 mm z vmesnim presledkom po 26 mm. Sveto besedilo je razdeljeno na nenumerirane vrstice. Konec hebrejsko-aramejske vrstice (TM + TO) je označen z dvema navpičnima črticama, ki jih v aramejščini imenujemo sof pᵉsuqa'.[5] Hebrejski del vrstice je od aramejskega ločen z navpično črtico.[6]

Rkp. 88 sodi v večjo zbirko študijskih zapiskov različnih avtorjev in različnih univerz. V Semeniško knjižnico v Ljubljani je prišel po vsej verjetnosti z Dolničarjevo zapuščino v začetku 18. stol. (bodisi ustanovitelja Janeza Antona, teologa, bodisi njegovega brata Janeza Gregorja, zgodovinarja).

Ovitek iz pergamenta je vprašanje zase: ali je bil zvezek vezan vanj v Ljubljani ali na Dunaju (ali kje drugod)? Teoretično je mogoče oboje, ker je bila v Ljubljani židovska občina s sinagogo in drugimi kultnimi prostori do leta 1515. Prvega januarja tega leta so jih izgnali iz mesta, nekoliko pozneje pa iz celotne dežele. Zato ni nemogoče, da bi bilo v Ljubljani ostalo kaj poškodovanih hebrejskih rokopisov, ki bi jih mogli uporabljati knjigovezi. Skoraj bolj verjetna pa je misel, da je bil zvezek vezan na Dunaju (in bi tam mogli iskati manjkajoče liste nekoč velikega rokopisa . . .).

[2] V upanju, da bo mogoče najti druge liste istega rokopisa.

[3] Več hebr. rokopisov iz časa okr. 1300 ima ob TM tudi TO, veliko in malo masoro. Npr. **Schokenova biblija** (prvotno v sev. Memčiji), ki je v Jeruzalemu: Schocken Library MS. 14840; **Pentatevh nacionalne biblioteke** (nekoč v Poligny v vzh. Franciji), ki je v Parizu, Bibliothèque Nationale MS heb 36. — Oba rokopisa sta lepo okrašena; prim. B. Narkiss, **Hebrew illuminated Manuscripts**,[2] Jerusalem 1974, pp. 88, 102.

[4] Za lažje primerjanje s podobnim masoretskim rokopisom gl. H. Hyvernat, **Petite introduction à l'étude de la Massore**, RB 11 (1902), 551—563. Med stranmi 550—551 te revije je privezan prepis s hebrejskimi črkami MS Orient. 4445 iz British Museum v Londonu (datiran okr. 820—850 po Kr.). Rokopisni list, ki ga je raziskoval Hyvernat, vsebuje odlomek Lev 11, 4b—21, pisan v treh osrednjih stolpcih (ABC), obdan od velike masore in z malo masoro ob straneh. Ima 21 vrst. — V treh stolpcih (brez TO) je pisana tudi **Bibbia di Parma** (14. stol.), ki je v Biblioteca Palatina v Parmi,MS3286/3287, in je pisana v 26 vrstah. Prim. G. B. De' Rossi, **Manuscripti codices hebraici bibliothecae J. B. DE Rossi**, Parma 1803, n. 440, 1 in 2. Kratek opis z barvno reprodukcijo enega lista iz rkp. je v B. Narkiss, n. d., 112—113.

[5] Treba je vedeti, da so masoretske opombe dvojezične (hebrejsko/aramejske), prim. H. Hyvernat, **La langue et le langage de la Massore**, RB 12 (1903), 529—549. — Hebr. beseda sop, aramejska sop/sopa' pomeni »konec«, prim. RB 12 (1905), 227; hebr. beseda reš, aram. reš/reša' pomeni »začetek«, prim. RB, n. d., 532; hebr. beseda pasuq, aram. pᵉsuqa' v pomenu »vrstica«, prim. RB, n. d., 521—522. — Delitev biblije na pᵉsuqin izvira iz dobe Mišne: v začetku so s piko, krožcem ali drugim podobnim znakom označili začetek vrstice (reš pᵉsuqa'), pozneje pa so prešli na označevanje konca vrstice (sop pᵉsuqa') s krožcem ali dvopičjem. To je postal splošni običaj; prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 80 sl.

[6] V našem rkp. je znak sop pᵉsuqa' na koncu aramejskega prevoda hebrejske vrstice. S pravopisnega vidika sta hebrejsko besedilo in prevod ena sama vrstica, navpična črtica pa loči konec hebr. teksta in začetek aramejskega.

Fragment je zdaj širok 38 cm in visok 21,3 cm; prvotno pa je moral biti cel list širok okrog 46 cm in visok 56,5 cm. Ko je knjigovez uporabil za vezavo zvezka le spodnji del celega lista ali je sploh samo tega imel na voljo, je, ne da bi bil hotel, takó ohranil košček dragocenega rokopisa s pentatevhom.

Rokopis obsega zdaj le po 9 vrstic v vsakem stolpcu, v neodrezanem rokopisu pa je moralo biti vsaj 35 vrstic. Račun, ki upošteva še zgornjo masoro in potreben rob, pokaže, da manjka zdaj okrog dve tretjini besedila in okrog tri petine celotnega lista.

Fragment je zelo dobro ohranjen. Črke so zelo dobro berljive razen nekaterih pohvarjenih mest (verjetno zaradi kakšne kisline)[7] v sredini sprednje strani. Prvotna barva pergamenta, lepa slamnato rumena, je dobro vidna na hrbtni strani. Prednja stran, ki je bila na zunanji strani platnice in s tem izpostavljena prahu in rabi, pa je dobila rahlo temno patino. Ker hrbtna stran ni bila izpostavljena tem kvarnim vplivom, je lahko ohranila prvotni videz. Barva črnila, temna kostanjeva, se lepo odbija od rumenega pergamenta.

0,3 Rkp. hebr. 88 daje priložnost, da razložim nekatere vidike glede pisanja rokopisov[8] in glede posredovanja masoretskega svetopisemskega besedila.[9] Ker je razprava namenjena tudi tistim, ki niso strokovnjaki v obrav-

---

[7] Madežev, ki so pokvarili del velike masore in nekaj črk TM in TO na sprednji strani pergamenta, nikakor ni povzročila voda ali mokrota. Verjetno so posledica delovanja kake kisline.

[8] Prim. B. Narkiss, n. d., 13—39; glede Qumrana prim. M. Burrows, **The Dead Sea Scrolls,**[11] New York 1957, 73—119; C. van Puyvelde, **Manuscrits hébreux,** DBS 5 (1957), 793—819. »Zvitke« so uporabljali že nekaj stoletij pred Kristusom, v »kodekse« pa so začeli prepisovati hebr. bibl. tekst od 6.—7. stol. po Kr. dalje.

[9] V zadnjih letih je posebej narastlo zanimanje za študij hebrejskih okrašenih rokopisov, bibličnih in nebibličnih, v katerih so podobe. To ne glede na prepoved Mojzesove postave v strogem smislu (prim. Ex 20, 4—5); prim. B. Narkiss, **Hebrew illuminated Manuscripts,**[2] Jerusalem, 13—39.— Slikanje podob v masoretske rokopise se ni pojavilo šele v 10.—11. stol. po Kr., ampak se zdi, da ima starejše korenine. Opaziti je določen razvoj: v starejših rokopisih so slike zelo stilizirane, kakor arabeske v arabski tradiciji. Za primer gl. **Prvo leningrajsko biblijo** (928 po Kr.) ki je v knjižnici v Leningradu MS. II. 17; **fragment iz 11. stol.,** Cod. II, 262 in **Druga leningrajska biblija** (1108—1010 po Kr.), MS. B 19a v isti knjižnici; **fragment paraše »Shelah Lekha«** (Nm 13—15), datiran 1106—1107, MS Heb. 8° 2238 in **Damascus Keter** (1260 po Kr.), MS. HEB. 4° 790, ki so v Jeruzalemu: Jewish National and University Library. — Okrog leta 1300 je opaziti, da so v masoretskih rokopisih podobe vedno manj stilizirane; za primer gl. **Biblia iz Cervere** (1300 po Kr.), MS 72 v Nacionalni biblioteki v Lizboni; **Biblia Farhi** (1366—82 po Kr.), MS. 368 v Letchworthu kot del zbirke Sassoon. — Prave slike so v **Pentatevhu pariške Nacionalke** (1300 po Kr.), MS. HEB. 36; **Biblia Ambrosiana** (1236—1238 po Kr.), MS. B. 30—31—32 INF. v Biblioteca Ambrosiana v Milanu; v **Pentatevhu iz Regensburga** (1300 po Kr.), MS. 180/52, ki je v Jeruzalemu v Israel Museum; v **Bibliji Schocken** (1300 po Kr.), MS. 14840, ki je v Jeruzalemu v Schocken Library; v **Pentatevhu vojvode Sussex** (1300 po Kr.), ADD. MS. 15852, ki je v londonskem British Museum; v **Bibliji škofa Bedella** (1284 po Kr.) MSS. 1. 1. 5—7, ki je v Cambridgeu Emmanuel College. — Omenimo tudi masoretsko biblijo (čeprav brez slik), ki je bila tiskana v Benetkah 1524/5 z Bombergovimi črkami po naročilu Yacoba ben Hayyim z naslovom **Biblia Magna Rabbinica.** — Za druga vprašanja v zvezi z masoretskim izročilom, babilonskim in tiberijskem, gl. P. Kahle, **Der masoretische Text des AT nach der Überlieferung der babilonischen Juden,** Leipzig 1902; isti, **Masoreten des Ostens,** Leipzig 1913; isti **Masoreten des Westens,** I—II, Stuttgart 1927—30. — Temeljno delo za razumevanje masoretskih opomb je še vedno: Ch. A. Ginsburg, **Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible,** London 1897. — Kratek in lahko razumljiv uvod gl. H. Hyvernat, **Petite introduction à l'étude de la Massore,** RB 11 (1902), 557—563; 12 (1903), 529—549; isti, **Lexique massorétique,** RB 13 (1904), 521—546; 14 (1905), 203—254; 515—542. — Konč-

navani snovi, se ustavljam tudi pri stvareh, ki so strokovnjakom same po sebi umevne. Menim, da to ni odveč.

0,4 **Masoretski rokopisi.** Stari svetopisemski rokopisi niso samo bolj ali manj verni prepisi izvirnika, ampak tudi prave mojstrovine. K temu je prispevala ljubezen do lepe pisave, kakovost pergamenta, skrbna izbira črnila, predvsem pa šole prepisovalcev, od katerih je vsaka ljubosumno čuvala svoje navade.[10] Čeprav so rokopisi lahko različno popolni, zvesti in lepi, ni dvoma, da še danes lahko občudujemo doseženo stopnjo popolnosti.[11]

Posebno skrb so morali posvečati masoretskim rokopisom, pri katerih je osrednji del, to je svetopisemsko besedilo, povsem obdan z znaki, razlago in opombami.[12] Judovsko izročilo navadno vse to skupaj imenuje masora[13] ali v prenesenem pomenu »ograja«,[14] ker kakor živa meja varuje sveto besedilo pred vrinki. Potrpežljivo in stalno delo masoretov je v stoletjih ohranilo izvirno besedilo praktično brez napak. Odkritje svetopisemskih besedil v Qumranu je to docela potrdilo.[14b]

0,5 Črte. Prepisovalec je moral, potem ko je zbral in prirezal pergament, s kovinsko paličico ali s kamnom zarisati na list več vzporednih pokončnih in vodoravnih črt. Te zelo natančno določajo prostor za osrednje stolpce in za obrobne opombe. Črte so hkrati določale število vrstic in velikost črk.

Ker je Rkp. hebr. 88 le fragment, lahko vidimo le še del tega piščevega pripravljalnega dela; manjka namreč 26 vrstic[15] osrednjega besedila (TM + TO), zgornja masora in morda tudi obrobna. Kljub temu na fragmentu vidimo vsaj del priprave za pisanje: pisec je zarisal dve skupini vodoravnih črt: prvo skupino v osrednjem delu, drugo skupino pa v spodnjem. Od glavne skupine je ohranjenih 9 črt (na sliki 1—9), ki so med seboj

---

no je treba še omeniti, da so teorije P. Kahleja v novejšem času doživele ostro kritiko odličnih znanstvenikov (npr. E. Y. Kutscherja), prim. M. H. Goshen-Gottstein, **Die Jesajah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften**, Bi 35 (1954), 429—442; isti, **Text and Language in Bible and Qumran**, Jerusalem-Tel Aviv 1960.

[10] Prim. B. Narkiss, n. d., 13—19.

[11] Seveda velja to tudi za velik del latinskih srednjeveških rokopisov, ki so ena izmed stvari, na katere je ponosno zahodno meništvo.

[12] Oblike so različne glede na prepisovalsko šolo in gredo od sestavljenih oblik vzhodnih rokopisov do bolj geometričnih v zahodnih; prim. B. Narkiss, n. d., passim.

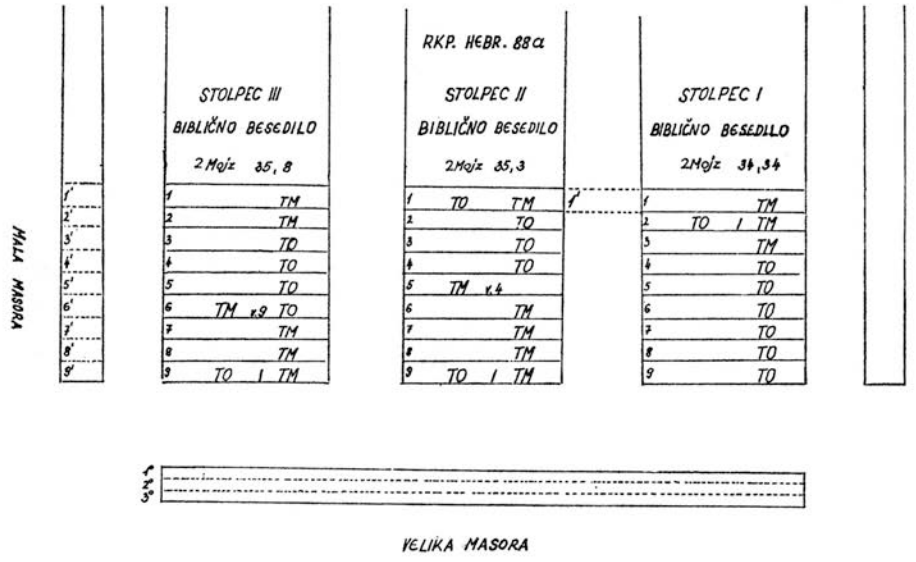
[13] Prim. H. Hyvernat, pod geslom **massora**, v RB 12 (1905), 214.

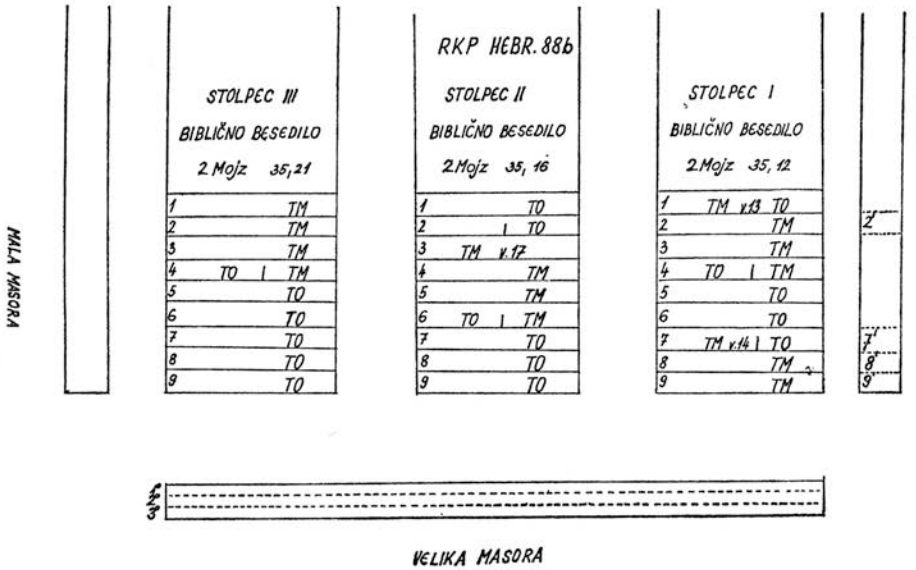
[14] Mišna (2. stol. po Kr.) v traktatu Pirqe Abot (»osnove očetov«), 3, 13 piše massoret seyag lattora (»masora je kot ograja okrog postave«); prim. H. Hyvernat, RB 12 (1902), 552; M. Jastrow, **Dictionary**, 978; Albeck, **Mišna-Neziqin**, 366, Castiglioni, **Mishnaiot, Ordine IV**, 301.

[14b] Treba je opozoriti, da so v Qumranu našli dve vrsti rokopisov sv. pisma, tkim. »vulgarne« in prave biblične rokopise. V prvih je opazna tendenca, da bi starinske besede in osebna imena nadomestili z drugimi, ki so bili običajni v qumranski dobi, v drugih pa je biblični tekst tak, kot ga poznamo iz izročila. Prim. E. Y. Kutscher, **Hallašon wehareqa' halešoni šel megillat yeša'ya mimmegillot yam hammelah** (»Jezik in ligvistično ozadje Izaijevega zvitka iz Qumrana«), Jerusalem 1959.

[15] To sem izračunal na osnovi števila črk v vsaki vrsti (povprečno 11—12) in manjkajočih vrst besedila. Račun je le približen, ker je prepisovalec večkrat začel besedo v prejšnji vrsti in jo v celoti ponovil v naslednji, če v prvi ni bilo dovolj prostora za celo besedo. Zlasti tako pisanje onemogoča natančno izračunati prvotno število vrst v neokrnjenem rokopisu; verjetno pa je, da jih je bilo 35.

PREGLEDNA SLIKA Rkp. hebr. 88:





oddaljene po 9 mm. Posamezne črke med temi črtami so visoke po 5 mm, široke pa po 6 mm (za TM in TO). Spodnja skupina vodoravnih črt je od glavne ločena z vmesnim prostorom 35 mm (torej razdalja med vrsto 9 in 1^0). Pisec je bolj ostro začrtal obe zunanji vodoravni črti,[16] med njima pa na razdalji 3 mm bolj rahli notranji črti. Črke med temi črtami so zato 1 mm visoke in 2 mm široke (v besedilu velike masore).

Navpične črte so dvoje vrste. Prva skupina, lahko jo imenujemo osrednjo, določa širino stolpcev (I—III): vsak stolpec je širok po 56 mm. Vmesni prostor med stolpci je širok po 26 mm. Druga skupina vzporednih navpičnih črt je na obeh skrajnih robovih, 26 mm od osrednjega dela. To sta samo dve vzporedni črti,[17] ker mala masora ne potrebuje veliko prostora. V primeru potrebe je namreč masoret (hebr. ba'al masora, hakam masora) med tema dvema črtama v višini ustrezne glavne vrstice zapisal potrebne opombe. Pri našem fragmentu si je pisec dovolil večjo svobodo: včasih je pisal ob robu in ne samo med obema navpičnima črtama, včasih pa je uporabil tudi prostor med osrednjimi stolpci. Zdi se, da je pisec ob prepisovanju težavnih masoretskih okrajšav bolj pazil na jasnost kot pa na zgolj geometrično natančnost. Oblika črk v mali masori je skoraj popolnoma ista kot v veliki masori.

0,6 Da bi olajšali zamotano analizo hebrejskega fragmenta, bomo rokopis pregledali v naslednjem vrstnem redu: 1. konzonantni tekst (= TMC), 2. obe masori (mala in velika), 3. targum Onkelos (=TO). Vokalizacija[18] TM in TO bo obdelana v dodatku, ker se zdi, da je bila dodana pozneje.[19] Rkp. hebr. 88 navajam po straneh (recto = a; verso = b), stolpcih (I—III), vrsticah v stolpcu (1—9) in vrsticah obrobnih opomb (1'—9'); za veliko masoro pa zadošča označitev strani (a, b) in vrstice (1^0—3^0).

---

[16] Obe vzporedni črti sta druga od druge oddaljeni po 1 cm.

[17] Tudi obe navpični vzporedni črti sta oddaljeni druga od druge 1 cm.

[18] Pod vokalizacijo (hebr. niqqud) razumemo tukaj znake za vokale in naglase (hebr. te'amim). Za zgodovino teh znakov prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 81—85.

[19] Kar je pisala druga roka, razlikujemo od prve po uporabljenem črnilu, ki je svetlejše, in po manj skrbni pisavi. Črnilo druge roke je ponekod komaj vidno.

1. **Konzonantno masoretsko besedilo** (TMC) Rkp. hebr. 88.

1,1 Svetopisemske vrstice, ki so ohranjene v Rkp. hebr. 88 a so: del Ex 34, 35 (I, 1—3); zadnja beseda Ex 35, 3 (II, 1); cela vrstica Ex 35, 4 (II, 5—9); del Ex 35, 8 (III, 1—2) in cela vrstica Ex 35, 9 (III, 6—9).

1, 1, 1. **Prepis hebrejskih črk**

mšh 't hmswh (I, 1) 'l pnyw 'd b'w (I, 2) ldbr 'tw (I, 3) ... hšbt (II, 1) wy'mr mšh (II, 5) 'l kl 'dt bny (II, 6) ysr'l l'mr zh (II, 7) hdbr 'šr swh (II, 8) yhwh l'mr (II, 9) ... lšmn hmšhh (III, 1) wlqtrt hsmym (III, 2) ... w'bny (III, 6) šhm w'bny (III, 7) ml'ym l'pd (III, 8) wlhšn (III, 9).

1, 1, 2. **Poenostavljeni fonetični prepis**

moše 'et hammaswe (I, 1) 'al panaw 'ad bo'o (I, 2) l^{e}dabber 'itto (I, 3) ... haššabbat (II, 1) ... wayyo'mer moše (II, 5) 'el kol '^{a}dat b^{e}ne (II, 6) isra'el le'mor ze (II, 7) haddabar '^{a}šer siwwa (II, 8) YHWH le'mor (II, 9) ... l^{e}šemen hammišha (III, 1) w^{e}liqtoret hassammim (III, 2) ... w^{e}'abne (III, 6) šoham w^{e}'abne (III, 7) millu'im la'epod (III, 8) w^{e}lahšon (III, 9).

1, 1, 3. **Slovenski prevod**

(Potem pa[20]) je Mojzes (zopet dal) zagrinjalo (I, 1) na obličje, dokler ni šel (I, 2), da bi govoril z njim (I, 3) ... [...][21] ... sobotni dan (II, 1). Mojzes[22] je govoril (II, 5) vsej občini Izraelovih (II, 6) sinov: »To je (II, 7), kar je zapovedal (II, 8) Gospod (II, 9) ... [...][23] ... (dišave)[24] za mazilno olje (III, 1) in za dišeče kadilo (III, 2), oniksove[25] kamne (III, 6) in druge drage kamne (III, 7) za vdelovanje v naramnik (III, 8) in naprsnik (III, 9).

---

[20] Ex 34, 35b. Iz praktičnih razlogov navajamo slovenski prevod po ekumenski izdaji: **Sveto pismo stare in nove zaveze. Ekumenska izdaja,** Ljubljana 1974. Ob filoloških vprašanjih v zvezi s težkim besedilom bo koristno pogledati dobre razlage.

[21] V prvotnem (celem) rokopisu se je stolpec II začenjal z 22. parašo, t.j. **wayyaq^{e}hel** (= Ex 35, 1—38, 20), medtem ko se ob koncu stolpca I končuje 21. paraša, tj. ki tissa' (= Ex 30, 11—34, 35). Kakor se dobro vidi tudi v našem fragmentu, je 21. paraša »zaprta«. — Vrstice, ki manjkajo, so Ex 35, 1—3 (od 3. vrstice je vidna le zadnja beseda). Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 1 (Mojzes je zbral vso občino Izraelovih sinov in jim rekel: »To je, kar vam je Gospod zapovedal storiti. (2) Šest dni naj se opravlja delo, a sedmi dan vam bodi sveta sobota popolnega počitka za Gospoda! Kdor koli bi opravljal ta dan kako delo, mora umreti.) (3) Sobotni dan (ne smete netiti ognja v nobenem svojih prebivališč . . .).

[22] Ex 35, 4.

[23] V stolpcu III so bile na vrhu (v neokrnjenem rokopisu) zapisane vrstice Ex 35, 5—8a. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 5 (Odločite od tega, kar imate, prispevek za Gospoda! Vsak, ki ga srce k temu nagiba, naj prinese kot prispevek za Gospoda; zlato, srebro in bron; (6) višnjev in rdeč škrlat, karmesin, tančico in kožjo dlako; (7) rdečebarvne ovnove kože, takaševe kože in nerodovino; (8a) olje za svečnik in dišave).

[24] Ex 35, 8b.

[25] Ex 35, 9.

Hebrejsko in aramejsko besedilo na prednji strani rokopisa (Rkp. hebr. 88a)

1, 2 Na hrbtni strani fragmenta (Rkp. hebr. 88 b) ohranjene svetopisemske vrstice so: cela vrstica Ex 35, 13 (I, 1—4); del Ex 35, 14 (I, 7—9); cela vrstica Ex 35, 17 (II, 3—6) in del Ex 35, 21 (III, 1—4).

1, 2, 1 Prepis hebrejskih črk

't (I, 1) hšlhn w't bdyw (I, 2) w't kl klyw w't (I, 3) lhm hpnym (I, 4) w't (I, 7) mnrt hm'r w't (I, 8) klyw w't nrtyh (I, 9) ... 't ql'y hhsr (II, 3) 't 'mdyw w't (II, 4) 'dnyh w't msk (II, 5) š'r hhsr (II, 6) ... yhwh lml'kt (III, 1) 'hl mw'd wlkl (III, 2) 'bdtw wlbgdy (III, 3) hqdš (III, 4).

1, 2, 2 Poenostavljeni fonetični prepis

'et (I, 1) haššulhan w^{e}'et badaw (I, 2) w^{e}'et kot kelaw w^{e}'et (I, 3) lehem happanim (I, 4) w^{e}'et m^{e}norat hamma'or w^{e}'et (I, 8) kelea w^{e}'et nerotea (I, 9) ... 'et qal'e hehaser (II, 3) 'et 'ammudaw w^{e}'et (II, 4) '^{a}danea w^{e}'et masak (II, 5) ša'ar hehaser (II, 6) ... YHWK limle'ket (III, 1) 'ohel mo'ed wl^{e}kol (III, 2) '^{a}bodato wl^{e}bigde (III, 2) haqqodeš (III, 4).

1, 2, 3. Slovenski prevod

...[...][26] (I, 1) mizo,[27] njena droga (I, 2) in vse njene posode in (I, 3) kruh obličja (I, 4) in (I, 7) svečnik[28] za luč in (I, 8) njegove priprave in svetilke (I, 9) (in olje za luč)[29] ... [...][30] zastore[31] za dvor (II, 3) in njegove stebre in (II, 4) njihove podstavke in (II, 5) zagrinjalo za vhod v dvor (II, 6) ... [...][32] za Gospoda,[33] za zgradbo (III, 1) shodnega šotora, za vso (III, 2) službo pri njem in za (III, 3) sveta oblačila (III, 4).

---

[26] V stolpcu I so bile na vrhu (v neokrnjenem rokopisu) vrstice Ex 35, 10—12. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 10 (Vsi, ki so umetelnega duha med vami, naj pridejo in naredijo vse, kar je Gospod zapovedal: (11) svetišče, njegovo šotorsko pregrinjalo in vrhnje pregrinjalo; kljuke, deske, zapahe, stebre in podstave; (12) skrinjo in njena droga; spravni pokrov in zastirajoče zagrinjalo).

[27] Ex 35, 13.

[28] Ex 35, 14.

[29] Zadnje besede vrstice Ex 35, 14 manjkajo v rokopisu; prvotno so bile na začetku stolpca II.

[30] Stolpec II se je začenjal z zadnjimi besedami vrstice Ex 35, 14, nadaljeval pa z Ex 35, 15—16. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 15 (kadilni oltar in njegova droga; mazilno olje in dišeče kadilo; zagrinjalo za vhod v svetišče; (16) oltar za žgalne daritve in njegovo bronasto omrežje, droga in vse priprave; umivalnik in njegovo stojalo).

[31] Ex 35, 17.

[32] V prvotnem rokopisu so bile na vrhu stolpca III zapisane vrstice Ex 35, 18—21a. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 18 (»količke za svetišče in količke za dvor in vrvi; (19) prekrasna oblačila za službo v svetišču, sveta oblačila za duhovnika Arona in oblačila njegovih sinov za duhovniško službo«. (20) Tedaj je odšla vsa občina Izraelovih sinov izpred Mojzesa. (21a) Potem pa so prišli vsi, ki jih je nagibal njihov duh, ter so prinesli prispevek).

[33] Ex 35, 21b.

Hebrejsko in aramejsko besedilo na hrbtni strani rokopisa (Rkp. hebr. 88b)

1, 3 Opombe h konzonantnemu masoretskemu besedilu (TMC)

1, 3, 1 S pravopisnega vidika je treba povedati, da Rkp. hebr. 88 raje uporablja nepopolno pisavo,[34] celo tam, kjer navadno masoretske biblije[35] uporabljajo popolno pisavo.[36] Glej npr. pisavo besede 'epod (a III, 8), ki je zapisana brez črke waw, tj. 'pd namesto 'pwd; ali pa pisavo hm'r namesto hm'wr (b I, 8). Upoštevaj pa, kar je pisano v odstavku 2, 2 glede vrstice b I, 7'.

1, 3, 2 Maqqef[36], tj. črtice, ki zgoraj povezuje dve ali tri besede, ni napisala prva roka.

1, 3, 3 Skrbno pa se je pisec držal pravopisnih pravil glede perašot petuhot[37] (odprtih paraš) in perašot setumot[38] (zaprtih paraš). Glej npr. vrstico a I, 9, kjer se končuje zaprta paraša ki tissa'.[39] Pisanje malih paraš (pisqa', aramejski plural: pisqin),[40] ki se delijo v (pisqa') petuha'[41] in v (pisqa') setuma',[42] je v skladu z izročilom. Glej npr. vrstico a II, 4, kjer je konec pisqa' petuha' Ex 35, 3.

1, 3, 4 Kadar je piscu zmanjkalo prostora za celo besedo, ki jo je začel pisati, je navadno[43] na koncu vrstice napisal prve črke nove besede in vr-

---

[34] V masoretski terminologiji se popolna pisava imenuje ketib male' (prim. RB 14 (1905), 207–208); nepopolna pisava ketib haser (prim. RB 13 (1904), 539). Za druge podrobnosti prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 92; Gesenius-Davies, **Grammar**, 37.

[35] Prim. R. Kittel-P. Kahle, **Biblia Hebraica,**[3] Stuttgart 1937, ad 1.; in moderne rabinske izdaje, npr. **Tanakh** (mala izdaja), Jerusalem 1966, ed. Koren Publishers; **Tanakh** (velika izdaja), Jeruzalem 1975, ed. Koren Publishers.

[36] Treba je opozoriti, da vsi biblični rokopisi ne poznajo znaka maqqef; prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 154. — S slovničnega vidika maqqef označuje, da nekatere enklitične besede (ki jih ta znak povezuje), niso naglašene, oziroma, če so naglašene, imajo le drugotni naglas. Prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 154 in 188; H. Hyvernat, pod geslom maqqef, RB 14 (1905), 218.

[37] Popoln seznam odprtih in zaprtih perašot je v: Ch. D. Ginsburg, **The Massorah compiled from Manuscripts** ... 3 voll. London 1880—1885, II, 478—502. Paraša je odprta, 1) kadar se besedilo, prekinjeno pred koncem vrste, nadaljuje v začetku naslednje vrste, 2) kadar cela vrsta ostane prazna, medtem ko sta prejšnja in naslednja polni.

[38] Parašo imenujemo zaprto 1) kadar se besedilo prekine in nadaljuje v isti vrsti, 2) kadar se končuje ob koncu ali blizu konca neke vrste in se nadaljuje malo proč od začetka naslednje vrste; prim. Ch. D. Ginsburg, **Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible**, London 1897, 9; tudi Bauer-Leander, **Grammatik**, 80—81; H. Hyvernat, **Petite introduction**, RB 11 (1902), 555, op. 1.

[39] Paraša ki tissa' je (po sedanji liturgični razdelitvi) 21. v Pentatevhu, ustreza pa Ex 30, 11—34, 35.

[40] Perašot imenujemo raje tudi manjše literarne enote. Če bi hoteli biti natančni, bi jim morali reči pisqa'/pisqin. Z zgodovinskega vidika so to delitve biblije, ki sodijo med najstarejše; prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 80. Da pa ne bi nastala zmešnjava z masoretskim izrazom pisqa', je bolje, če rečemo paraša tudi tem literarnim enotam. V masoretski terminologiji pomeni pisqa': 1) prazen prostor v sredi neke vrste, ali 2) bolj splošno, prazen prostor med dvema parašama (velikima ali malima, odprtima ali zaprtima). Prim. H. Hyvernat, **Le langage de la Massore**, RB 14 (1905), 522—523.

[41] Prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 80; končni alef označuje status emphaticus v aramejščini.

[42] Prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 80. Avtor navaja tudi rabinske vire, ki so najbolj merodajni glede načina pisave.

[43] To je bil običajni način v vseh starejših bibličnih rokopisih, zlasti v tistih, ki so pisani v treh stolpcih, ker je bil pač prostor, ki je bil na voljo v vsaki vrsti, zelo omejen, in se precej pogosto dogaja, da besede ni mogoče končati v eni vrsti. V poznejšem času so se tej težavi izognili z uporabo raztegnjenih črk, tj. črk alef, he, lamed, taw, mem, ki so jih podaljšali, če je bilo potrebno lepo končati vrsto; prim. Gesenius-Davies, **Grammar**, 24.

stico dopolnil s posebej sestavljenimi znamenji: včasih sta to dve črtici črke alef povezani z navpično črtico, drugič pa je to polovica zadnjega konzonanta, za tem pa še dve navpični črtici. V novi vrstici je nato ponovil célo besedo. Glej npr. pisavo besede l^edabber (Ex 34, 35) v vrstici a I, 2—3: v vrsti 2 je zapisana črka lamed, za njo pa še dve dobro vidni navpični črtici,[44] v vrsti 3 pa je beseda izpisana v celoti, ponovljena je torej črka lamed, za njo pa še dalet/bet/reš (ldbr): »da bi govoril«. — Enako[45] je prepisovalec ravnal vedno, kadar je bilo to potrebno.

2. Mala masora

Malo masoro[46] imenujemo opombe, ki so napisane ob strani svetega besedila; redno so to dvojezične kratice: aramejsko-hebrejske.

2, 1 Mala masora Rkp. hebr. 88 a.

a I, 1': b (= številka 2). Črka bet s piko nad seboj ima številčno vrednost.[47] V rokopisu ni viden krožec nad besedo 'et hammaswe (Ex 34, 35), ki je v vrsti 1. Masora opozarja, da tako pisano besedo[48] najdemo le na dveh mestih v sv. pismu. Drugi primer je v prejšnji vrstici (Ex 34, 34).

a III, 1': zwg bsp (= zogin b^esipra')[49] »dvojice v tej knjigi«. Opomba je v zvezi s skupino besed, ki so v Ex 35, 8, od katerih nekatere manjkajo v našem rokopisu:[50] [w^ešemen lamma'or wb^esamin] l^ešemen hammisha w^eliqtoret hassamim — »[olje za svečnik in dišave] za mazilno olje in za dišeče kadilo«. Masora opozarja, da v Ex 51 (b^esipra') najdemo še enkrat isto skupino besed (zogin) razvrščene v istem vrstnem redu. Res so skoraj v isti obliki[52] v Ex 25, 6 n v podobni v Ex 35, 28.[53]

---

[44] Prim. H. Hyvernat, **Petite introduction**, RB 11 (1902), 555.

[45] Npr. besede: Isra'el (a II, 6—7), šoham (a III, 6—7), millu'im (a III, 7—8), haššulhan (b I, 1—2), m^enorat (b I, 7—8), 'ohel (b III, 1—2), haqqodeš (b III, 3—4).

[46] V drugi izdaji **Biblia Sacra Rabbinica**, Venezia 1524/25, ki jo je dal natisniti Yaqob ben Hayyim, je mala masora na robu med svetim besedilom in targumom; obrobna masora pa je ob notranjem stranskem robu. Prim. H. Hyvernat, **Le langage de la Massore**, RB 13 (1904), 523.

[47] Znano je, da imajo v semitskih jezikih (in ne samo v teh) posamezne črke tudi numerično vrednost; prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 67. V masoretskih izdajah imajo tako vrednost le številke od alef do qof. Da gre za številko, opozarja pika nad črko; prim. R. Kittel-P. Kahle, **Biblia hebraica**,[3] Stuttgart 1937, XXXIV.

[48] Masoretska opozorila se tičejo le slovnične oblike določenih besed. V našem primeru je povedano, da besedo maswe, ki ima pred seboj člen ha- in znamenje akuzativa 'et, najdemo dvakrat v bibliji. Če gre za kaj drugega, je masora bolj podrobna.

[49] Aramejska beseda zog/zoga' (v drugih judovskih aramejskih narečjih zug/zuga'; plural zogin (ali zugin) pomeni »par«, »dvojico« Tako je povedano, da gre za besede ali skupine besed ali izraze, ki jih najdemo dvakrat (tudi trikrat, štirikrat) v isti ali podobni obliki. Ni pa nujno, da bi te besede v vseh primerih imele isti pomen. Prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 13 (1904), 535. — Aramejska beseda **sipra'** »knjiga« nastopa navadno v izrazih: b^esipra' »v knjigi«, d^esipra' »knjige«, kol sipra' »cela knjiga«. V ožjem smislu hoče povedati, da masoretsko opozorilo velja za določeno biblično knjigo (npr. Gen, Ex, Kralj.). V širšem smislu pa je kar ves pentatevh ena sama knjiga (b^eseper tora »v knjigi postave«). Prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 14 (1905), 234—235.

[50] V našem rkp. manjkajo besede, ki so v oglatem oklepaju.

[51] V tem primeru je izraz b^esipra', »v knjigi« uporabljen v ožjem smislu (gl. op. 49).

[52] V primerjavi s 35, 8 manjka v Ex 25, 6 veznik waw pred besedami šemen lamma'or in b^esamin l^ešemen.

[53] Glede na Ex 35, 8 je vrstica Ex 35, 28 precej oddaljena. Namesto w^ešemen lamma'or je v Ex 35, 28 zapisano we'et haššamen l^ema'or, manjka pa beseda wb^esamim.

a III 2': qd hs (= qadma'a haser)[54] »prva beseda je napisana nepopolno«. Opomba se nanaša na besedo q^{e}toret (Ex 35, 8), ki je napisana na nepopolni način (torej qtrt brez waw, ne pa qtwrt).

a III 3': tn ml (= tinyana' male')[55] »druga beseda je napisana popolno«. Očividno je to nadaljevanje prejšnje opombe in hoče povedati, da je druga beseda v vrsti 2 napisana na popoln način. Mala masora torej pove, da je beseda hassammim (Ex 35, 8) napisana popolno, torej hsmym s črko yod, ne pa samo hsmm.

a III 6': l ryš (= let reš)[56] »ne bo več takega začetka vrstice«. Opomba je v zvezi z besedo w^{e}'abne vrstice Ex 35, 9 in opozarja, da je to edini primer, ko je ta beseda na začetku kakšne vrstice.

a III 7': ms (= masorta').[57] Verjetno gre za skrajšan izraz, ki ustreza aramejskemu stavku masorta' mika' umasorta' mika': »masorta tu in masorta tam«. V jeziku masoretov so besedo masorta[58] včasih uporabili, da so opozorili na dvakratno pojavo nekega izraza v isti vrstici. Res je izraz w^{e}'abne v Ex 35, 9 dvakrat zapisan.

a III 8': mn g zwg dmy (= minyan 3 zogin damin)[59] »število enakih dvojic je 3«. Tudi ta opomba je v zvezi z Ex 35, 9, v katerem dva krožca nad besedama la'epod w^{e}lahšon povesta, da sta mišljeni ti dve besedi, ki ju res najdemo ponovno skupaj v Ex 25, 7 in 35, 27.

2, 2 Mala masora Rkp. hebr. 88 b.

b I 2': d (= številka 4).[60] Krožec je zapisan nad besedama w^{e}'et badaw vrstice Ex 35, 12. Masora hoče opozoriti, da je ta izraz skupno štirikrat v sv. pismu. Res ga najdemo še v Ex 35, 13 in 15 ter 39, 35.

---

[54] Aramejski vrstilni številnik qadma'a, množ. qadma'e, pomeni »prvi«; prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 14 (1905), 528. Upoštevati je treba, da so med judovskimi aramejskimi narečji tudi mednarečne razlike; prim. Dalman, **Grammatik**, 131. — O pomenu besede haser gl. razlago v op. 34.

[55] Aramejski vrstilni številnik tinyana' pomeni »drugi« množ. tinyane'; prim. Dalman, **Grammatik**, 132. — Glede pomena besede male' gl. op. 34.

[56] Adverb let označuje negacijo bivanja; prim. Dalman, **Grammatik-Wörterverzeichnis**, 58; H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 13 (1904), 545. O besedi reš/reša' gl. op. 5.

[57] Leksikografi povezujejo aramejsko besedo masorta' (status emphaticus) z besedo masoret (status absolutus). Glagolski koren za obe je MSR »izročiti«. Pomeni besede masorta' /masoret so deloma odvisni od aramejskega narečja, h kateremu sodijo, deloma pa od časa, v katerem so zapisane. Redno pomeni »izročilo« (prim. grško parádosis; glagol parédoka v 1 Kor 15, 3); v posebnem pomenu pa je to »nevokalizirano biblično besedilo« v nasprotju do miqra', ki je »vokalizirano biblično besedilo«. Odtod je prišla hebrejska beseda masora s prav posebnim pomenom »sistematična zbirka branja svetega besedila«; prim. Jastrow, **Dictionary**, pod geslom: **massoret**, 805.

[58] V jeziku masoretov navadno pišejo to besedo masarta'/masorta' in ima različne pomene; prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 14 (1905), 214—215. V našem primeru se zdi, da je najboljši pomen »beseda, ki je predmet masoretske opombe.«

[59] Hebr. beseda minyan, aram. minyan/minyana' pomeni »število«. Treba je vedeti, da v hebr. za pojem »število« uporabljajo samostalnik **mispar**; prim. R. Alcalay, **Dictionary**, II, 2495. Minyan v pozni hebrejščini dobi poseben strokovni pomen »števila moških, ki so potrebni za veljavnost liturgične molitve;« prim. Jastrow, **Dictionary**, **801**. Znano je namreč, da je za veljavnost liturgične molitve potrebna navzočnost desetih odraslih moških — Glede numerične vrednosti črk gl. op. 47; glede besede zogin, op. 49. — Pridevnik damayin/damin pomeni »podoben« v nasprotju z mithall^{e}pin »različen«; prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .**, RB 13 (1904), 532.

[60] Gl. op. 47.

b I 7': l (= let)[61] »hapax legomenon«. Krožec in masoretska opomba opozarjata, da je izraz w^{e}'et menorat v Ex 35, 14 slovnično-slogovni hapax (enkrat samkrat nastopajoč izraz).

b I 7': whd 't mnwrt (= w^{e}had 'et m^{e}norat).[62] Masora opozarja za prej razloženim izrazom let, da na nekem drugem mestu (Nm 4, 8) najdemo izraz 'et m^{e}norat. Razlika med Ex 35, 14 in Nm 4, 8 je v tem, da v prvem primeru (Ex 35, 14) pred izrazom 'et m^{e}norat stoji še veznik waw (»in«), v drugem primeru (Nm 4, 8) pa tega veznika ni. — Povedati je treba, da naš Rkp. hebr. 88 b v masori navedeno besedo Nm 4, 8 piše popolno (mnwrt), sedanje masoretske izdaje[63] pa imajo na tem mestu nepopolni zapis (mnrt).

b I 9': b (= številka 2).[64] Krožec stoji nad besedo w^{e}et nerotea (Ex 35, 14); opozoriti hoče, da je takó zapisan izraz dvakrat v sv. pismu: Ex 35, 14 in Nm 4, 9.

3. Velika masora

3, 1 Velika masora Rkp. hebr. 88 a. Ker je naš rokopis le fragment, se podatki velike masore[65] ozirajo, žal, na tiste vrstice besedila, ki niso ohranjene. Lahko si v zadregi seveda pomagamo z drugimi izdajami masoretskega besedila. Dajemo najprej prepis hebrejskih črk velike masore, nato poenostavljeni fonetični prepis in še prevod. Na koncu je še kratka razlaga.

3, 1, 1. Prepis hebrejskih črk

1^{0} l'st yg hs sym wyqhl 't kl 'dt. w [lhšb mhšbt].[66] w'sh bsl'l w'hly'b. lqrbh 'l hml'kh. wyqhw mlpny mšh.

2^{0} mrbym h'm lhby'. k'šr 'sh bywm hzh. l'st [hpsh. wyhw 'nš][66] ym 'šr hyw tm'm. w'šr yšmy'w wy'byrw qwl. wbhnkt hwmt

3^{0} yrwšlm bqšw. wlkm hnšm'. ky 'zr' hkyn lbbw ... ['š bkl mš][66] btykm g hs wsym. l' tb'rw. wlhm wqly. kl ml'kh. dywm kprym ...

3, 1, 2 Poenostavljeni fonetični prepis

1^{0} la'^{a}sot 13 haserin wsiman. wayyaq^{e}hel moše 'et kol '^{a}dat (Ex 35, 1). w [^{e}lahšob mahšabot][66] (Ex 35, 32). w^{e}'asa b^{e}sal'el w^{a}ololi'ab (Ex 36, 1). l^{e}qorba 'el hamm^{e}la'ka (Ex 36, 2). wayyiq^{e}hu millipne moše (Ex 36, 3).

2^{0} marbim ha'am l^{e}habi' (Ex 36, 5). ka'^{a}šer 'asa bayyom hazze (Lev 8, 34). la'^{a}sot [happasah (Num 9, 4). way^{e}hi '^{a}naš][66] im '^{a}šer hayu t^{e}me'im

---

[61] Gl. op. 56. — Na splošno aramejski adverb nebivanja let v masoretski terminologiji pomeni, da se neka slovnična oblika pojavlja samo enkrat. Zato ta izraz lahko imenujemo »slovnično-slogovni hapax«.

[62] Aramejski številnik had pomeni »eden«; prim. Dalman, **Grammatik**, 125. — O posebnem pomenu v jeziku masoretov prim. H. Hyvernat, **Le langage** ... , RB 13 (1904), 536—537.

[63] Gl. izdaje, navedene v op. 35.

[64] Gl. op. 47.

[65] V sedanji obliki Rkp. hebr. 88 je velika masora samo na spodnjem robu. Ni dvoma, da je bila v neokrnjenem rokopisu tudi na zgornjem robu, kakor v izdaji **Biblia Magna Rabbinica** Yaqoba ben Hayyim (gl. op. 9); prim. H. Hyvernat, **Le langage** ... , RB 13 (1904), 523. Omenim, da ima MS Orient. 4445 Britanskega muzeja še tretjo veliko masoro na desnem robu; prim. RB 11 (1902) med stranmi 550—551. Težko je reči, ali jo je imel tudi naš rokopis.

[66] Črk v oglatih oklepajih v našem rkp. ni mogoče brati (gl. op. 7). Rekonstrukcija lahko velja za nedvomno glede vrst 1^{0} in 2^{0}. Dvom ostane le glede 18 mm vrste 3^{0}. Če upoštevamo, da je vsaka črka široka povprečno dva-tri mm, manjka vsega 6—7 črk. Če gremo zdaj od zadnjega kon-

(Num 9, 6). wa'ašer yašmi'u we'ya'abiru qol (Neh 8, 15). wbhanukat homat
3⁰ yerušalaym biqqešu (Neh 12, 27). welakem hanišma' (Neh 13, 27). ki
'ezra' hekin lebabo (Esd 7, 10) ... ['eš bekol moš][66] botekem. 3 haserin
wsiman. lo' teba'aru (Ex 35, 3). welehem weqali (Lev 23, 14). kol mela'ka
(Lev 23, 31). deyom kippurim.[84b]

3, 1, 3 **Slovenski prevod**

1⁰ (Nedoločnik) la'asot[67] je trinajstkrat napisan na nepopolni način. To pa je mnemotehnični obrazec: 1. »Mojzes je zbral vso občino«[68] (Ex 35, 1); 2. »da napravi načrte«[69] (Ex 35, 32); 3. »Beseleel torej naj izvrši delo z Ooliabom«[70] (Ex 36, 1); 4. »da bi se lotili dela«[71] (Ex 36, 2); 5. »prejeli so od Mojzesa«[72] (Ex 36, 3);

2⁰ 6. »Ljudstvo prinaša več kakor je treba«[73] (Ex 36, 5); 7. »kakor se je danes naredilo«[74] (Lv 8, 34); 8. »naj bi obhajalo pasho«[75] (Nm 9, 4); 9. »bilo je nekaj mož, ki so se omadeževali«[76] (Nm 9, 6); 10. »in naj oznanijo in razglasijo«[77] (Neh 8, 15); 11. »ob posvečevanju

3⁰ jeruzalemskega obzidja«[78] (Neh 12, 27); 12. »zdaj moramo o vas slišati«[79] (Neh 13, 27); 13. »kajti Ezdra je svoje srce pripravil«[80] (Ezdr 7, 10)

---

ca, lahko v črkah ... btym spoznamo besedo mšbtykm, ki je v vrstici Ex 35, 3. Tako bi ostale črke bile nedvomno bkl (prim. Ex 35, 3). Dvom ostane le glede tega, če je bila zapisana tudi beseda 'š (= 'eš »ogenj«). Glede na razpoložljivi prostor bi tudi ta beseda prišla v poštev, še zlasti glede na to, da je neki znak v začetku madeža podoben črki alef. — Za razumevanje masoretske opombe pa je navzočnost ali odsotnost besede 'eš popolnoma brez pomena.

[67] Kje vse pojavlja glagol l'st (la'asot »storiti«, »napraviti«, »izvršiti), bo označeno v slovenskem prevodu (gl. op. 20) v naslednjih opombah, kjer je hebrejski glagol v oklepaju, pred njim pa ustrezen slovenski glagol.

[68] Ex 35, 1: Mojzes je zbral vso občino in jim rekel: »To je, kar vam je Gospod zapovedal storiti (l'st).

[69] Ex 35, 32: da napravi (l'st) načrte za delo iz zlata, srebra in brona.

[70] Ex 36, 1: Beseleel torej naj izvrši delo z Ooliabom in vsemi možmi, ki so umetelnega duha, ki jim je Gospod dal umetelnost in razumnost, da bodo znali izvršiti (l'št) vsakršno delo za napravo svetišča po vsem, kar je Gospod zapovedal.

[71] Ex 36, 2: Potem je poklical Mojzes Beseleela in Ooliaba in vse može, ki so bili umetelnega duha, ki jim je Gospod dal čut za umetelnost, vse, ki jih je nagibalo njihovo srce, da bi se lotili dela in ga izvršili (l'št).

[72] Ex 36, 3: Prejeli so od Mojzesa vse prispevke, ki so jih prinesli Izraelovi sinovi, da bi se izvršilo (l'št) delo, potrebno za napravo svetišča; in ti so mu še prinašali jutro za jutrom prostovoljne prispevke.

[73] Ex 36, 5: Rekli so Mojzesu: »Ljudstvo prinaša več, kakor je treba, da se izvrši delo, ki ga je Gospod zapovedal izvršiti (l'št).

[74] Lv 8, 34: Kakor se je danes naredilo, tako je zapovedal Gospod, še delati (l'št), da se izvrši vaša sprava.

[75] Nm 9, 4: Mojzes je torej rekel Izraelovim sinovom, naj obhajajo (l'št) pasho.

[76] Nm 9, 6: Bilo pa je nekaj mož, ki so se omadeževali z mrličem in tisti dan niso mogli obhajati (l'št) pashe; ti so tisti dan stopili pred Mojzesa in Arona.

[77] Neh 8, 15: In naj oznanijo in razglasijo po vseh svojih mestih in v Jeruzalemu: »Pojdite na gore in prinesite vej z žlahtnih divjih oljk, mirtovih in palmovih vej in mladik drugega listnatega drevja, da se napravijo (l'št) iz njih šotori, kakor je pisano!«

[78] Neh 12, 27: Ob posvečevanju jeruzalemskega obzidja so poiskali levite iz vseh njihovih krajev ter jih privedli v Jeruzalem, da bi obhajali (l'št) posvečenje z veseljem in zahvaljevanjem in s petjem, s cimbali, harfami in citrami.

[79] Neh 13, 27: Zdaj moramo o vas slišati, da delate (l'št) vso to veliko hudobijo in se izneverjate Bogu, ko si jemljete tuje žene.

[80] Ezdr 7, 10: Kajti Ezdra je svoje srce pripravil, da bi preiskoval Gospodovo postavo ter spolnjeval (l'št) in učil v Izraelu zakone in naredbe.

... (Konstrukcija) b^{e}kol mošbotekem[81] (»v nobenem svojih prebivališč«) je trikrat zapisana nepopolno. To je mnemotehnični obrazec: 1. »ne smete netiti«[82] (Ex 35, 3); 2. »kruh in praženo zrno«[83] (Lv 23, 14); 3. »nobenega dela«[84] (Lv 23, 31) dneva kippurim (»spravnega dneva«).[84b]

3, 2 Velika masora Rkp. hebr. 88 b

3, 2, 1 **Prepis hebrejskih črk**

1^{0} yb ps bsp 't 't w't wsym. wyqh 'mrn 't ykbd. hyr' 't dbr yyy[85]. wbrk 't lhmk. 't ql'y hhsr sbyb[86]. wyqh mšh 't

2^{0} šmn hmšhh. 't hmškn. 't bgdyw hsrd. wyby'w 't hmškn. 't hšlhn. 't ql'y hhsr ... w't bgdy z wsymnhn

3^{0} w't bdgy hsrd. g bw. dky ts' tny w't bgdy hsrd tlyt dps bwyqhl wkn hbrn tly dw'lh pqwdy. wyqh mšh mšmn. wyrdw m'l ks'wtm.

3, 2. 2. **Poenostavljeni fonetični prepis**

1^{0} 12 p^{e}suqin b^{e}sipra' 'et ... 'et ... w^{e}et (Ex 35, 11): wsiman 1. wayyiqqah 'amran 'et yokebed (Ex 6, 20); 2. hayyare' 'et d^{e}bar YHWH[85] (Ex 9, 20); 3. wberak 'et lahm^{e}ka (Ex 23, 25); 4. 'et qal'e hehaser (Ex 35, 17) sabib;[86] 5. wayyiqqah moše 'et

2^{0} šemen hammišha (Lev 8, 10); 6. 7. 'et hammiškan (Ex 35, 11); 8. 'et bigde hass^{e}rad (Ex 35, 19); 9. wayyabi'u 'et hammiškan (Ex 39, 33); 10. 'et haššulhan (Ex 39, 36); 11. 'et m^{e}nora (Ex 39, 17); 12. 'et qal'e hehaser (Ex 39, 40) ... w^{e}'et bigde (Ex 35, 19) 7 wsimanhon:

3^{0} w^{e}'et bigde hass^{e}rad (Ex 35, 19). 3 bo. d^{e}ki tissa'[87] tinyana'. w^{e}'et bigde hasserad t^{e}litaya' d^{e}p^{e}suqa' b^{e}wayyaq^{e}hel[87] wken haberan t^{e}litaya' d^{e}w^{e}'elle p^{e}qude[87]. wayyiqqah moše miššemen (Lev 8, 30). w^{e}yaredu me'al kis'otam (Ez 26, 16).

3, 2, 3 **Slovenski prevod**

1^{0} V knjigi (Pentatevha) je 12 vrstic,[88] (ki imajo) 'et[89] (znamenje akuzativa) ... 'et (znamenje akuzativa) ... w^{e}'et (skupaj črko waw in zname-

---

[81] Beseda mošbotekem je trikrat napisana nepopolno mšbtykm (gl. op. 82, 83, 84); šestkrat mwšbtykm (Ex 12, 20; Lv 3, 17; 7, 26, 23, 3; Nm 15, 2; 35, 29); enkrat pa mwšbwtykm (Ezek 6, 6).

[82] Ex 35, 3: Sobotni dan ne smete netiti ognja v nobenem svojih prebivališč (bkl mšbtykm).

[83] Lv 23, 14: Kruha ter praženega ali zdrobljenega zrnja ne uživajte prav do tega dne, ko prinesete daritev svojemu Bogu! To vam bodi večna postava od roda do roda po vseh vaših prebivališčih! (bkl mšbtykm).

[84] Lv 23, 31: Nobenega dela ne opravljajte! To vam bodi večna postava od roda do roda v vseh vaših prebivališčih! (bkl mšbtykm).

[84b] Besede d^{e}yom kippurim niso del sv. pisma.

[85] Tradicionalni hebrejski pravopis se izogiblje izpisovanju svetega tetragrama (YHWH), razen če je sveto besedilo prepisano za sveto rabo. Kot je znano, so božje ime tako v judovskem verskem okolju kot v starem krščanskem izročilu brali »Gospod« (hebr. 'adonay; haššem »Ime«, in pod.; LXX: Kyrios; Vg: Dominus). V svetni rabi in v ne izrazito verskih tekstih (npr. targum in masora) so tetragram nakazovali z začetno črko (Y), ki so jo ponovili dvakrat (YY) ali trikrat (YYY).

[86] Besede sbyb (= sabib) ni v svetopisemski vrstici.

[87] ki tišša' je ime 21. paraše (= Ex 30, 11—34, 35); wayyiq^{e}hel je ime 22. paraše (= Ex 35, 1—38, 20); w^{e}'elle p^{e}qude je ime 23. paraše (Ex 38, 21—40, 38).

[88] b^{e}sipra' je tukaj v širšem pomenu (gl. op. 49).

[89] Velika masora si prizadeva odkriti sintaktično analogijo med različnimi bibličnimi vrsticami. Analogija je v tem, da najde vrstice, ki imajo naslednjo zgradbo: 'et ... 'et ... w^{e}'et. Ker se v Ex 35, 11 ta zgradba pojavi dvakrat, je ta vrstica šteta dvakrat. — Glede sintaktično-semantične

nje akuzativa). (To je) mnemotehnični obrazec: 1. »Amram se je oženil«[90] (Ex 6, 20); 2. »se je bal besede Gospodove«[91] (Ex 9, 20); 3. »in blagoslovil bo tvoj kruh«[92] (Ex 23, 25); 4. »Zastore za dvor«[93] (Ex 35, 17) — [sabib] »naokoli«[94]; 5. »Potem je vzel
20 Mojzes mazilno olje«[95] (Lv 8, 10); 6. in 7. »svetišče«[96] (Ex 35, 11); 8. »prekrasna oblačila«[97] (Ex 35, 19); 9. »Prinesli so prebivališče«[98] (Ex 39, 33); 10. »mizo«[99] (Ex 39, 36); 11. »svečnik«[100] (Ex 39, 37;) 12 »dvorne zastore«[101] (Ex 39, 40) ... (Konstrukcija) we'et bigde[102] (je) sedemkrat. (To je) mnemotehnični obrazec:

---

vloge 'et gl. Bauer-Leander, **Grammatik**, 641—642; Gesenius-Davies, **Grammar**, 289—290; König, **Syntax**, 264—269.

[90] Ex 6, 20: Amram se je oženil s svojo teto ('et) Johabedo, ki mu je rodila ('et) Arona in (we'et) Mojzesa. In let Amramovega življenja je bilo sto sedemintrideset.

[91] Ex 9, 20: Kdor koli izmed faraonovih služabnikov se je bal ('et) besede Gospodove, je spravil ('et) hlapce in (we'et) živino v hiše na varno.

[92] Ex 23, 25: »Služite pa ('et) Gospodu, svojemu Bogu in blagoslovil bo ('et) tvoj kruh in (we'et) tvojo vodo in odvzel bolezen izmed vas«. — Tu smo se oddaljili od ekumenske izdaje glede prevoda besede uberak, prevedene »in blagoslovil bom«. Zares imajo vulgata (ut benedicam), LXX (kai eulogeso) in arabski prevod v **Polyglotta Parisiensia** (VI, 323) v prvi osebi ednine glagol, ki pomeni »blagosloviti«. Vendar pa masoretski tekst (wberak; prim. Kittel **BH**[3] 114 ad versum, nota beta), targum Onkelos (wibarek; prim. **Polygl. Antw.** I, 262), pešita (wenabrak; prim. **Polygl. Paris.**, VI, 322) in samarijanski targum (wybrk; prim. **Polygl. Paris.**, VI, 322) pišejo glagol v tretji osebi: »in blagoslovil bo«. Mandelkernova konkordanca (str. 237) analizira glagolsko obliko wberak kot 3. os. edn. mošk. spola perfekta pi''el glagol BRK, ki ima na začetku konverzivni waw.

[93] Ex 35, 17: ('et) zastore za dvor, ('et) njegove stebre in (we'et) njihove podstave in zagrinjalo za vhod v dvor.

[94] Da je na tem mestu zapisana beseda sabib, je nekaj čudnega, kajti ni je v sv. pismu in tudi je ne moremo imeti za strokovni izraz masoretske terminologije. Zdi se, da ima tukaj adverbialni pomen »naokoli«; prim. Gesenius-Buhl, **Wörterbuch**, 529; Jastrow, **Dictionary**, 949. — Morda je masoret hotel opozoriti tistega, ki se bo učil na pamet mnemotehnični obrazec (siman), da v tem primeru ne gre vse po običajnem vrstnem redu. Če namreč opazujemo razvrstitev bibličnih citatov, vidimo, da so vedno v določenem zaporedju: od prvih knjig sv. pisma do zadnjih, od prvih poglavij do zadnjih. Naš peti primer (Lv 8, 10) pa ima zmeden vrstni red (1 Ex; 2: Ex; 3: Ex; 4: Ex; 5: Lv; 6: Ex . . .), zato je masoret čutil dolžnost, da je dodal besedo sabib in s tem opozoril, da izjemoma prej navede vrstico, ki bi po rednem načinu prišla na vrsto šele pozneje. — Pomen besede sabib bi torej lahko bil: »gre naokoli« z dodatkom: »da bi potem spet prišel v redno vrsto«.

[95] Lv 8, 10: Potem je vzel Mojzes ('et) mazilno olje, pomazilil ('et) prebivališče in (we'et) vse, kar je v njem, in tako posvetil.

[96] Ex 35, 11: ('et) svetišče, ('et) njegovo šotorsko pregrinjalo in (we'et) vrhnje pregrinjalo; kljuke, deske, ('et) zapahe, ('et) in stebre in (we'et) podstave.

[97] Ex 35, 19: ('et) prekrasna oblačila za službo v svetišču, ('et) sveta oblačila za duhovnika Arona in (we'et) oblačila njegovih sinov za duhovsko službo.

[98] Ex 39, 33: Prinesli so ('et) prebivališče Mojzesu, ('et) šotor (we'et) in vse njegove priprave, kljuke, deske, zapahe, stebre in podstave.

[99] Ex 39, 36: ('et) mizo z ('et) vsemi posodami in (we'et) hlebe obličja.

[100] Ex 39, 37: ('et) svečnik iz čistega zlata, ('et) njegove svetilke, v vrsti postavljene svetilke, (we'et) vse njegove priprave in olje za luč.

[101] Ex 39, 40: »('et) dvorne zastore, ('et) njegove stebre in (we'et) podstave za vhod v dvor, vrvi, količke in vse priprave za službo v prebivališču, za shodni šotor.« — V ekumenski izdaji se Ex 39, 40 začenja: »umivalnik in njegovo stojalo . . .« (dalje kot zgoraj). V masoretskem tekstu pa so te besede konec Ex 39, 39: 'et kiyyor we'et kanno. Če primerjamo stare prevode med seboj, opazimo, da je morala biti prvotna predloga Ex 39 zelo negotova. Npr. v LXX (ed. Rahlfs, I, 156) vrstica TM Ex 39, 40 ustreza LXX Ex 39, 19. Vulgata (ed. Grammatica, 77) deli vrstici Ex 39, 39—40 drugače kot TM (in LXX) in se zdi, da je prevajala iz drugačne predloge kot je TM. Zato vrstica TM Ex 39, 40 ustreza Vg Ex 39, 39: tentoria atrii et columnas cum basibus suis; Vg. v. 40: tentorium in introitum atrii, funiculosque illius et paxillos. In še dodatek, ki ga ni v TM: Nihil ex vasis defuit quae in ministerium tabernaculi et in tectum foederis iussa sunt fieri. — Pešita **(Polygl. Paris.,**

3⁰ 1., 2. in 3. »in prekrasna oblačila«[103] (Ex 35, 19) — tega (so) trije (primeri).[104] (Upoštevaj, da sta) dva (vzporedna verza)[105] v (verzu) »in prekrasna oblačila« (Ex 35, 19) v (paraši) ki tissa'[106]: tretji (bigde)[107] (vzporednemu) verzu v (paraši) wayyaqᵉhel in tretji (bigde)[108] (v paraši) wᵉ'elle pᵉqude (to je 4. = Ex 31, 10; 5. = Ex 39, 41). 6. »Mojzes je vzel mazilnega olja«[109] (Lv 8, 30); 7. »s svojih prestolov stopijo«[110] (Ezek 26, 16).

3, 3 Opombe k veliki masori

3, 3, 1 Velika masora našega rokopisa vsebuje v glavnem štiri opozorila: dve na sprednji in dve na hrbtni strani. Na sprednji strani (a 1⁰—3⁰) prvo razlaga pisavo nedoločnika la'ᵃsot, ki je zapisan na nepopolni način l'st (brez črke waw, namesto l'swt), kar seveda velja za vrstico Ex 35, 1, ki je bila v neokrnjenem rokopisu na začetku drugega stolpca.[21] Drugo opozorilo velja nepopolnemu zapisu[81] besede mšbtykm (brez črke waw, namesto mwšbtykm, ki je v vrstici Ex 35, 3, a je le zadnji del tega rekla ohranjen na našem fragmentu.[21]

Na hrbtni strani (b 1⁰—3⁰) prvo opozorilo razlaga sintaktično strukturo[88] 't...'t...w't v Ex 35, 11. V neokrnjenem rokopisu je bila ta vrstica napisana v sredi prvega stolpca.[26] Drugo opozorilo se bavi z zgradbo w't

---

VI, 402) samarijanski targum (**Polygl. Paris.**, VI, 402), arabski prevod (**Polygl. Paris**, VI, 403) in targum Onkelos (**Polygl. Antwerp.**, I, 328) se natančno držijo TM tako glede besedila kot glede delitve vrstic. Jasno je, da bi bilo treba to vprašanje poglobiti na ravni tekstne kritike, ker se delitev v poliglotah (tako **Paris.** kot **Antwer.**) ujema s TM. Treba je opozoriti, da delitev vrstic Ex 39, 39—40 v ekumenski izdaji nima osnove niti v izvirnem tekstu niti v kakem starem prevodu.

[102] Masora se tukaj loti konstrukcije wᵉ'et bigde in trdi, da je sedemkrat v masoretskem tekstu. Drugače povedano: masora se vprašuje, kolikokrat je v TM samostalnik beged »oblačilo« v status constructus plur. (= bigde) in pred njim znamenje akuzativa 'et in veznik w..

[103] Ex 31, 10: in prekrasna oblačila (wᵉ'et bigde), sveta oblačila (wᵉ'et bigde) za duhovnika Arona in oblačila (wᵉ'et bigde) njegovih sinov za duhovniško službo.

[104] Dobesedno: 3 (= g) v njem (= bo), tj. v vrstici Ex 31, 10.

[105] V rkp. imamo okrajšavo tny, ki, se zdi, pomeni aramejski vrstilni številnik tinyana' »drugi«; prim. Dalman, **Grammatik**, 132. — Pravzaprav bi pričakovali okrajšavo try (= tren) »dve«; prim. Dalman, **Grammatik**, 125. Kakor koli že, masoretsko izrazje je tako natančno, da postane dobesedni prevod nerazumljiv. Dobesedno bi morali prevesti »iz druge ki tissa'«. Zdi se mi, da masoret hoče reči, da ima vrstica Ex 31, 10, paraše ki tissa' dva vzporedna verza (prim. op. 87 in 108).

[106] O pojmu perašot gl. op. 87. Ne prezri aramejskega predloga d- (prim. Dalman, **Grammatik**, 116—118; Jastrow, **Dictionary**, 275), ki ustreza hebrejskemu (mišna) šel (prim. Jastrow, **Dictionary**, 1557). Oba predloga pogostoma nadomeščata casus constructus.

[107] Okrajšava tlyt nedvomno označuje aramejski vrstilni številnik telita'a »tretji«; prim. Dalman, **Grammatik**, 132 (tam so tudi narečne variante). Okrajšava dps (= dᵉpᵉsuqa'): gl. op. 106 in 5.

[108] Obliko haberan sestavlja hebr. samostalnik haber in osebni sufiks tretje os. mošk. spola množ. -an. V masoretski terminologiji pomeni haber odstavek, ki je podoben obravnavanemu odstavku, s tem si prihrani dvakratno navajanje istih besed; prim. H. Hyvernat, **Le language . . .**, RB 13 (1904), 536. V našem primeru se imenujeta haberin dve vrstici, ki sta v dveh različnih parašah, ker obe vsebujeta iste besede (to sta Ex 35, 19 in 39, 41). Razen tega sta obe ti dve vrstici v zvezi z Ex 31, 10, ker vse tri vsebujejo približno iste besede. Masora se bavi samo z besedo bigde in pred njo wᵉ'et (gl. op. 102), ki je na tretjem mestu v vrsticah haberin.

[109] Lv 8, 30: Mojzes je vzel mazilnega olja in krvi, ki je bila na oltarju, in pokropil Arona in njegova oblačila in z njim vred njegove sinove in oblačila njegovih sinov. Tako je posvetil Arona in njegova oblačila in z njim vred njegove sinove in oblačila (wᵉ'et bidge) njegovih sinov.

[110] Ezek 26, 16: S svojih prestolov stopijo vsi knezi morja, odložijo svoje plašče in slečejo svoja pisana oblačila (wᵉ'et bidge). Oblekli se bodo v žalost, sedli bodo na tla, se tresli neprestano, in groza jih bo zaradi tebe.

bgdy[102] v Ex 35, 19. Ta vrstica je bila v celotnem rokopisu napisana kmalu v začetku tretjega stolpca.[32]

3, 3, 2 Pri vsakem od obravnavanih primerov navaja velika masora vsa prizadeta biblična mesta. Tako tam, kjer razlaga pisavo nedoločnika la'ªsot, ki je zapisan samo l'st, navaja vsa ustrezna biblična mesta.[111] Na isti način so obdelani drugi jezikovni pojavi: mšbtykm,[112] 't...'t...w't[113] in w't bgdy.[114]

3, 3, 3 Primeri ali, bolje, svetopisemska mesta, so v masori razvrščeni po določenem redu in vključeni v mnemotehnični obrazec, ki ga imenujejo siman.[115] Siman je sestavljen tako, da si navedene vrstice sledijo v naslednjem vrstnem redu:[116] knjiga — poglavje — vrstica. Masoret tako navaja biblično vrstico, ki jo potrebuje, na popolnoma nedvoumen način.[117] Če se kdaj loči od tega vrstnega reda (knjiga — poglavje — vrstica), masoret vedno opozori na to nedoslednost.[118]

V simanu so biblične vrstice redno navedene s prvimi besedami, razen če kdaj zgradba besedila ali kak drug razlog zahtevajo izbiro kake druge besede v vrstici. Za primer si oglejmo siman[119] glagolske oblike l'st. Prvi, drugi in tretji primer so navedeni z začetkom vrstice, četrti pa z eno izmed zadnjih besed vrstice; peti je ponovno začetek vrstice, šesti pa spet ne, itd. Pravi razlog za takšno izbiranje je v literarni zgradbi simana, ki mora podati ne samo potrebna mesta iz sv. pisma, ampak mora biti tudi samostojna slovstvena enota z lastnim ritmom. V celoti mora namreč biti besedilo, ki si ga zlahka zapomnimo in znamo na pamet.

3, 3, 4 V našem času raziskovalec seveda ne potrebuje takih mnemotehničnih pripomočkov, ker ima na voljo sv. pismo, ki je razdeljeno na oštevilčene knjige, poglavja in vrstice, razen tega so mu na voljo potrebne konkordance, ki se naslanjajo na to razdelitev. Masoreti vsega tega niso imeli, zato so se morali zateči k mnemotehničnim obrazcem. Velik del težav, ki nanje naleti sedanji raziskovalec pri študiju masore, izvira iz nepoznanja hebrejskega besedila sv. pisma, to znanje pa si more pridobiti samo z vsakodnevnim branjem ali poslušanjem bibličnih odlomkov v hebrejščini.

3, 3, 5 Opozorila v masori ohranjajo tudi danes del svoje vrednosti in bi jih morali bolj upoštevati pri prevajanju sv. pisma »iz izvirnika«. Za

---

[111] Gl. op. 68—80

[112] Gl. op. 81—84.

[113] Gl. op. 90—93, 95—101.

[114] Gl. op. 103, 108—110.

[115] Beseda siman, množ. simanin pomeni v jeziku masoretov lahko: 1) mnemotehnične obrazce, 2) odstavke ali vrstice, na katere se ti obrazci nanašajo. Prim. H. Hyvernat, **Le langage . . .** , RB 14 (1905), 228—231. Opozarjam, da Hyvernatova vokalizacija »seman« ni več v navadi, gl. Jastrow, **Dictionary**, 981 in Alcalay, **Dictionary**, 1759, pod geslom siman (pisano symn).

[116] Masoret je včasih prisiljen, da poruši vrstni red: knjiga — poglavje — vrstica, če hoče sestaviti obrazec, ki si ga bo lahko mogoče zapomniti.

[117] Kadar navedena beseda ali skupina besed ne zadošča, da bi s tem nedvoumno označili vrstico sv. pisma, masoret doda druge nebiblične besede, ki skupaj z bibličnimi pomagajo določiti zaželeno vrstico. Zgled za to imamo v prvem simanu (a 3[0]), kjer beseda kol mᵉla'kah ne zadošča, da bi označila biblično vrstico. Masoret je dodal aramejski predlog d- in še besedo yom kippur in s tem povedal, da gre za vrstico, v kateri je konstrukcija v zvezi z dnevom kippur. Tako označena vrstica pa more biti samo Lv 23, 31. — Gl. tudi še op. 84—85.

[118] Gl. op. 94.

primer: kadar masora opozarja, da je v sv. pismu sedemkrat zapisana vrstica, katere sintaktična struktura[120] je »podobna«, bi moral prevod iz originala nekako posredovati[121] to podobnost in vseh šest mest prevesti enako. Kadar masora pove, da sta dve ali so tri vrstice haberin,[108] tj. »tovariša,« bi bilo prav, če bi to zaznali tudi v prevodu.[122]

3, 3, 6 S filološkega stališča masora ohranja številne podatke, ki jih je težko najti kje drugje. Če je povedano, da je nepopolni zapis l'st trinajstkrat v masoretskem tekstu, vseh drugih 220-krat[123] pa je zapis popoln (torej l'swt), sili masora bibličnega jezikoslovca, da se vpraša, zakaj tako.

3, 3, 7 Bibličnohebrejska pravopisna pravila zahtevajo, da so nekatere besede zapisane v dveh (ali celo treh) različnih oblikah: popolni in nepopolni. Izbor določenega načina pisave pri določenih odlomkih sv. pisma ureja izročilo. Nekatere sedanje oblike pisave (bodisi popolne bodisi nepopolne) imajo morda svoj izvor že v pravopisnih pravilih bibličnih časov in z zgodovinskega vidika morda razodevajo stare hebrejske narečne oblike (npr. judovsko, samarijsko narečje in pod.)

Masoret se ne spušča v zgodovino kakšnega načina pisave, opozorja samó na pojav. Včasih pa kot dober ekseget sestavi siman tako, da razen jezikoslovnih opozoril posreduje tudi teološko moralno razlago. Masora npr. opozarja,[124] da pisavo mšbtykm (a 3^0) najdemo samo v okviru treh svetopisemskih zapovedi, ki so v zvezi s tremi svetimi časi hebrejske liturgije: sobota (Ex 35, 3), pasha (Lv 23, 14) in veliki spravni dan (Kippur —Lv 23, 31). Tri prepovedi so bile razglašene kot veljavne za vse čase in vse kraje (= mšbtykm), kjer in kadar bodo Izraelci živeli. Te prepovedi so: 1. prepoved prižigati ogenj na sobotni dan; 2. prepoved jesti kruh, praženo zrnje in sveže klasje, preden je bil darovan prvi žitni snop (obred, ki je bil zapovedan tik pred praznovanjem pashe); 3. prepoved opravljati kakršno koli delo na spravni dan.

3, 3, 8 Ena izmed slabosti masore je v tem, da je nakopičila ogromno raznovrstnih podatkov, ki jih je treba preiskovati posamič in jih je treba tudi vsakega posebej analizirati. Morda je še najbolje, če upoštevamo, preden se lotimo masore, da je to zbirka šolskih napotkov, ki so jih zbrali

---

[119] Gl. op. 68—73.

[120] Vrstice (gl. op. 89) so navedene v op. 90—93 in 95—101.

[121] Ne gre za dobesedno »prestavljanje« bibličnega hebrejskega besedila v kakšen drug jezik, kajti tako ne bi nastal prevod, ampak nekaj nerazumljivega. Gre za to, da bi strukturalne značilnosti hebrejščine prenesli v strukture drugega jezika na tak način, da bi ob branju prevoda mogli »uživati« izvirnik. Pod tem vidikom je vulgata eden izmed najbolj uspelih prevodov, tako vsaj meni Chaim Rabin, profesor za hebrejščino in semitske jezike na hebrejski univerzi v Jeruzalemu. Prevajanje izvirnega bibličnega besedila v kak drug jezik zahteva rešitev vrste vprašanj (jezikovnih, kulturnih, verskih, liturgičnih itd.), njihova pomembnost pa se spreminja od časa do časa, od okolja do okolja. Že način, kako berejo sveto besedilo vzhodnjaki, se razlikuje od našega. Koran kantilirajo po določenem napevu tako v šoli kot v mošeji. Sv. pismo so recitirali v določenih tonovskih načinih tako v verskih šolah (ješivot) kot v shodnicah. Številne vzhodne krščanske cerkve so ohranile tak način (npr. sirska in koptska itd.).

[122] S tega vidika so v ekumenski izdaji dobro prevedene vrstice Ex 31, 10; Ex 35, 19; Ex 39, 41. Treba pa bi bilo poenotiti prevod v Ex 31, 10 in 35, 19 (»za duhovsko službo«) in Ex 39, 41 (»za duhovniško službo«), ker je obakrat hebrejski izraz isti: we'et bigde . . . lekahen.

[123] Prim. Mandelkern, **Concordantiae**, 924.

[124] Gl. op. 81.

učenci v dolgem času šolanja, času, ki je trajal skoraj deset stoletij. Mnogih stvari masoreti ne pojasnjujejo, ker so se jim zdele same po sebi umevne, druge pa večkrat ponovijo, ker so se jim zdele pomembne. Ni pa dvoma, da predstavlja masora eno največjih eksegetičnih šol, kar jih je poznala zgodovina.

4 Targum Onkelos

4, 1 **Uvodne opombe.** Navadno pišejo, da so targumi[125] stari prevodi v aramejskem jeziku, narejeni za uporabo v judovskem okolju.[126] Na temelju te opredelitve, vzete v strogem pomenu, sta s tem izključena prevod septuaginte[127] in sirski prevod Pešitta'.[128] Čeprav je prvi delo hebrejske občine v Aleksandriji,[129] ne sodi med targume zaradi jezika, ker gre za grški prevod; drugi, čeprav verjetno delo hebrejske skupnosti v Edesi[130] in čeprav je pisana v nekem aramejskem narečju,[131] je izključen zato, ker je sčasoma postal prevod sirske krščanske skupnosti.[132]

Treba je opozoriti, da ima točno ločevanje targumov od drugih starih prevodov predvsem praktični pomen. Z eksegetično zgodovinskega vidika bi takšno ločevanje vodilo v zmoto, ker bi ločilno črto med njimi poudarjalo bolj, kot pa v resnici je.[133]

4, 1, 1 V zadnjih dvajsetih letih je študij targumov doživel prebujenje. Zdaj imamo na voljo kritično izdajo targuma Onkelos in targuma Jona-

---

[125] Hebrejsko/aramejski samostalnik targum, množ. targumin, ki ni biblični izraz, pomeni v hebrejščini mišne »prevod«; v judovski aramejščini pa targum/targuma' pomeni »prevod« pa tudi »slovesni govor«; prim. Jastrow, **Dictionary**, 1695. Glagol * trgm v obliki Piel/Pual pomeni »prevesti« ali »glasno brati« (prim. Jastrow, **Dictionary**, 1695—1696, kjer so še drugi pomeni).

[126] Od časov, ko je živel Rab (175—247 po Kr.), ustanovitelj akademije v Suri, stavijo nastanek targumov v dobo Ezdra (prim. Neh 8, 8); gl. R. Le Déaut, **Les études targumiques**, v: H. Cazelles, De Mari à Qumran, I, Paris 1969, 302.

[127] Prim. O. Eissfeldt, **Einleitung in das Alte Testament**[3], Tübingen 1964, 951—971 za LXX; str. 971—973 za prevode Aquila, Simah in Teodotion. — J. W. Wavers, **Septuaginta Forschungen seit 1954**, ThR NF 33 (1968), 18—76. — Z lingvističnega vidika je zelo zanimiva razprava Ch. Rabin, **The Translation Process and the Character of the Septuaginta**, Textus 6 (1968), 1—26, ker posebej upošteva način prevajanja.

[128] Prim. O. Eissfeldt, **Einleitung**, 948—951; L. Leloir, **La Bible Syriaque**, BTS 119 (1970), 8—10. — Dobra sinteza na podlagi obsežne bibliografije je A. K. George, **The Peshitta Version of Daniel.** A Comparison with the Massoretic Text, the Septuaginta and Theodotion, Diss. Hamburg 1973 (v uvodu).

[129] Prim. A. Pelletier, **Lettre d'Aristée à Philocrate** (Sources Chrétiennes 89), Paris 1962. Dodati je treba še: M. van Esbroeck, **Une forme inédite de la lettre du roi Ptolomée pour la traduction des LXX**, Bi 57 (1976), 542—549.

[130] Prim. J. B. Segal, **Edessa, the Blessed City**, Oxford 1970; razen dela A. K. George, **The Peshitta Version ...** (gl. op. 128).

[131] Za razmerje sirščine do drugih aramejskih narečij gl. C. Brockelmann, **Syrische Grammatik**,[8] Leipzig 1965 (ponatis); W. Leslau, **Semitic Languages**, Enc. Brit. 20 (1967), 209. Bolj na kratko o sirščini v Pešiti prim. Th. Nöldeke, **Compendious Syriac Grammar**, London 1904, XIII—XIV.

[132] Prim. A. Baumstark, **Geschichte der syrischen Literatur**, Bonn 1922, 18—19; 23—25. — O. Bardenhewer, **Geschichte der Altchristlichen Literatur**, IV, Freiburg 1923.

[133] Gl. opombo R. Le Déaut, **Les études targumiques**, 302, št. 2. Razen tega: M. Delcor, **Un cas de traduction »targoumique« de la LXX**, A propos de la statue en or de Dan III, Textus 8 (1969), 30—35. Za pešito prim. A. Vööbus, **Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des AT**, Muséon 68 (1955), 212—218.

tan,[134] revizijo targuma Psevdo-Jonatan na temelju londonskega rokopisa[135] in objave drugih targumov.[136] Posebno zanimanje je zbudila najdba targuma Jobove knjige v Qumranu[137] in targuma Neophyti v Vatikanski knjižnici.[138]

Targumi so se razodeli kot dragocen vir informacij za številne stroke. Aramaist lahko na njihovi podlagi ocenjuje stopnjo razvoja aramejskih narečij; ekseget se lahko ozira nanje, da spozna, kakšen pomen so dajali kakšni hebrejski besedi v določenem času, pri tem pa bo odkril, da imajo nekatere razlage stare zaveze, kakor jih beremo pri novozaveznih avtorjih, svojo potrditev v targumu.[139] Jezikoslovec, ki ga zanimajo vprašanja kontrastivne analize in »translation technique«,[140] ima tu možnost, da presodi prevajalsko tehniko targumistov, ki so prevajali sv. pismo. Na splošno[141] lahko rečemo, da so se targumisti držali načela zvestega prevajanja (lahko celo rečemo: prestavljanja) pri peteroknjižju, bolj svobodnega prevajanja pa pri prerokih. V prevodu so se razen nekaterih narečnih posebnosti izogibali pogovornega jezika.[143]

4, 1. 2 Čeprav so vprašanja, ki so sporna, še vedno številna,[144] kot je to velikokrat v znanosti, je vendar že nastalo načelno soglasje glede osnovnih

---

[134] A. Sperber, **The Bible in Aramaic**, I—III, Leiden 1959—1968. Opozoriti je treba, da Sperberjeva izdaja ni brez napak; na nekatere je opozoril J. van Zijl, **Errata in Sperber' Edition of Targum Isaiah**, ASTI 4 (1965), 189—191.

[135] Prim. D. Rieder, **On the Ginsburger Edition of the Pseudo-Jonathan Targum of the Torah**, Lešonenu 32 (1967/68), 298—303, kjer je ocenil napake v Ginsburgovi izdaji. Isti avtor je zdaj objavil popravljeno izdajo Psevdo-Jonatana: **Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch copied from the London MS British Museum add. 27031**, Jerusalem 1974.

[136] Deloma jih je objavil A. Sperber, **The Bible in Aramaic**, IV, Leiden 1962, deloma so objavljeni na raznih mestih. Omenim tu palestinski targum, najden v genizi v Kairu; prim. P. Kahle, **Massoreten des Westens** (ponatis), Hildesheim 1967; za pozneje najdene odlomke prim. A. Diez Macho, **Targum**, Enciclopedia de la Biblia 6 (1965), 865—881. Nove izdaje targuma Rutine knjige in knjige Kronik gl.: E. Levine, **The Aramaic Version of Ruth**, Rome 1973; R. Le Déaut-J. Robert, **Targum des Chroniques**: I, Introduction et traduction; II, Texte et Glossaire, Rome 1971.

[137] Prim. A. S. van der Woude, **Das Hiobtargum aus Qumran Höhle XI**, Suppl. to VT 11 (1963), 322—331; J. van der Ploeg, **Un targum du livre de Job**, BVC 58 (1964), 79—87. — S. A. Kaufman, **The Job Targum from Qumran**, JAOS 93 (1973), 317—327.

[138] Našel in objavil ga je A. Diez Macho. Delo je izdal hkrati v španščini (kastilščini) A. Diez Macho, v francoščini R. Le Déaut in v angleščini M. Mc Namara. Naslov dela: **Neophyti I. Targum palestinense MS de la Biblioteca Vaticana**, I—IV (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri), Barcelona 1968—1974. Peti zvezek (Deuteronomium) je v pripravi.

[139] Prim. E. Bertina, **Aportaciones recientes de los targumin a la interpretacion neotestamentaria**, EstBibl 39 (1964), 361—376. — P. Nickels je zbral bibliografijo o sorodnosti med NZ in targumom (Institutum Biblicum, Roma 1967). V tej zvezi je pomembno novejše delo M. Mc Namara, **Targum and New Testament**: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light to the New Testament, Shannon 1972.

[140] Prim. Y. Komlosh, **The Bible in Light of the Aramaic Translations**, (Bar Ilan University Series of Research Monographs 12), Tel Aviv 1973. Tudi: Ch. Rabin, **The Translation Process**, 17—19; M. L. Klein, **Converse Translation: A Targumic Technique**, Bi 57 (1976), 515—537.

[141] Prim. E. Mangénot, **Targums**, EB 5/II (1912), 1996.

[142] O pojmu prevajanja in o vprašanjih v zvezi z njim pod strukturalno lingvističnim vidikom prim. E. A. Nida, **Translation or Paraphrase**, BiTrans 1 (1950), 97—106; H. W. Law, **Grammatical Equivalences in Bible Translating**, BiTrans 17 (1966), 123—128; M. Mc Namara, **The Aramaic in Translations**, Script 18 (1967), 47—56; W. D. Reyburn, **Cultural Equivalences and Non-Equivalences in Translation**, BiTrans 20 (1969), 158—167.

[143] Prim. A. Tal (Rosenthal), **The Language of the Targum on the former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects**, Tel Aviv 1975, XXX—XXXII.

točk. Polemika med šolama Th. Nöldekeja in G. Dalmana na eni strani in A. Geigerja in P. Kahleja na drugi strani je npr. danes že presežena. Obe šoli sta se razhajali glede geografskega izvora in uporabljenega jezika v targumih Onkelos in Jonatan. Th. Nöldeke[145] in G. Dalman[146] sta izhodišče obeh targumov postavljala na palestinska tla, njun jezik pa naj bi bil isti kot neko aramejsko narečje blizu t.i. »Jezusovega jezika«.[147] A. Geiger[148] in P. Kahle[149] pa sta nasprotno trdila, da sicer oba targuma izhajata iz Palestine, toda v babilonskih hebrejskih občestvih sta doživela takšno spremembo, da sta skoraj popolnoma izgubila prvotne značilnosti; treba ju je torej imeti za docela babilonska targuma.

Zdaj pa skupina odličnih znanstvenikov, kot so E. Y. Kutscher,[150] M. Black,[151], P. Wernberg-Møller,[152] A. Diez-Macho,[153] G. Vermés,[154] R. Le Déaut[155] in A. Tal (Rosenthal)[156] zastopa stališče, da je izvor obeh targumov

---

[144] Prim. R. Le Déaut, **The Current State of Targumic Studies**, BibTB 4 (1974), 3—32; M. Z. Kaddari, **L'état actuel de la recherche sur le Targum Onkelos**, HaMiqra' weToledot Ysrael, Tel Aviv 1972.

[145] Prim. Th. Nöldeke, **Mandäische Grammatik**, Halle 1875, XXVII, kjer avtor trdi, da je targum Onkelos palestinskega izvora, da pa je končna redakcija bila opravljena v Babiloniji. Po primerjavi s targumom Psevdo-Jonatana vidi Nöldeke v targumu Onkelos palestinski temelj; prim. njegovo delo: **Die Alttestamentliche Literatur**, 1868, v franc. prevodu: **Histoire littéraire de l'Ancien Testament**, Paris 1873, 371—372. — Pozneje je Nöldeke spremenil svoje mnenje, ker je tudi za T. Onkelos dopustil babilonski vpliv; prim. Literarisches Centralblatt (1877), 305.

[146] G. Dalmann, **Die Worte Jesu,**[1] Leipzig 1898, 6 je trdil, da je TO brez babilonskega vpliva, in je v TO videl prav galilejsko aramejsko narečje. Pozneje je svoje stališče omilil; prim. **Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch**, Darmstadt 1960 (= 1905[2]), 12: »Die Sprache dieses Targum ist vom aramäischen Dialekte sowohl des palästinischen als des babylonischen Talmud ebenso grammatikalisch wie lexikalisch deutlich unterschieden und steht dem biblischen Aramäisch näher als diesem.«

[147] Prim. Dalman, v op. 146; H. Ott, **Um die Muttersprache Jesu Forschungen seit Gustav Dalman**, NovTest 9 (1967), 1—25.

[148] Prim. A. Geiger, **Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums**[2], Frankfurt/M 1928, 151, 164—165.

[149] Prim. P. Kahle, **The Cairo Geniza,**[2] Oxford 1959, 194: »Targum of Onkelos originated in Babylonia.«

[150] Prim. E. Y. Kutscher, **The Language of the Genesis Apocryphon**, Scripta Hierosolymitana 4 (1958), 10: »in favour of a Palestinian and perhaps even Judean origin for TO.« Za kritiko Dalmana prim. istega avtorja: **Studies in Galilean Aramaic**, Jerusalem 1968 (v hebrejščini s kratkim angleškim povzetkom).

[151] Prim. M. Black, **An Aramaich Approach to the Gospels and Acts**[3], Oxford 1967, 18: »The official and autoritative Onkelos; the latter was written in an artificial Aramaic which had to be understood by both Babylonian and Palestinian Jews.« Avtor postavlja končno redakcijo v Babilonijo in ima TO za »fondamentally a Babylonian composition«, čeprav je njegov izvor palestinski.

[152] P. Wernberg-Møller, **An Inquiry into the Validity of the Text-Critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum**, VT 12 (1962), 330; gl. tudi: Studia Theologica 15 (1961), 129—180 in JSS 7 (1962), 253—256.

[153] Prim. A. Diez Macho, **La lengua hablada por JesuChristo**, OrAnt 2 (1963), 103. Zaradi podobnosti s samarijanskim targumom avtor na str. 113 piše: »El Onkelos probablemente procede de Palestina aunque su forma definitiva la recebiera en Mesopotamia.«

[154] Prim. G. Vermés, **Haggadah in the Onkelos Targum**, JSS 8 (1963), 169, kjer piše: »Onkelos is a Babylonian revision of Palestinian Targumic tradition.«

[155] Prim. R. Le Déaut, **Introduction à la litterature targumique**, I (ad usum privatum), Rome 1966, 84. — Isti: **Etudes targumiques**, 303: »Un targum officiel du Pentateuque dit d'Onkelos . . . sans doute simple transcription araméenne du grec Aquila, dont la rédaction finale se situe en Babylone en IVe—Ve siècle. — O predhodnikih Akvile gl. D. Barthélemy, **Les dévanciers d'Aquila**, Leiden 1963.

[156] A. Tal (Rosenthal), **The Language of the Targum**, XIII—XXX in 203—212.

na palestinskih tleh v času, ko se je začelo krščanstvo. Skrbna primerjava na ravni aramejščine[157] je pokazala, da jezik obeh targumov ni jezik, ki bi ga bili govorili v Palestini v prvem krščanskem stoletju, ampak knjižni jezik, ki je bil daleč od govorjenega jezika, nekaj takega, kot staroslovanščina v primerjavi s sedanjo slovenščino. Takó je zdaj ostalo vprašanje o »Jezusovem jeziku« ponovno na mrtvi točki.[158]

4, 1, 3 Drug vidik, ki ga je na katoliški strani dobro osvetlil R. Le Déaut,[159] se tiče zgodovine, kdaj so nastali targumi. Do pred nekaj leti je bilo splošno mnenje,[160] da so bili targumi potrebni zaradi »pastoralnih« razlogov, če smemo tako reči. Pojav so razlagali približno takole: Po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva je aramejščina polagoma postala pogovorni jezik palestinskih Izraelcev, verniki pa so vedno manj razumeli hebrejščino, ki je ostala v liturgični rabi. Da bi olajšali razumevanje sv. pisma, so čutili potrebo, da so po prebranem hebrejskem besedilu prebrali še aramejski prevod.

Danes se zdi, da je imel jezikovni razlog pri tem postransko vlogo. Targum je nastal prvenstveno iz teološko-eksegetičnih potreb, da bi namreč svetemu besedilu dali uradno razlago. Niso takoj prevedli vsega sv. pisma, v začetku so se omejevali na branje uradnega prevoda težjih odlomkov.[161] Sčasoma so različne variante »uradnih« prevodov zbrali v zaključene enote.[162] Ohranili so se nam le Targum Jerušalmi II,[163] Targum Onkelos,[164] Targum Jonatan,[165] Targum Psevdo-Jonatan,[166] Samarijanski tar-

---

[157] Prim. prav tam, 203—212.

[158] H. Birkenland, **The language of Jesus,** Oslo 1954, pravi, da je Jezus običajno govoril hebrejsko, aramejsko pa, kadar je hotel svojemu govoru dati večji poudarek. Izmed obsežne literature o vprašanju navedem le nekaj razprav, ki so bolj zanimive: prim. P. Kahle, **Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch,** ZNW 49 (1958), 100—116; polemični odgovor E. Y. Kutscherja: **Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch,** ZNW 51 (1960), 46—54, in Kahlejeva samoobramba: **Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch. Erwiderung,** ZNW 51 (1960), 55 sl. — Prim. R. H. Grundry, **The Language Milieu of First Century Palestine.** Its Bearing on the Autenticity of the Gospel Tradition, JBL 83 (1964), 17—28; R. Degen, **Sprachen und Sprachprobleme Hebräisch, Aramäisch, Griechisch c. 200 v. Chr. — ca. 200 n. Chr.,** LitRelFrühjud (1973), 107—116; M. Delcor, **Le Targum de Job et l'araméen du temps de Jesus,** RScRel 47 (1973), 232—261. — Na splošno lahko rečemo, da se vprašanje zdaj giblje v teh mejah: kakšni so bili jeziki, ki so jih v Palestini govorili v 1. stol. po Kr.? Ali je mogoče napraviti jezikovni zemljevid za Palestino v 1. stol. po Kr.? Zdi se, da so v Judeji zunaj večjih mest še naprej govorili hebrejsko, v Galileji pa so bolj uporabljali aramejščino. V mestih so raje govorili grško, zaradi zvez z okupacijskimi silami pa tudi latinsko. Ni neverjetno, da je povprečni tedanji prebivalec Palestine aktivno in pasivno obvladal hebrejščino, aramejščino in grščino.

[159] R. Le Déaut, **Jalons pour une histoire d'un manuscrit du targum palestinien** (Neofiti I), Bi 48 (1967), 509—533; isti: **Introduction à la littérature targumique,** I, Rome 1966.

[160] Prim. npr. E. Mangenot, **Targums,** EB 5/II (1912), 1995—2008.

[161] Prim. R. Le Déaut, **Les études targumiques,** 303, 322—330; F. Maas, **Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung,** ZThK 52 (1955), 144.

[162] Prim. R. Le Déaut, **Les études targumiques,** 320.

[163] Prav tam, 303.

[164] Prav tam.

[165] Prav tam.

[166] Prim. A. Diez Macho, **Entorno a la datacion del Targum Palestinense,** Sefarad 20 (1960), 1—14; G. J. Kuiper, **The Pseudo-Jonathan Targum and Its Relationship to Targum Onkelos,** Roma 1972. — Ponatisnili so izdajo M. Ginsburgerja: **Pseudo-Jonathan ben Usiel zum Pentateuch,** Hildesheim 1972 (= Berlin 1903); gl. tudi op. 135.

gum[167] in Targum Neophyti.[167b] Verjetno pa je, da je bilo v rabi še več targumov.

Targumi niso prevodi, ki bi bili zapisani zato, da bi nadomestili izvirnik. V starem hebrejskem izročilu[168] je veljalo načelo: »brati prevod« peterokjižja vrstico za vrstico in »brati prevod« prerokov po vsaki tretji vrstici. Iz tega sledi, da v bogoslužnem branju ohranja izvirno besedilo glavno vlogo, »prevod« pa ima le od izvirnika odvisno vlogo, ne da bi ga hotel nadomestiti.[169]

Jezik targumov ni pogovorna aramejščina (prim. 4, 1, 2). V liturgični rabi in v eksegetičnih šolah so ustvarili nekak svet knjižni jezik, ki je imel za zgled klasično aramejščino. Za ta jezik so v zadnjem času predlagali, naj bi ga imenovali aramejski koiné.[170] Njegova naloga je, da tudi v prevodu ohrani sakralnost izvirnika, na drugi strani pa, da ustali razlago v standardizirani govorici.

Eksegetični vidik targumov je najbolj jasno viden v teološko pomembnejših odlomkih. Včasih je dovolj, da nadomesti eno samo besedo izvirnika,[171] včasih zadošča kratek dodatek,[172] ki pojasni smisel izvirnika, včasih pa je potreben daljši dostavek (tosefet),[173] ki razloži teološki pomen odlomka. Ni izključeno, da so tosafot[174] bili tudi podlaga za liturgično homilijo (d^{e}raša).[175]

---

[167] Prim. J. Ramon Diaz, **Ediciones del Targum Samaritano,** EstBibl 15 (1956), 105—108. Isti avtor pripravlja kritično izdajo.

[167b] Gl. op. 138.

[168] Prim. E. Mangenot, **Targums,** EB 5/II (1912), 1885—2008; E. Schürer, **Geschichte des Jüdischen Volkes,** II, 539—544. Navedeni vir je traktat Megilla (= »zvitek«) IV, 4. 6. 10 iz Mišne.

[169] Verjetno je, da je bil prvi samostojni prevod septuaginta, čeprav so morali sprva brati v dveh jezikih (hebrejsko in grško) in še to le pri kakšnem delu bogoslužja (pentatevh, Šema' Israel in molitve); prim. A. Pelletier, **Lettre d'Aristée,** 76—77.

[170] Izraz je uvedel A. Tal (Rosenthal), **The Language of Targum** (angleški povzetek), X.

[171] Npr. v Balaamovih izrekih (Nm 24, 7) beremo namesto imena kralja Agaga (TM: »višji kot Agag je njegov kralj«) v samarijanskem targumu in v LXX ime Gog (prim. Polyg. Paris. VI. 666—667; Rahlfs, I, 259), Targum Onkelos (Polyg. Antv., I, 548), Pešita in Vulgata pa imajo Agag kot TM. Zamenjavo je povzročil razvoj legende o Gogu in Magogu (prim. Ezek 38—39; Raz 20, 8) in dejstvo, da so Balaamovi izreki dobivali vedno bolj mesijanski pomen. Prim. G. Vermés, **Scripture and Tradition in Judaism,** Leiden 1961, 122—177. Zgodovinski sovražnik Agag je postal simbol končnega sovražnika Goga, zato je targum zamenjal ime kralja, ker je hotel dati simbolično razlago. Zanimivo je, da povsod, kjer gre za pomembne eshatološke odlomke, targuma Onkelos in Jonatan rada vnašata ime Gog.

[172] Prav tako v zvezi z Balaamom. TM uporablja kot uvod obliko wayyissa' m^{e}šalo (Nm 23, 7.18; 24, 3.15.20.21) »tedaj je povedal svoj mašal (=rek)«. V hebrejščini biblije in mišne pa ima lahko beseda mašal različne pomene (prim. F. Zorell, **Lexicon hebraicum,** 482; F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, **Lexicon,** 605; in seveda delo O. Eissfeldta, **Der Maschal in AT,** Giessen 1913). Stari prevodi imajo: LXX »parabolé«, TO in pešita »matla«, Vulgata »parabula«. Targum Psevdo-Jonatana dodaja besedi matleh še besedo d^{e}nebuteh in s tem razloži TM »je povedal mašal svoje prerokbe«. S tem kratkim dostavkom pove, da je treba besedo mašal tukaj razumeti v pomenu »preroškega izreka«.

[173] Primer dolge tosefet je študiral R. Le Déaut, **La nuit pascale.** Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42. Rome 1963.

[174] Beseda tosefet; množ. tosafot, ki pomeni »dodatek« (prim. Jastrow, Dictionary, 1654), v zvezi s targumom pomeni daljši dostavek, ki ni del svetega besedila.

[175] Beseda d^{e}raša (istega korena kot midraš; prim. R. Bloch, **Midrash,** DBS 5 (1957), 1263—1281 v hebrejščini mišne pomeni »liturgično homilijo v shodnici«; prim. Schürer, **Geschichte,** II, 535—536.

Navidezna svobodnost glede na izvirnik je možna in dopustna le zato, ker targum ni samostojen prevod in ima poslušalec stalno priložnost, da prevod neposredno primerja z izvirnikom.

4, 1, 4 Naš rokopis je lahko praktičen zgled za to, kar je bilo povedano zgoraj. Za vsako hebrejsko vrstico peteroknjižja je napisan targum, kot je v skladu s pravili izročila.[176] Kjer hebrejski izvirnik vsebuje težje izraze, čuti targum za svojo dolžnost, da razloži vsebino (prim. besedilo spodaj).

4, 2 Targum Onkelos v Rkp. hebr. 88

4,2,1 V Rkp. hebr. 88 a so ohranjene naslednje svetopisemske vrstice: cela vrstica Ex 34, 35 (I, 3—9),[177] cela vrstica Ex 35, 3 (II, 1—4), začetek Ex 35, 4 (II, 9), cela vrstica Ex 35, 8 (III, 3—6) in začetek Ex 35, 9 (III, 9).

4, 2, 2. Prepis hebrejskih črk

whzw bny (I, 3) ysr'l yt sbr 'py (I, 4) mšh 'ry sgy zyw (I, 5): yqr' d'py mšh (I, 6) wmtyb mšh yt byt (I, 7) 'py 'l 'pwhy 'd (I, 8) d'lyl lmll"my ...l' [tb'rwn][178] (II, 1) ['y]št'[179] bkl...[180] (II, 2) mwtbnykwn bywm' (II, 3) dšbt' (II, 4) w'mr (II, 9)...wmšh' l'nhrwt (III, 3) wbsmy' lmšh (III, 4) rbwt' wlqtrt (III, 5) bwsmy' (III, 6) w'bny byrl (III, 9).

---

[175] Prim. op. 168. Tudi R. Le Déaut, **Liturgie juive et Nouveau Testament**, Rome 1965.

[177] Ob prevodu vrstice Ex 34, 35, kakor ga beremo v targumu Onkelos, lahko opozorimo na razlike od izvirnika. — Odstavek Ex 34, 29—35 pripoveduje, kako je Mojzesu po prihodu s Sinajske gore obraz pokrivala tako slepeča svetloba, da si je moral zagrniti obraz, kadar je ljudstvu razlagal božje zapovedi (vrst. 34). Glede na stare prevode pomeni vrst. 35 predvsem štiri težave: 1. ali perfekt Qal wᵉra'u »videti« izraža dejanje, ki se je dogodilo v določenem času, ali pa kakšno trajno dogajanje? Z drugimi besedami: stari ekseget se je vprašal: »Koliko časa so Izraelci videli Mojzesovo obličje sijoče«? TO (izd. Sperber, I, 151), pešita, arabski prevod in vulgata prevajajo tako, kot da je pojav trajal stalno, samarijanski targum, LXX in nekatere variante TO (tudi naš rokopis) pa ga omejujejo na določen zgodovinski čas. 2. TM nadaljuje: »Izraelci so videli Mojzesov obraz . . .« Stari prevodi so čutili potrebo, da so določneje povedali, kako Izraelci niso videli samo Mojzesov obraz (saj so tega videli tudi, preden je šel Mojzes na goro), ampak neko svetlobo, ki jo je izžarevala njegova oseba (prim. glede tega tudi prevod TO v našem rokopisu). 3. Težavni hebrejski izraz qaran'or pᵉne Moše (Ex 34, 35; podoben izraz tudi v vrst. 30) so stari prevodi preskočili (samo Vulgata ima »cornuta facies« — obraz z rogovi — prim. stare upodobitve, npr. Gustava Doréja) oziroma poiskali izraze, ki so bolj sprejemljivi, npr. »njegovo obličje (= oseba) je bilo častitljivo« (LXX), »koža njegovega obličja je izžarevala sijaj« (pešita), »na Mojzesovem obličju je bila slava« (TO). 4. Zadnje besede vrstice Ex 34, 35 razlagajo (LXX, samarijanski targum TO) v pomenu, da je Mojzes zakrival obraz vpričo ljudstva in da si ga je odgrnil pred Njim (= Bogom). Od vseh starih prevodov samo vulgata razlaga TM drugače: »on pa je spet pokril svoje obličje, kadar je govoril z njimi (=Izraelci; »Wolfov« prevod, Ljubljana 1857). — Uporabljene izdaje: TO (Sperber, I, 151; Polygl. Antv. I, 306); LXX (Rahlfs, I, 147; Polygl. Antv. I, 307; Vigouroux, Polygl. I, 445); arabski prevod, pešita in samarijanski targum (Polygl. Paris. VI, 376—377); vulgata (Grammatica, 72). — O Mojzesovem zagrinjalu in njegovih vzporednicah v novi zavezi prim. H. Lesêtre: **Voile**, DB 5/II (1912), 2447—2449; A Oepke, **kalumma**, TWNT 3 (1938), 560—563; H. Cazelles, **Moïse**, DBS 5 (1957), 1331—1337.

[178] Besedilo rekonstruirano na podlagi izdaje Sperber, I, 151 in v Polygl. Antv. I, 306.

[179] Začetek besede rekonstruiran na podlagi Sperberja: 'yšt'. Polyg. Antv. I, 306 ima pisavo 'št' (»ešta«). Iz našega rkp. je težko sklepati, kaj je bilo prvotno napisano, od drugod sta izpričani obe pisavi št/yšt »ogenj«; prim. Jastrow, Dictionary, 61 in 126.

[180] Manjkajoče črke (konec vrste II, 2) rekonstruiram mwtb; so začetek naslednje besede. O tem gl. op. 45.

4, 2, 3 Poenostavljeni fonetični prepis

wehazu[181] b^{e}ne isra'el[182] yat s^{e}bar 'appe[183] (I, 4) moše '^{a}re sage[184] ziw[185] (I, 5): y^{e}qara' d^{e}'appe moše (I, 6) wmetib moše yat bet (I, 7) 'appe[186] 'al 'appohi 'ad (I, 8) d^{e}'allel l^{e}mallala' 'imme[187] ... la' [t^{e}ba'^{a}run] (II, 1) ['i]šta'[179]b^{e}kol (II, 2) motbanekon b^{e}yoma' (II, 3) d^{e}šabta' (II, 4) wa'^{a}mar (II, 9) ... wmišha' l^{e}'anharut[188] (III, 3) w^{e}busmaya limšah (III, 4) r^{e}buta'[189] w^{e}liqtoret (III, 5) busmaya' (III, 6) w^{e}'abne birl (burl)[190] (III, 9).

4, 2, 4 Slovenski prevod

In videli so sinovi (I, 3) Izraela izraz obličja (I, 4) Mojzesa, ki (je bil) zelo svetel (I, 5): (bila je) slava na Mojzesovem obličju (I, 6). Mojzes si je ponovno nadel zagrinjalo (I, 7) na svoj obraz vse dotlej (I, 8), dokler

---

[181] To je prva varianta našega rkp. glede na tisto, ki jo je sprejel Sperber in Polyg. Antv. Sperber ima whzw »so videli« za manj važno varianto (prim. kritični aparat, Sperber, I, 177; in op. 177 v točki 1.).

[182] Opozarjam na pisavo zadnjih črk v besedi ysr'l (isra'el) (vrsta I, 4): črki alef/lamed sta zapisani kot en sam znak.

[183] Sperber ima besedo s^{e}bar za manj važno varianto (gl. kritični aparat na n. m.); Polyg. Antv. pa sprejema prav to. Tu pomeni s^{e}bar »vidik« (v drugačnem kontekstu »veselje«, »upanje«); prim. Jastrow, **Dictionary**, 852.

[184] V našem rkp. so črke sgy vokalizirane (druga roka!) kot sage s qames/sere magnum. V tem primeru bi šlo za particip ednine mošk. sp. Qal glagola sgy/sg': »rasti«, »večati se«, »biti številen«, »biti velik« (glede vokalizacije prim. Dalman, **Grammatik**, 350 in 406). Prevod vokaliziranega besedila (kot ga je razumel pisec druge roke) bi bil: »... je videl Mojzesovo obličje, ki je rastlo v sijaju«. — Sperberjeva izdaja vokalizira s^{e}gi in Polyg. Antv. s^{e}ge: tu bi šlo za samostalnik v pomenu »velikost«, »množica« (prim. Jastrow, Dictionary, 954). V tem primeru bi bil prevod: »so gledali Mojzesovo obličje, ki je bilo velika svetloba«.

[185] Naš rkp. menda vokalizira (znaki so komaj vidni) zayew (!); vokalizacijo je nedvomno treba popraviti v ziw »sijaj«; prim. Sperber; Polyg. Antv.; Dalman, 53; Jastrow, 392.

[186] TO ima za hebr. maswe (prim. LXX kalumma; Vg velamen v vrst. 33) izraz bet 'appe. Če ta izraz prevedemo besedo za besedo, pomeni »hiša (bet) obraza ('appe)«; prim. Kaerle, **Chrestomatia-Lexicon**, 14: bet appin »hiša obraza«, »zagrinjalo«, »pokrivalo obraza«.

[187] Naš rkp piše 'my (vokalizirano 'imm' »z Njim«), Sperber in Polyg. Antv. pa imata 'ymyh (vokalizirano 'immeh' »z Njim«). To je spet posebnost našega rokopisa, ker take pisave ne pozna Dalman, **Grammatik**, 232. — Za prevod v vulgati gl. op. 177, točka 4.

[188] Naš rkp. ima besedo 'anharut »razsvetljenje« v status absolutus, Sperber in Polyg. Antv. pa imata status emphaticus ('anharuta'). Opozarjam, da te besede (v status absolutus) tudi ni v slovarju Jastrowa (str. 82). Ni dvoma, da je to značilnost, ki govori za starost našega rkp (in za nepopolnost Sperberjeve izdaje, ker ne omenja, da obstaja tudi takšna pisava). Druga roka, se zdi (znaki so namreč komaj vidni), vokalizira 'anharuta'.

[189] Hebr. izraz semen hammišha (LXX: to helaion tes chriseos, gl. pa Vigouroux, Polyg. I, 466; Vg: ut conficiatur unguentum) prevaja in razlaga TO busmaya' limšah r^{e}buta' »dišave za mazilno olje odličnikov«. Beseda r^{e}buta' (v Ex 35, 8) pomeni »dostojanstvo«, »služba«; m^{e}šah je »olje«, »maziljenje«; prim. Jastrow, Dictionary, 851 in 1440. Znano je, da so v stari zavezi verske in svetne dostojanstvenike (npr. kralje) posvetili z maziljenjem. TO čuti potrebo dostaviti, da so dišave (busmaya') bile potrebna sestavina olja za posvetitev verskih odličnikov.

[190] Rkp. ima tukaj nejasno pisavo: byrl/burl. Nejasnost izvira odtod, ker je druga črka prekratka, da bi mogla biti waw, in preveč ravna, da b: bila yod. Druga roka je vokalizirala burla' (kakor Sperber in Polyg. Antv.). Pisava birl (ne pa birla') res ni nemogoča (prim. Jastrow, Dictionary, 166) in je morda celo boljša. Opozarjam, da je prva roka raje pisala status absolutus (birl/burl) kot pa status emphaticus (burla'). Aramejska beseda prevaja Ex 35, 9 hebr. izvirnik šoham (LXX sardios/on; Vg onchynus) pomeni pa krizoberil ali rumen smaragd (prim. Jastrow, Dictionary, n. m.; Lewy, Wörterbuch, I, 103). — Terminologija dragih kamnov v starih jezikih je seveda nejasna; prim. H. Boegel-J. Sinkankas, **Minerals and Gemmstones**, London 1972, 124; R. Rosenthal, **Jewelery in Ancient Time**, Jerusalem 1973, 44—62.

ni vstopil, da bi govoril z Njim (I, 9) [...][191] Ne (prižgite) (II, 1) ognja v nobenem (II, 2) vašem bivališču na dan (II, 3) sobote (II, 4). In rekel je (II, 5) [..][192] Olje za svečnik (III, 3), dišave za mazilno olje (III, 4) odličnikov in (dišave) (III, 5) za dišavni dim (III, 6) in kamni iz berila (III, 9) [...][193]

4, 2, 5 V Rkp. hebr. 88 b so ohranjene: zadnja vrstica Ex 35, 12 (I, 1), vrstica Ex 35, 13 (I, 4—7), del vrstice Ex 35, 16 (II, 1—2), del Ex 35, 17 (II, 6—9) in del Ex 35, 21 (III, 4—9).

4, 2, 6 **Prepis hebrejskih črk**

...dprs' (I, 1) yt (I, 4) ptwr' wyt 'ryhwhy (I, 5) wyt kl mnwhy wyt (I, 6) lhm[194] 'py' (I, 7)...[wyt kl mn] why yt[195] (II, 1) [kywr'][195] wyt bsysyh (II, 2) yt (II, 6) srdy drt' yt (II, 7) 'mwdwhy wyt (II, 8) smkwhy[196] wyt prs[197] (II, 9)...w'tw kl (III, 4) gbr dy 'tr'y[198] lby[199] (III, 5) vkl dy 'šlmyt[200] (III, 6) rwhyh ytyh[201] (III, 7) 'yt'w yt (III, 8) 'pršwt' qdm (III, 9).

---

[191] Za izpolnitev te praznine gl. op. 21. Latinski prevod besedila, ki ga ima TO, je v Polyg. Antv. I, 307—309.

[192] To je začetek vrstice Ex 35, 4; manjkajoče besedilo gl. v op. 23.

[193] To je začetek vrstice Ex 35, 9, ki se nadaljuje na hrbtni strani rokopisa (Rkp. hebr. 88 b),

[194] TO Ex 35, 13. Ista pisava lhm »kruh« v Polyg. Antv., Sperber pa ima lhym. V rokopisih so uporabljali obe pisavi; prim. Jastrow, Dictionary, 704.

[195] TO Ex 35, 16. Besede v oglatem oklepaju so v našem rkp, komaj berljive, dopolnjene so po Sperberjevi izdaji, I, 152.

[196] TO Ex 35, 17. Sperber in Polyg. Antv. imata zapisano smkh' namesto smkwhy (te pisave ni v Sperberjevem kritičnem aparatu!). Samostalnik smk' (samka') »osnova« (prim. Jastrow, Dictionary, 1001) na tem mestu prevaja hebr. *'eden (prim. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 11). — Razliko med pisavo v našem rkp. in v drugih izdajah povzroča slovnični spol besede darta' »dvorišče« (prim. Jastrow, Dictionary, 326): darta' je včasih samostalnik moškega, včasih ženskega spola. Naš rkp. ga ima nedvomno kot samostalnik moškega spola (-ohi »njega«; prim. Dalman, Grammatik, 396), Polyg. Antv. pa ga ima kot samostalnik ženskega spola (-aha' »nje«; prim. Dalman n. m.). Besedilo v Sperberjevi izdaji, ki ima enkrat oznako moškega (-ohi, npr. 'ammudohi), drugič pa ženskega spola (-aha', npr. samkaha'), se zdi, da je napačno. S tega vidika sta najbrž naš rkp. in Polyg. Antv. (ki ga ima za ženskega spola) bolj dosledna.

[197] TO Ex 35, 17. Sperber in Polyg. Antv. predlagata pisavo prs' (prim. tudi Jastrow, Dictionary, 1233: prs' »courtain«, »cover«). Čeprav je druga roka v našem rkp. vokalizirala pisane konzonante prs (status absolutus), kakor da gre za status emphaticus, torej perasa', vendarle zapisani konzonantni tekst razodeva tendenco našega rkp., ki ima raje status absolutus.

[198] TO Ex 35, 21. Tu je razlika od Sperberja in Polyg. Antv., ki imata: Sperber d'tr'y, Polyg. Antv. dytr'y. Naš rkp. navadno ločuje oziralni člen dy od glagola 'tr'y Itpe'el od r'y »biti ljubek«, »najti zadovoljstvo v kaki stvari«; prim. Jastrow, Dictionary, 1486. Pisava v našem rkp. je nedvomno zanimiva, a ni omenjena v Sperberjevem kritičnem aparatu.

[199] TO Ex 35, 21. Sperber ima lybyh, Polyg. Antv. pa lbyh »njegovo srce«. Tudi v tem primeru naš rkp. kaže, da raje uporablja nepopolno pisavo (manjka yod po črki lamed) in za to, da izpušča končni (h) v sufiksu osebnega zaimka tretje osebe moškega spola (vendar so tudi izjeme glede tega!).

[200] TO Ex 35, 21. Pisava je različna tako od Sperberjeve (d'šlymt) kot od Polyg. Antv. (d'šlmt). Tudi v tem primeru naš rkp. ločuje oziralni člen dy od glagola 'šlmyt (oblika Af'el glagola šlm »dopolniti«, »dokončati«, »izpolniti«; prim. Jastrow, Dictionary, 1586). Gl. tudi op. 198. Sperberjev kritični aparat ne navaja variante našega rkp.

[201] TO Ex 35, 21. Sperber in Polyg. Antv. imata 'myh ('immeh) »»z Njim«. Naš rkp. (in nekateri drugi, ki jih Sperber navaja v kritičnem aparatu) se zvesto drži TM. V resnici tako 'myh kot ytyh prevajata hebr. 'tw ('itto) »z njim«. Z drugimi besedami: naš rkp. uporablja aramejsko členico yat v isti vlogi kot hebrejski 'et (prim. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 76) v pomenu »z«, »skupaj«. O pojavu v targumih gl. Dalman, Grammatik, 110.

4, 2, 7 **Poenostavljeni fonetični prepis**

...diprasa' (I, 1) yat (I, 4) patora'[202] w^{e}yat '^{a}rihohi (I, 5) w^{e}yat kol manohi w^{e}yat (I, 6) l^{e}hem[203] 'appaya' (I, 7)...[w^{e}yat kol man]ohi yat (II, 1) [kyora'] w^{e}yat b^{e}sise (II, 2) yat (II, 6) s^{e}rade darta' yat (II, 7) 'ammudohi w^{e}yat (II, 8) samkohi[204] w^{e}yat p^{e}ras(a')[205] (II, 9)...wa'^{a}to kol (III, 4) g^{e}bar di 'itr^{e}'e[206] libbe (III, 5) w^{e}kol dy 'ašlemet[207] (III, 6) ruhe yate[208] (III, 7) 'ay^{e}ti'w[209] yat (III, 8) 'aprašuta'[210] qadam (III, 9).

4, 2. 8. **Slovenski prevod**

[...][211] zastirajoče zagrinjalo (I, 1) in (I, 4) mizo, njena droga (I, 5) in vse njene posode in (I, 6) kruh obličja[212] (I, 7) [...][213] droga in vse njegove priprave (II, 1); umivalnik in njegovo stojalo (II, 2) in (II, 6) zastore za dvor (II, 7) njegove stebre in (II, 8) njihove podstave in zagrinjalo (II, 9) [...].[214] Potem pa so prišli vsi (III, 4) ljudje, ki jih je sililo njihovo srce (III, 5) in vsi, ki jih je nagibal njihov popolni (III, 6) duh (III, 7), ter so prinesli (III, 8) prispevek pred [...].[215]

---

[202] TO Ex 35, 13. Tako (patora') vokalizira tudi Polyg. Antv., Sperber, ki uporablja nadčrtni sistem, pa vokalizira patura'; prim. Jastrow, Dictionary, pod besedo pator/a' (tudi ženskega spola: patorta') »miza« (n. d. 1250).

[203] TO Ex 35, 13. Ni dvoma, da je vokalizacija našega rkp. in Sperberja pravilna: l^{e}hem 'appaya' »kruh obličja«. Samostalnik (v stat. absol.) l^{e}hem/ (ozir. stat. emphat.) lahma' mora biti v status constructus vokaliziran l^{e}hem (in ne lehem kot Polyg. Antv.). Gl. tudi še op. 194.

[204] TO Ex 35, 17. Gl. op. 196.

[205] TO Ex 35, 17. Druga roka je vokalizirala p^{e}rasa' (stat. emphat.) kakor Sperber in Polyg. Antv. Gl. tudi op. 197.

[206] TO Ex 35, 21. Glede pisave gl. op. 198. — Sperber in Polyg. Antv. vokalizirata de'itr^{e}'i. — Dalman, Grammatik, 341 ima za pravilno pisavo 'itr^{e}'i, za izjemno pa tisto, ki je v našem rkp. (prim. n. d. 341 in 253). Ni neverjetno, da gre za narečni varianti.

[207] TO Ex 35, 21. Glede pisave gl. op. 200. Sperber in Polyg. Antv. imata de'ašlemat; Dalman (Grammatik, 260) pravi, da je ta vokalizacija nujna za 3. os. mošk. spola ednine oblike Af'el. Drugi rokopisi (gl. Sperberj kritični aparat: G dy 'šlymyt) vokalizirajo enako kot naš rkp.

[208] TO Ex 35, 21. Gl. op. 201.

[209] TO Ex 35, 21. Tako vokalizira Polyg. Antv. in verjetno tudi ena izmed variant v Sperberjevem kritičnem aparatu ('yyty'w). Slovnično je to 3. os. mošk. spola. množine oblike Af'el glagola 't' »nositi« (za druge pomene prim. Jastrow, Dictionary, 132). Rokopisi pa imajo za to slovnično obliko različne vokalizacije, prim. Dalman, Grammatik, 358. Pojav ne sme zbujati začudenja, ker so nekatere oblike starinske (npr. 'ay^{e}tun), druge so le pravopisne različice (alef in he se bolj razlikujeta v palestinskih judovskih aramejskih narečjih), druge so narečne (npr. pisava 'et'w je videti, da se je diftong ay monoftongiziral).

[210] TO Ex 35, 21. Tako vokalizira Polyg. Antv., Sperber pa ima, 'apr^{e}šuta', kar je verjetno tiskovna napaka. Jastrow, Dictionary, 109 piše, da je stat, absol. oblika 'aprašu, stat. emphat. pa 'aprašuta'.

[211] TO Ex 35, 12. [yat 'arona' w^{e}yat 'arihohi yat k^{e}porta' w^{e}yat parokta'] diprasa' [»skrinjo in njena droga: spravni pokrov in] zastirajoče [zagrinjalo]«. O manjkajočem besedilu gl. tudi op. 26.

[212] TO Ex 35, 13. V vrstah I, 7—9 se začenja hebr. besedilo vrstice Ex 35, 14. O manjkajočem besedilu gl. tudi op. 29 in 30.

[213] TO Ex 35, 16. [yat madb^{e}ha' da'^{a}lata' w^{e}yat s^{e}rada' din^{e}haša' dileh yat 'arihohi] w^{e}yat kol manohi yat kyora' w^{e}yat b^{e}siseh (Sperber) »[oltar za žgalne daritve in njegovo bronasto omrežje], njegova droga in vse njegove priprave; umivalnik in njegovo stojalo«.

[214] TO Ex 35, 17. Za dopolnitev vrstice manjkajo le naslednje besede, ki so bile v neokrnjenem rokopisu napisane na začetku stolpca III: w^{e}yat p^{e}ras (a') [dit'ra' darta'] »in zagrinjalo [za vhod v dvor]«. O manjkajočem besedilu gl. op. 32.

[215] TO Ex 35, 21. Vrstica je prekinjena in jo je treba tako dopolniti (Sperber): [ywy le'^{a}bidat moškat zimna' ul^{e}kol polhoneh w^{e}lilboše qudša'] »pred [Gospodom za zgradbo shodnega šotora, za vso službo pri njem in za sveta oblačila]«.

[216] Npr. 'anharut (a III, 3), gl. op. 188; bu/irl (a III, 9), gl. op. 190; p^{e}ras (b III, 9), gl. op. 197.

4, 3 Sklepne opombe k targumu

4, 3, 1 Rokopis razodeva jasno tendenco za ohranitvijo status absolutus samostalnikov.[216] Besedilo pa je preveč fragmentarno, da bi dovoljevalo kakšne splošne sklepe. V primeru, da bi celoten rokopis v prvotni obliki obsegal iste značilnosti, bi mogli Rkp. hebr. 88 pripisati družini rokopisov, ki ohranjajo nasprotje med določno in nedoločno obliko. Kot je znano, je opozicija med obema oblikama obstajala v palestinskih aramejskih narečjih,[217] izgubila pa se je pri babilonskih aramejskih narečjih.

4, 3, 2 Ob prepisovanju targuma Onkelos je prepisovalec ostal zvest istim pravopisnim načelom, ki se jih je držal pri prepisovanju masoretskega teksta, npr: maqqef[218] ni označen; besede, ki so predolge, da bi jih končal v isti vrsti, začenja v tisti vrsti, nato jih v celoti zapiše v naslednji.[219]

4, 3, 3 Kljub svoji fragmentarnosti prinaša Rkp. hebr. 88 nekaj novih variant,[220] ki jih ne pozna Sperber v svoji kritični izdaji; nekatere bi bile celo boljše.[221] Včasih se naš rokopis ujema s Polyg. Antv. proti Sperberju.[222]

4, 3, 4 Glede translation technique lahko opozorimo, da tam, kjer ni bogoslovnih ali jezikoslovnih problemov, TO natančno sledi[223] TM, kadar pa je besedilo težko,[224] čuti TO kot svojo dolžnost, da razloži njegovo bogoslovno pomembnost. Če to obrnemo, lahko izvajamo splošen sklep: vedno, kadar se targum oddalji od TM (in tega ni kriva drugačna predloga), je treba vedeti, da je hebrejska eksegeza čutila potrebo po jasnejšem poudarku bogoslovno-liturgičnega pomena, ki je bil skrit v težkih izrazih izvirnika. Te primere je treba vzeti za podlago pri študiju eksegeze, bogoslovja in liturgičnega življenja hebrejskih občin v prvih stoletjih po Kristusu.

Včasih gre za vprašanja slovničnega ali slogovnega značaja, ki so teološko nepomembna. V teh primerih daje targum dragocene podatke za poznavanje slovnice, skladnje in besednjaka stare hebrejščine,

5. Vokalizacija, ločila in naglasi

5, 1 Znake za vokale in ločila je dodala druga roka, nič manj izurjena, čeprav manj skrbna od roke, ki je pisala konzonantno besedilo. Za skrbno

---

[217] Prim. Dalman, **Grammatik**, 188; F. Rosenthal, **Die aramaistische Forschung seit Nöldeke's Veröffentlichungen**, Leiden 1964 (= 1939), 115; W. B. Stevenson, **Grammar of Palestinian Jewish Aramaic²**, Oxford 1971, 22—25; A. Tal (Rosenthal), **The Language of the Targum**, 85—87.

[218] Gl. op. 36. Med drugim maqqef ni označen v izdajah: Sperber, Polyg. Antv. in v hebr. izdaji: hmšh hwmšy twrh 'm pyrwš r'šy wtrgwm 'wnqlws [Pentatevh z razlago Rashija in targumom Onkelos], Wien 1812.

[219] Npr. patora' (B I, 3—4); 'ammudohi (b II, 7—8); samkohi (b II, 8—9); 'ayeti'w (b III, 7—8); 'aprašuta (b III, 8—9).

[220] Npr. pisave: 'my (gl. op. 187); bu/irl (gl. op. 190); 'nhrwt (gl. op. 188); lhm (gl. op. 194); smkwhy (gl. op. 196); prs (gl. op. 197); dy 'yt'y (gl. op. 198); lby (gl. op. 199); dy 'šlmyt (gl. op. 200).

[221] Npr. smkwhy (gl. op. 196) in vokalizacija 'aprašuta' (gl. op. 199). Gl. tudi op. 184.

[222] Sbr (gl. op. 183); pisava (ne pa vokalizacija!) lhm (gl. op. 194); ytyh (gl. op. 201); vokalizacija 'yty'w (gl. op. 209).

[223] Npr. ytyh (gl. op. 201). Prim. npr. prevod TO vrstic Ex 35, 3. 13. 16. 17. 21.

[224] Gl. op. 177 za Ex 34, 35.

in natančno paleografsko analizo bi bila zaradi številnih in nelahkih primerov potrebna posebna študija; tu se omejim le na to, da kratko opozorim na najpomembnejše.

5, 2 Pri vokalizaciji TM in TO je druga roka ravnala po tiberijskem načinu.[225] Za TM ni večjih posebnosti, ki jih ne bi poznali iz tiskanih izdaj, razen pisave qames,[226] ki ga piše kot vodoravno črtico in piko pod njo, in pa že omenjeno večje nagnjenje k nepopolnemu načinu pisanja (prim. 1, 3, 1). Različice pa so pri vokalizaciji TO, oziroma bolje povedano, v TO je očitno razhajanje med vokalizacijo, ki bi jo zahtevali prvotno zapisani soglasniki, in med vokalizacijo, ki jo je zapisala druga roka (prim. 4, 3, 1).

Pazljivo primerjanje s Sperberjevo izdajo in Dalmanovo slovnico vodi do sklepa, da je prva roka prepisovala zelo stare rokopise, kakršni sodijo v dobre (palestinske) družine, druga roka pa je pri vokaliziranju imela za podlago mlajše rokopise.

5, 3 V hebrejščini in aramejščini pozna skupina soglasnikov BeGaDKeFaT dvojno fonetično realizacijo:[227] eksplozivno in spirantno. V prvem primeru so soglasniki označeni z dageš,[228] v drugem pa z rafe.[229] Dageš je pika[230] v sredini soglasnika, rafe pa je vodoravna črtica[231] nad soglasnikom. Naš fragment Rkp. hebr. 88 pozna oba znaka tako v TM kot v TO, in ju uporablja s potrebno natančnostjo.

5, 4 Maqqef je označen po tradicionalnih pravilih. To je tanka vodoravna črtica, ki jo je zarisala druga roka med besedami.[232] Črnilo svetlejše brve, enako kot za ločila, se dobro razlikuje od bolj temnega črnila, s katerim je pisano konzonantno besedilo.

---

[225] Prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 102.

[226] Qames je pisan takó v vrsti starih rokopisov iz 12.—14. stol.; prim. B. Narkiss, **Hebrew illuminated Manuscripts**, geslo qames.

[227] Prim. Bauer-Leander, **Grammatik, 117—129.**

[228] O pomenu besede prim. Bauer-Leander, n. d. 119—121.

[229] Prim. prav tam 120—121.

[230] Tako v tiberijskem načinu, prim. Bauer-Leander, n. d. 125. Sperberjeva izdaja TO pa se ravna po nadčrtnem načinu, zato ne označuje hatafim (reducirane na šewa), dageš in rafe. — Naš rkp. pa ima vse te znake.

[231] Prim. Bauer-Leander, **Grammatik**, 125. Moderne masoretske izdaje ne označujejo rafe. Spirantni glasovi BeGaDKeFaT so pač takrat, kadar ni zapisan dageš. Naš rkp. pa tako kot mnogi drugi stari rokopisi, redno označuje rafe. Npr. rafe nad tau 'et (a I, 1); rafe nad dalet ldbr (a I, 3); rafe nad bet hdbr (a II, 7); rafe nad tau lqtrt (a III, 2); rafe nad bet w'bny (a III, 6—7); rafe nad pe in nad dalet l'pd (a III, 8); rafe nad tau w't (b I, 2—3); rafe nad tau 't (b II, 3); rafe nad tau 't . . . w't (b II, 4); rafe nad dalet 'dnyh, rafe nad tau w't, rafe nad kaf msk (b II, 5); rafe nad dalet mw'd, rafe nad kaf wlkl (b III, 2); rafe nad bet in nad dalet 'bdtw, rafe nad bet, dalet in gimel wlbdgy (b III, 3); rafe nad dalet hqdš (b III, 4). Z enako natančnostjo je rafe označen v aramejskem delu besedila, in to ne samo takrat, kadar ga zahtevajo slovnična pravila, ampak tudi tedaj, kadar ga zahteva sandhi (o tem pojavu v biblični hebrejščini gl. Bauer-Leander, Grammatik 199). Za primer: rafe nad bet 'bny zaradi slovničnega pravila, rafe nad bet bwrl zaradi sandhi (a III, 9).

[232] O maqqef (mqp) gl. op. 36. Zaradi črnila, ki ga je uporabljal tisti, ki je rkp. vokaliziral, maqqef ni vedno viden tam, kjer bi ga pričakovali, npr. 't hmswh namesto 't-hmswh (a I, 1). Na splošno pa podrobna analiza pokaže, da je maqqef tam, kjer ga imajo navadne masoretske izdaje. Morda izjema je w't-kl klyw namesto w't-kl-klyw (b I, 3; prim. Kittel BH ob tej besedi, in Tanach-Koren ob tej besedi). — V TO ga ima naš rkp. redno med tistimi besedami, kjer ga ima tudi TM, npr. TM: 't-hšlhn (b I, 1—2), TO: yt-ptwr' (b I, 4—5); TM: w't-bdyw (b I, 2), TO: wyt-'ryhwhy (b I, 5) itd.

5, 5 Po prvopisanih pravilih je konec vrstice (sof pᵉsuqa')[233] označen z dvema navpičnima pikama, ki sta precej poudarjeni,[234] povezani pa sta z navpično črtico; hebrejski (TM) in aramejski (TO) tekst pa sta ločeni samo z navpično črtico.[235] V Rkp. hebr. 88 se pravzaprav oba znaka skoraj zlivata v samó navpično črtico.

5, 6 Če upoštevamo, da ima prazen prostor v vrstici poseben pomen (s tem se biblično besedilo deli na večje in manjše literarne enote),[236] so vrstice vedno popolne, razen kadar pravopisno pravilo ne zahteva kaj drugega.[237] Da bi se pisec izognil nepotrebnim prazninam, je ravnal na dva načina. Navadno je začel pisati besedo v prejšnji vrsti in jo nato v celoti zapisal v naslednji,[238] bolj poredkoma pa je raztegnil črko tako, da je izpolnil vrstico.[239]

5, 7 Naš rokopis je opremljen z naglasi (tᵉ'amim), ki jih zahteva tiberijski način.[240] Seveda gre le za naglase, ki so uporabljani v proznih tekstih.[241] V glavnem imajo dve nalogi: so ločilna znamenja in glasbena znamenja za sinagogalno kantilacijo. Po tradiciji[242] jih delijo na ločilne (domini) in vezne (servi) naglase. Na splošno se v našem rokopisu (TM in TO) ravnajo po masoretskih pravilih, kakor so v tiskanih izdajah (npr. za TM: Kittel, BH³ in Tanakh-Koren); besedilo TO pa se ravna po naglasih TM.

5, 7, 1 Ločilni naglasi (domini).[243] Srednjeveške in moderne slovnice jih navadno razvrščajo po nekakšnem hierarhičnem redu: cesarji, kralji, knezi, vitezi (imperatores, reges, duces, comites). Cesarja[244] sta silluq in atnah. Silluq[245] je na koncu vrstice, atnah[246] pa pod zadnjim poudarjenim zlogom pred

---

[233] Gl. op. 5.

[234] Npr. a II, 4 — konec TO Ex 35, 3; a III, 6 — konec TO Ex 35, 8; b I, 1 — konec TO Ex 35, 12; b I, 7 — konec TO Ex 35, 13; b II, 2 — konec TO Ex 35, 16. Skrben pregled znakov za sof pᵉsuqa' pokaže, da sta obe piki komaj kdaj vidni in sta pogostoma zliti v navpično črtico.

[235] Npr. a I, 3 — konec TM 34, 35 in začetek TO Ex 34, 35; a II, 1 — konec TM Ex 35, 3; a II, 9 — konec TM Ex 35, 4; a II, 2 — konec TM Ex 35, 8; a III, 9 — konec TM Ex 35, 9; b I, 4 — konec TM 35, 13; b II, 6 — konec TM Ex 35, 17; b III, 4 — konec TM Ex 35, 21. Pogostoma ni velike razlike med znakom za sof pᵉsuka' in črtico, ki ločuje TM od TO.

[236] Gl. op. 37, 38 in 40.

[237] Gl. npr. vrsti a II, 4—5. — Prazni prostor je tukaj zato, ker se v vrsti 4 končuje manjša odprta literarna enota (Ex 35, 3). V modernih masoretskih izdajah je v tem prostoru črka pe; prim. Kittel BH na tem mestu, ali izdaja Meir Ha-Levy (Wien 1891) na tem mestu.

[238] Za TM gl. primere, navedene v op. 45, za TO pa tiste v op. 219.

[239] Npr. črka bet na koncu vrste: a III, 4; b I, 9; črka he: a II, 8; a III, 1; b I, 9; črka lamed: b III, 4; črka reš: b II, 3: črka tau: a III, 5; bI, 3; b I, 6; b II, 1; b II, 4.

[240] Za druge načine gl. Bauer-Leander, **Grammatik**, 146—147.

[241] Prim. prav tam, 146—151; Gesenius-Davies, **Grammar**, 52—53; König, **Lehrgebäude**, I, 75—83.

[242] Ker imajo ista naglasna znamenja včasih različna imena in različno transkripcijo, sem se raje ravnal po terminologiji in transkripciji v Bauer-Leander, Grammatik, 146—147; gl. pa tudi J. Aleksič, **Kratka slovnica hebrejskega jezika**, Ljubljana 1951, 7 (ciklostil). Opozarjam, da prevod »naglas« (hebr. ta'am/te'amim) lahko vodi v zmoto. Morda bi bolje razumeli vlogo te'amim, če bi v njih v prvi vrsti videli glasbena znamenja za kantilacijo v shodnicah, šele v drugi vrsti pa kot ločilna znamenja.

[243] Prim. König, Lehrgebäude, I, 75; Gesenius-Davies, Grammar, 51.

[244] König, prav tam, 75—76, šteje med imperatores le silluq in atnah, Gesenius-Davies, nav. d., 52, pa tudi segolta in šalšelet. Raje se ravnam po Königu.

[245] Prim. König, Lehrgebäude, I, 75; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Aleksič, **Kratka slovnica**, 7: »stoji na naglašenem zlogu zadnje besede v stavku«. V našem rkp. je znak za silluq podoben tistim v tiskanih izdajah po tiberijskem načinu, razlika je le v tem, da črtica ni navpična, ampak nekoliko nagnjena v levo. (O znakih v drugih načinih vokalizacije gl. Bauer-Leander, Gram-

sredino vrstice. Razen teh dveh so v rokopisu vidni: kralji[247] (zaqef qaton,[248] zaqef gadol,[249] rebi'a[250]), knezi[251] (pašta,[252] jetib,[253] tifha,[254] tebir[255]) in vitezi[256] (gereš,[257] pazer,[258] teliša gedola [259]).

---

matik, 146—147.) — V TM gl. npr.: a I, 3: 'tw pod tau; a II, 1: hšbt pod bet; a II, 9: l'mr pod mem, a je silluq komaj viden; b III, 4: hqdš pod kof. V TO: a, I, 9: 'my pod mem; a II, 4: hšbt' silluq ni viden, morda pod tau; a III, 6: bwsmy' pod yod; b I, 1: dprs pod samek; b I, 7 'py' pod yod; b II, 2: bsysyh pod drugim samek.

[246] Prim. König, Lehrgebäude I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52, št. 3: »usually under the tone-syllabe of the last word in the first half of the verse«; Aleksič, **Kratka slovnica**, 7: »pomeni zarezo v stavku, podobno kot naša vejica.« (O znakih v drugih načinih gl. Bauer-Leander, Grammatik, 146—147.) — V TM gl.: a III, 8: ml'ym pod alef; b I, 9: nrtyh pod tau; b II, 5: 'dnyh pod yod. V TO gl.: a I, 6: mšh pod šin; a II, 3 mwtbnkwn atnah ni viden, morda pod waw; b I, 6 mnwhy pod nun; b II, 9: smkwhy pod kaf; b II, 5 lby pod bet.

[247] König, Lehrgebäude, I, 76 šteje med reges razen v našem besedilu navedenih naglasov še segolta in šalšelet, ki jih Gesenius-Davies, Grammar, 52 šteje med imperatores. O znakih v drugih načinih gl. Bauer-Leander, Grammatik, 146—148.

[248] Prim. König, Lehrgebäude, I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—148. Zaqef qaton je, razen v enem primeru, povsod tam, kjer ga zahteva tradicija. Gl. npr. v TM: a I, 2: pnyw komaj viden nad pe; a II, 5: mšh nad šin; b II, 3 hhsr nad sade. V TO gl.: a I, 5: mšh nad šin; a I, 6: sgy nad gimel; a I, 8: 'pwhy nad pe; a II, 2: ['y]št' nad tau; a III, 4 lmšh ni viden, morda nad šin. Omenjeno izjemo gl. v naslednji op.

[249] Prim. König, Lehrgebäude I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—148; Aleksič, **Kratka slovnica**, 8: »zaqef gadhol in zaqef qaton označujeta kratek prestanek v stavku ali verzu.« Naš rkp. ima v enem primeru zaqef gadhol namesto zaqef qaton, ki ga pišejo moderne masoretske izdaje (prim. Kittel, BH; Tanach-Koren): TM (Ex 35, 9), a III, 7: šhm nad šin = TO, a III, 9: bwrl nad lamed. V drugih primerih se tudi naš rkp. ravna po tradicionalnih pravilih. Npr. v TM: b II, 5: w't nad alef; v TO: b II, 9: wyt nad yod; b III, 4: w'tw komaj viden nad tau.

[250] Prim König, Lehrgebäude, I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—148; Aleksič, **Kratka slovnica**, 7: »R'bhi'a ustreza često naši vejici, včasih pa dvopičju.« V našem rkp. je bil naglas verjetno nad ytyh (TO, b III, 6), najbrž nad črko tau. Zdaj naglas ni več viden.

[251] Prim. König, Lehrgebäude, I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52; oba štejeta med duces razen zgoraj v besedilu naštetih še zarqa. O pisavi znakov v drugačni vokalizaciji prim. Bauer-Leander, Grammatik, 146.

[252] Prim. König, Lehrgebäude, I, 76; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 148. V našem rkp. je naglas v TM: a I, 1: hmswh komaj viden nad končnim he; a III, 6: w'bny nad alef; b III, 1: lml'kt komaj viden nad drugim lamed; b III, 2 mw'd nad dalet. V TO: a I. 4: wmtyb nad tau; a I, 6: 'py nad yod; a III, 4: wbwsmy' komaj viden nad alef; a III, 9 w'bny komaj viden nad alef.

[253] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—148. V našem rkp. je v TM naglas: b II, 3 't pod alef. V TO pa: a I, 3 whzw pod zain.

[254] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—148. V našem rkp. je v TM: a I, 2 bw' pod alef; a II, 9 yhwh pod waw; a III, 2 ylqtrt pod tet; a III, 7 w'bny pod yod; a III, 8: l'pd pod dalet; b I, 2: bdyw pod dalet; b I, 3: w't pod alef; b II, 4: 'mwdyw pod dalet; b II, 5: msk pod samek; b III, 3 wlbgdy pod dalet. V TO: a I, 9: d'lyl pod yod; a II, 2: bkl zdaj neviden, morda pod kaf; a II, 3: bywm' pod mem; a III, 3: wmšh' neviden, morda pod sin; a III, 5: wlqtwrt pod tet; b I, 5: 'ryhwhy pod het; b I, 6: wyt lhm pod yod; b II, 8: 'mwdwhy pod dalet; b II, 9: prs pod samek.

[255] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146—149. V rkp. je en sam primer: TM — b I, 8: hm'r pod alef.

[256] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77. On šteje med comites naslednje naglase: gereš, geršaijim, legarmeh, pazer, pazer gadol, teliša gedola. Gesenius-Davies, Grammar, 52 pa imenuje garnefara tistega, ki mu König pravi pazer gadol. O pisavi znakov za naglase v različnih načinih prim. Bauer-Leander, Grammatik, 146, 149, 150.

5, 7, 2 Izmed veznih naglasov (servi)[260] je mogoče videti: merka,[261] munah,[262] darga,[263] mehuppak,[264] teliša qetanna,[265] 'azla'/qadma'.[266]

5, 8 Meteg[267] je narisala druga roka po vzorcu običajnih masoretskih rokopisov, ker ni opaziti razlik med rokopisom in tiskanimi izdajami. Vendar glede tega ni mogoče narediti prehitrih sklepov, ker je biblično besedilo našega rokopisa zdaj omejeno le na nekaj vrstic, ki so razen tega še fragmentarne.

6. Sklepne opombe

6, 1 **Datiranje.** Ni lahko datirati Rkp. hebr. 88. Prva osnova je lahko latinski rokopis Physica, ki je bil pisan leta 1648. Hebrejski fragment je nedvomno starejši in je bil nekoč del večjega kodeksa, ki je danes izgubljen, ali vsaj še ne najden. Različni razlogi silijo k sklepu, da je bil rokopis pisan med 1300 in 1500.

Kot je znano, je učeni Yaqob ben Hayyim oskrbel drugo izdajo Biblia Sacra Rabbinica, ki je bila tiskana v Benetkah 1524/25 z Bombergovimi črkami. Ta biblija je nameravala biti in je tudi postala textus receptus hebrejske biblije. Poznejši rokopisi in tiskane izdaje za liturgično uporabo so narejene po tem vzorcu. Celo moderne masoretske biblije za znanstveno rabo se ne oddaljujejo bistveno od textus receptus Ben Hayyima. Rkp. hebr. 88 pa obsega hebrejsko masoretsko besedilo, ki je različno od navedene izdaje. V

---

[257] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146, 149. V našem rkp. gl. npr. za TM — b III, 1: yhwh nad drugim he; za TO — b III, 7: rwhyh pod het.

[258] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146. V rkp. gl. v TO — b III, 6: wkl nad kaf.

[259] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 52; Bauer-Leander, Grammatik, 146. V rkp. je za to en primer v TO — b III, 8: 'ty'w nad prvim alef.

[260] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 53. Med conjunctivi ali servi šteje naslednje naglase: merka, merka kefula, munah, darga, qadma, mehuppak, teliša qetanna, jerah/galgal, maila. O pisavi v različnih načinih gl. Bauer-Leander, Grammatik, 146—147; 150—151.

[261] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 53; Bauer-Leander, Grammatik, 146 in 150. Primeri v TM — a I, 3: ldbr pod bet,; a II, 6: 'dt pod dalet; a II, 9: swh pod waw; b I, 2: šlhn pod het; b I, 4: lhm pod lamed; b II, 6: š'r pod šin. V TO — a I, 9: lmll' pod tretjim lamed; b I, 5: ptwr' pod reš; b I, 7: lhm pod lamed.

[262] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 53; Bauer-Leander, Grammatik, 146 in 150. Primeri v TM — a II, 5: wy'mr pod yod; a II, 7: zh med zain in he; a III, 1: lšmn pod šin; b II, 3: ql'y pod ayn; b III, 3: 'bdtw pod bet. V TO — a I, 4: 'py pod pe, 'ry pod reš; a I, 6: d'py pod pe; a II, 1: tb'rw pod reš?; a III, 4: lmšh verjetno pod šin; b III, 5: 'tr'y pod ayn.

[263] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 53; Bauer-Leander, Grammatik, 146 in 150. Naš rkp. ima en sam primer v TM — b I, 8: mnrt pod tau.

[264] Prim. König, Lehrgebäude, I, 77; Gesenius-Davies, Grammar, 53; Bauer-Leander, Grammatik, 146 in 150. Za TM gl. npr.: b III, 2: 'hl pod alef; za TO: a I, 7: mšh pod šin. Treba je opozoriti, da ima v tiberijskem načinu mehuppak isti znak kot jetib. Gl. op. 253.

[265] Prim. König, Lehrgebäude, I, 78; Gesenius-Davies, Grmmaar. 53; Bauer-Leander, Grammatik, 147 in 151. V rkp., je en sam primer v TO — b III, 5: dy nad dalet.

[265] Prim. König, Lehrgebäude, I, 78; Gesenius-Davies, **Grammar**, 53; Bauer-Leander, Grammatik, 147 in 150. Primeri iz TO — b III, 6: 'šlmyt pod mem; b III, 9: 'pršwt' pod tau.

[267] O metegu prim. König, Lehrgebäude, I, 86—90; Gesenius-Davies, Grammar, 55—57; Bauer-Leander, Grammatik, 154—156; Aleksič, **Kratka slovnica**, 8: »važen je znak metheg, ki opozarja čitalca, da dotični zlog malo zadrži.« Za primer gl. a II, 6: bny-ysr'l pod prvim yod; a III, 8: l'pd pod lamed; b I, 9: nrtyh pod nun; b II, 3: hhsr pod he.

nekaterih primerih, ko tradicionalna pisava zahteva popolno pisavo, ima Rkp. hebr. 88 nepopolno (prim. 1, 3, 1) in obratno: v enem primeru, ko ima naš rkp. popolno pisavo, imajo splošno izdaje nepopolno (prim. 2, 2, ad b I, 7').

Do bolj prepričljivih sklepov bi bilo mogoče priti le ob pregledu celotnega (izgubljenega) rokopisa, toda že štiri variante v tako kratkem besedilu dajo slutiti, da je bil Rkp. hebr. 88 prepisan pred izdajo textus receptus Ben Hayyima.

Drugi razlog, ki potrjuje starost rokopisa, je način, kako je prepisovalec dopolnjeval posamezne vrste. Raje je delal tako, da je besedo začel v prejšnji vrsti in jo znova v celoti zapisal v začetku nove vrste. Le redkokdaj je v ta namen raztegnil zadnjo črko. Prvi način je starejši; drugi, mlajši, je odvisen od iznajdbe »raztegnjenih« črk.[268] Lahko rečemo, da je pisec zmerno uporabljal drugi način, redno pa se je držal prvega.

6, 2 **Targum Onkelos.** Targum Onkelos so pisci prepisovali bolj svobodno kakor pa masoretsko besedilo; variante niso redke, prav tako dostavki, opuščanja in podobno.[269] Glede tega ni dovolj sklicevanje na rabinsko biblijo Ben Hayyima, ker ta nikoli ni postala textus receptus za Targum Onkelos. Danes je treba znanstveno oceno podati na podlagi izdaje A. Sperberja[270] in slovnice G. Dalmana[271] (ponekod ju je treba popraviti z opazkami E. Y. Kutscherja[272]).

V našem rokopisu zbuja največ začudenja razlika med pisavo prve in druge roke. Prva pozna rabo status absolutus (tj. nedoločenost) kot nasprotje status emphaticus (tj. določenost); druga roka, ki je besedilo vokalizirala, pa tega nasprotja ne pozna in vokalizira besedilo tako, da vse postavi v status emphaticus. Za primer: prva roka piše byrl (a III, 9; TO Ex 35, 9) brez črke alef. S slovničnega vidika je samostalnik birl (tako, se zdi, je treba brati pismenke byrl) v status absolutus, tj. brez člena in nedoločen. Druga roka, ki je vokalizirala, pa je postavila qames (= a) pod črko lamed. Tako vokalizirano besedo je treba brati birla, torej kot samostalnik v status emphaticus, določen s členom (torej birla'). Slovnična pravila pa bi zahtevala, da bi samostalnik v status absolutus pisali brez alef, npr. byrl, v status emphaticus pa bi ga pisali s končnim alef, npr. byrl'.[273]

Kako bi razložili to večkrat ponovljeno nesoglasje med prvo in drugo roko? Zdi se, da je treba domnevati, da se je prva roka ravnala po družini starih rokopisov, ki je poznala nasprotje med določno (status emphaticus) in nedoločno (status absolutus) obliko, da pa je druga roka vokalizirala tekst po vzoru družine rokopisov, kjer se je to nasprotje že nevtraliziralo v

---

[268] Gl. op. 43.

[269] Čeprav so tudi za TO sestavili svojo posebno masoro (objavil A. Berliner, **Die Massorah zum Targum Onkelos,** Leipzig 1887), so variante v besedilu zelo številne. Dovolj je, če si ogledamo kritični aparat v Sperberju: **The Bible in Aramaic.** The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

[270] A. Sperber, n. d. Čeprav vsebuje to delo očitne napake, je vendarle to doslej najbolj zanesljiva izdaja.

[271] Prim. Dalman, Grammatik.

[272] Predvsem E. Y. Kutscher, **Studies in Galilean Aramaic,** Jerusalem 1956 (pisano v izraelski hebrejščini).

[273] Prim. Dalman, Grammatik, 188; Stevenson, Grammar, 22—23.

korist status emphaticus. To je nagib, ki je drugo roko silil k vokaliziranju samostalnikov, s tem da je dodajala končni qames. Ta način je pisec druge roke uporabljal, ker ni mogel spreminjati konzonantnega besedila, kateremu bi moral za isti učinek dodajati končni alef.

Študije G. Dalmana[274] in E. Y. Kutschera[275] so na podlagi številnih starih in pomembnih aramejskih rokopisov pokazale, da so samo palestinska knjižna aramejska narečja poznala opozicijo med obema oblikama, v Babiloniji pa je ta opozicija izginila. Za primer: v Palestini še poznajo melek »neki kralj« »roi«, »king«, »König« v nasprotju do malka' »kralj« »le roi«, »the king«, »der König«; v Babiloniji pa je le še oblika malka' tako za »neki kralj« »roi«, »king«, »König« kot za »kralj«, »le roi«, »the king«, »der König«.

Beseda byrl, kot se mi zdi, da je treba brati to besedo v konzonantnem tekstu Rkp. hebr. 88, zasluži kratko razlago. Prva roka je zapisala byrl; druga roka je vokalizirala burla, ko je zapisala piko v sredo črke yod in tako yod brala za waw. Sperber[276] se je odločil za pisavo bwrl' (treba brati kot burla'), ne da bi v kritičnem aparatu zabeležil variante.

Beseda birl je izposojenka iz grščine. Grški bérullos, moškega in ženskega spola, pomeni »morskozeleni dragi kamen«.[277] Besedo je sprejela tudi latinščina v obliki bēryllos / bēryllus / bērullus v pomenu »morskozeleni indijski dragulj« ali »akvamarin in vsi modro obarvani kristali«.[278]

V sirščini je grška beseda prodrla v obliki bērula' (sing.) in bērule' (plur.); moškega spola v ednini, ženskega v množini.[279] V judovskih aramejskih narečjih so izpričane edninske oblike birl-a' in burl-a' in množinske burlin in bērulin.[280] Po M. Jastrowu[281] pomeni »krizoberil ali rumeni esmeral«, po J. Levyju[282] pa »morskozelen dragulj«. V Targum Onkelos je s tem prevedena hebrejska beseda šoham, katere pomen pa ni natančno določen.[283]

Navedena pričevanja zadoščajo, da spoznamo zgodovino te izposojenke v aramejskih narečjih. Samostalnik je prišel vanje v dveh oblikah: v vzhodna narečja (med njimi tudi v sirščino) je prišel v obliki *berul / *birul; v zahodna narečja pa v obliki *berl- / *birl-.

Prva oblika je lahko spoznatna v sirski berula' in v množ. (jud. aram.) berulin. Zamenjava med i in e ni redka, kadar gre za zapis grškega glasu, ki ga označuje črka eta/ita,[284] v aramejščini. Znamenje grškega sklona (nomi-

---

[274] Prim. Dalman, Grammatik, 11—16.

[275] Prim. E. Y. Kutscher, **Aramaic**, v: Current Trends in Linguistics 6 (1971), 402—403; tudi istega avtorja: **The Research on the Aramaic of the Talmud Babli**, Lešonenu 26 (1961/62), 149—183.

[276] Prim. Sperber, n. d., 152.

[277] Jacobitz-Seiler, Wörterbuch, 289.

[278] Georges, **Handwörterbuch**, I, 764 (za njim tudi F. Wiesthaler, **Latinsko-slovenski veliki slovar**, Ljubljana 1923, 321).

[279] Payne-Smith, **Dictionary**, 55. V sirščini je še sekundarna oblika berulha' »biser«; kipa' berulha' »beril« (n. d. 55).

[280] Jastrow, Dictionary, 186 pod geslom byrl'.

[281] Jastrow, Dictionary, 186.

[282] Levy, Wörterbuch, I, 203.

[283] Gesenius-Buhl, **Handwörterbuch**, 803 ima kot semitsko paralelo asirski sâmtu »Name eines roten Edelsteines«. Beseda šoham je desetkrat v masoretskem besedilu; o starih prevodih prim. n. d., 803.

[284] Gl. L. Rocci, **Grammatica greca**,[37] Milano 1964, 2—3; Blass-Debrunner, **Grammatik**, 17.

nativa) -os pogosto izgine v izposojenkah,[285] in ker samostalnik v teh narečjih navadno[286] nastopa v status emphaticus, je izposojenka takoj dobila obliko, ki je znana v sirščini: berula'.

V zahodnih narečjih pa je izposojenka doživela bolj zapleteno zgodovino. Grška beseda bérullos ima tonični naglas na prvem zlogu: je torej proparoksitonon.[287] Ko je izginilo obrazilo za nominativ (-os), je bila sprejeta v začetni obliki (ki ni izpričana) *bírul-. Nenaglašeni u je odpadel in s tem imamo obliko, kot je v našem rokopisu: birl-. Ne zdi se, da bi bila izposojenka v začetku podvržena slovničnim pravilom za samostalnike v palestinski aramejščini, to je, glede opozicije med status absolutus in status emphaticus. Na splošno se izposojenke iz grščine na začetku pojavijo le v status absolutus, tudi kadar bi bil nujen status emphaticus,[288] Sčasoma pa se je samostalnik udomačil in po analogiji so mu dajali iste oblike, kot so splošno veljale v jeziku; takó sta nastali obliki: birl »neki beril« in birla' »beril«.

Oblika burla', ki jo navajata Sperber[289] in Dalman[290], je brez dvoma poznejša oblika, njena zgodovina pa še ni dobro pojasnjena (morda po metatezi iz *burela' > burla'; morda po regresivni asimilaciji iz *burula' > burla', morda kot pojav hiperkorekcije itacizma birla' > burla'). Naš rokopis prinaša neko obliko, ki je etimološko in slovnično pravilna, pa sta jo Sperber in Dalman spregledala.

Druge zanimive variante, ki jih Sperberjeva izdaja ne pozna, so: 'nhrwt[291] in prs[292] v status absolutus, variante smkwhy[293] in pisava dy 'šlymyt.[294] O njih sem govoril že v opombah k besedilu, kjer je treba to pogledati. Skratka, naš fragment podaja vsaj pet zanimivih variant, ki jih bo morala upoštevati kakšna novejša izdaja targuma Onkelos.

6, 3 **Masora.** Iz tega, kar je bilo povedano o značilnostih hebrejskega besedila Rkp. hebr. 88, je lahko razumeti, kako je mogoče, da masoretske opombe ne soglašajo s tistimi v textus receptus ali s tistimi, ki jih ima Kittelova Biblia Hebraica. Primerjava s to izdajo resda pokaže, da v bistvenih stvareh soglašata (npr. mala masora pri 't-hmswh; Ex 34, 35), vendar so tudi rahle razlike glede popolne ali nepopolne pisave in glede tega, ali se določena opomba nahaja ob robu, ali pa je ni.

---

[285] Prim. Dalman, Grammatik, 185.

[286] Prim. Nöldeke, Grammar, 151—160. Kjer se status absolutus še ohranja, nima več distinktivne moči; vpliva le, če ga zahteva sintaktična pozicija.

[287] Prim. L. Rocci, n. d., 18.

[288] To je pravilo v biblični aramejščini. Gl. npr. imena za glasbila v Dan 3, 5. Izposojenki iz grščine psanterin (gr.: psalterion) in qaytros (gr.: kitharis) sta v status absolutus; druga, tj. aramejska imena kot qol qarna', mašroqita' so v status emphaticus, ker to zahteva slovnica. — Izposojenka iz grščine sumponya(h) (gr.: sumphonia), ki se končuje na -a, je na videz v status emphaticus, pa vendar formalno ne spada ne v ta ne v oni status. O izposojenkah iz grščine v judovski aramejščini gl. Dalman, Grammatik, 182—187, pa tudi staro a še vedno dobro delo: S. Krauss, **Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum,** I—II, Berlin 1898.

[289] Sperber, n. d., 152.

[290] Dalman, Grammatik, 185.

[291] Gl. op. 188.

[292] Gl. op. 197.

[293] Gl. op. 196.

[294] Gl. op. 200.

Nekaj primerov naj to ponazori. R. Kittel v BH³ ima naslednjo opombo,[295] — tu jo prevajam — ob robu besede l'pwd (Ex 35, 9): »Ta beseda je trikrat v sv. pismu: dvakrat je zapisana na popolni, enkrat pa na nepopolni način«. Naš Rkp. hebr. 88 pa samo pove, da se beseda l'pd (brez waw) nahaja »trikrat v sv. pismu skupaj z besedo wlhšn«.

Drug primer: R. Kittel pripominja[296] pri besedah w't mnrt (Ex 35, 14), da je »tako zapisana beseda slovnično-slogovni hapax«; Rkp. hebr. 88 pa dodaja, »da obstaja primer s pisavo 't-mnwrt« (z waw, medtem ko ima BH³ brez waw: 't-mnrt).

Fragmentaričnost Rkp. hebr. 88 je seveda velika ovira, ker so opombe male masore težko razumljive celo v dobro ohranjenem besedilu, postanejo pa prave in velike uganke, če besedilo ni lahko berljivo. Povezava med okrajšavo na robu in med določeno besedo je majhen krog nad tisto besedo v tekstu. Kadar je krožec dobro viden, ni dvoma, za katero besedo gre, sicer pa nastanejo dvomi, ki so težko rešljivi.

Primer: V našem rokopisu imamo na robu tretjega stolpca prednje strani naslednjo opombo: »Dvojica v knjigi. Prva beseda je zapisana nepopolno, druga pa popolno«. Čeprav ni videti nobenega krožca v tekstu, je vendar jasno, da opomba meri na vrstico Ex 35, 8; dvom ostaja le glede tega, na katero besedo v vrstici opomba meri. Za isto vrstico daje R. Kittel v BH³ naslednjo opombo,[297] ki je v tekstu označena z dvema krožcema nad začetnima besedama vrstice Ex 35, 8 (wšmn lm'wr): »5 zogin 3«. Številka 5 meri le na pisavo wšmn; zogin 3 (= tri dvojice) pa zadeva obe besedi. Res je beseda wšmn petkrat v peteroknjižju (Ex 30, 24; 35, 8; Nm 4, 16; Dt 28, 40; 32, 13), besedi šmn in m'wr pa sta kot dvojica (zogin) trikrat v Ex 25, 6; 35, 8 in 35, 28.

Morda sta bila tudi v Rkp. hebr. 88 krožca nad besedama wšmn lm'wr kot v Kittelovi mali masori. Celo verjetno je to, toda gotovosti nimamo, ker obe besedi manjkata v našem rokopisu. Ni pa mogoče izključiti možnosti, da hoče naš rokopis opozoriti na nekaj, kar manjka v Kittelovi mali masori: tri vrstice (Ex 25, 6; 35, 8 in 35, 28) niso med seboj bližnje (zogin) samo po besedah wšmn lm'wr, ampak tudi po skoraj vseh drugih besedah. Veliko je stičnih točk.

Naš rokopis dodaja še: »prva beseda je zapisana na nepopolni, druga pa na popolni način«. Ker krožci manjkajo, ni lahko vedeti, za katere besede gre. Mislim, da velja opozorilo za besedi wlqtrt (nepopolno, brez waw) in hsmym (popolno, z yod) v vrstici Ex 35, 8, ker sta prav poleg opombe (prim. Rkp. hebr. 88: a III, 2).

Velika masora kaže podobno sliko. Npr. R. Kittel opozarja[298] ob robu besede l'st (Ex 35, 1): »12«. Jasno je, da hoče povedati, da je to zapisano dvanajstkrat v masoretskem besedilu. Naš rokopis pa ne samo, da piše, da je teh mest 13, ampak v simanu našteje vseh 13 vrstic, kjer je ta beseda zapisana.

---

[295] BH³, 134.
[296] Prav tam.
[297] Prav tam.
[298] Prav tam.

Bolj natančna primerjava bo mogoča šele po izidu Massorah Gedolah po leningrajskem rokopisu, ki jo pripravlja E. Weil.[299] Zdaj so izšli šele katalogi v prvem zvezku, ki je uvod v celotno delo. Iz seznama masoretskih opomb, ki so v leningrajskem rokopisu, je mogoče razbrati, da spadata oba rokopisa — leningrajski in naš — v različni šoli. Seveda so tudi soglasja, npr. glede pisave w't bdyw,[300] vendar zbuja začudenje, da v leningrajskem kodeksu manjka veliko masoretskih opomb, ki jih ima naš rokopis. Jasno pa je, da fragmentarni značaj Rkp. hebr. 88 ne dovoljuje iti prek ugibanj.

Samo kot primer naj bodo tu navedene nekatere masoretske opombe, ki so v leningrajskem kodeksu (po katalogu E. Weil). Za obliko wbbw' je navedeno,[301] da je v sv. pismu štirikrat: dvakrat nepopolno (tj. wbb' brez waw: v Ex 34, 34 in Nm 7, 89) in dvakrat popolno (tj. wbbw: v Ezek 46, 8. 9). Drugo opozorilo[302] pravi, da je oblika 'lh hdbrym petkrat v sv. pismu (tj. Ex 19, 6; 35, 1; Dt 1, 1; Iz 42, 16; Zah 8, 16). Res so podobne opombe tudi v Rkp. hebr. 88, manjkajo pa prave slovnične opombe, kakor so v leningrajskem rokopisu; npr. glede[303] besede wy'sw: »trikrat rafe«, kar pomeni, da je v treh vrsticah (tj. Ex 5, 9; 35, 10; Nm 9, 2) črka waw, ki je pred glagolom y'sw, vokalizirana s šewa (w^e-) in ne kot navadno s patah (wa-).

6, 4 Fragment, ki je predmet te razprave, je nedvomno zanimiv z več vidikov, kakor sem poskušal pokazati. Številne opombe, dodane objavi besedila rokopisa, bodo, upam, lahko pomagale bolje razumeti rokopis. Eden izmed glavnih razlogov, ki so me vodili pri delu, pa je, da bi napisal praktičen uvod v študij masore. Menda ga v slovenščini še ni. Upam, da mi je to uspelo.

Pregled literature

Razen običajnih kratic je v opombah okrajšano navedena naslednja strokovna literatura:

Albeck, **Mišna** = Ch. Albeck, **sšh sdry mšnh³** (Šest redov mišne), I—VI, Jerusalem Tel Aviv 1969;

Alcalay, **Dictionary** = R. Alcalay, **The Complete Hebrew-English and English-Hebrew Dictionary**, I—III, Jerusalem 1965;

Bauer-Leander, **Grammatik** = H. Bauer-P. Leander, **Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testament**, Halle a. s. 1922;

BH³ = P. Kahle-R. Kittel, **Biblia Hebraica³**, Stuttgart 1937;

Blass-Debrunner, **Grammatik** = F. Blass-A. Debrunner, **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch¹²**, Göttingen 1965;

Brown-Driver-Briggs, **Lexicon** = F. Brown-S. R. Driver-Ch. Briggs, **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**, Oxford 1957;

Castiglioni, **Mishnaiot** = V. Castiglioni, **Mishnaiot**, I—III, Roma 1962;

---

[299] G. E. Weil, **Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem**, I, Catalogi, PIB Roma 1971.
[300] Prav tam, 75.
[301] Prav tam, 74.
[302] Prav tam, 74.
[303] Prav tam, 75.

Dalman, **Grammatik** = G. Dalman, **Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch²**, Darmstadt 1960 (= Leipzig 1905);

GAG = W. von Soden, **Grundriss der akkadischen Grammatik² samt Ergänzungshefte zum GAG**, Roma 1969;

Georges, **Handwörterbuch** = K. E. Georges, **Ausführliches Lateinisch-deutsch und Deutsch-lateinisches Handwörterbuch⁷**, I—IV, Leipzig 1879;

Gesenius-Buhl, **Handwörterbuch** = F. Buhl, **Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch¹⁵**, Leipzig 1910;

Gesenius-Davies, **Grammar** = B. Davies, **Gesenius' Hebrew Grammar. New Edition**, London 1903;

Jacobitz-Seiler, **Wörterbuch** = K. Jacobitz — E. Seiler, **Griechisch-deutsches Wörterbuch**, Leipzig 1860;

Kaerle, **Chrestomathia** = J. Kaerle, **Chrestomathia targumico-chaldaica addito Lexico**, Viennae 1852;

König, **Lehrgebäude** = F. E. König, **Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache**, I—II, Leipzig 1881—1895;

König, **Syntax** = F. E. König, **Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache**, Leipzig 1897;

Levy, **Wörterbuch** = J. Levy, **Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim**, I—IV, Leiden 1876;

Mandelkern, **Concordantiae** = S. Mandelkern, **Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae**, Leipzig 1925;

Nöldeke, **Grammar** = Th. Nöldeke, **Compendious Syriac Grammar, translated from the second and improved German Edition**, London 1904;

Payne-Smith, **Dictionary** = R. Payne-Smith, **A Compendious Syriac English Dictionary**, Oxford 1967 (= 1903);

Polyglotta Antverpiensia = **Biblia Sacra hebraice chaldaice graece latine**, Antverpiae 1569;

Polyglotta Parisiensia = Michaelis le Yay, **Biblia Polyglotta Parisiensia**, Lutetiae Parisiorum 1645;

Tanakh-Koren = **Tanakh** (Bibbia), **editio maior**, Jerusalem 1975; **editio minor**, Jerusalem 1966 (Koren Publishers);

Schürer, **Geschichte** = E. Schürer, **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu,⁵** I—III, Leipzig 1920;

Stevenson, **Grammar** = W. B. Stevenson, **Grammar of Palestinian Jewish Aramaic²**, Oxford 1971 (= 1962);

Vigouroux, **Polyglotta** = F. Vigouroux, **La Sainte Bible Polyglotte**, I—VII, Paris 1900—1908;

Zorell, **Lexicon** = F. Zorell, **Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti**, Roma 1951.

Za TM sem, razen prejšnjih, uporabljal naslednji izdaji:

hmšh hwmš twrh 'm prwš r'šy wtrgum 'wnqlws (pentatevh z razlago Rashi-
564 ja in targumom Onkelos), Wien 1812;

Tanakh (biblija, natisnil Meir Ha-Levy), Wien 1891. Obe izdaji sta v knjižnici bibličnega seminarja teološke fakultete v Ljubljani.

LXX navajam (če ni omenjeno drugače) po izdaji:

A. Rahlfs, Septuaginta, I—II, Stuttgart 1943.

Pešitta:

ktb' qdš': h dytq' 'tyqt' (Sveto pismo stare zaveze), London 1954 (Trinitarian Bible Society).

Vulgata:

A. Grammatica, Bibliorum Sacrorum ... nova editio, Typis Polyglottis Vaticanis 1946.

Targum Onkelos:

A. Sperber, The Bible in Aramaic. The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

Povzetek: ANGELO VIVIAN, LJUBLJANSKI FRAGMENT MASORE Z ONKELSKIM TARGUMOM (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22)

Pergamentni list Rkp. hebr. 88 je bil prvotno uporabljen za vezavo latinskega rokopisa, ki je bil pisan 1648 in je v Semeniški knjižnici v Ljubljani (Rkp. 88).

Objavljena raziskava ni mogla ugotoviti, kje je bil ta hebrejski rokopis pisan, ni pa dvoma, da je bil nekoč del večjega masoretskega kodeksa s celotnim pentatevhom.

Rkp. hebr. 88 ima na sprednji (a) in hrbtni (b) strani posamezne vrstice iz Ex 34, 35—35, 9 in 35, 12—22. Prepisovalec se je pri pisanju tega rkp. ravnal po pravilih, ki so veljala za kodekse te vrste: v treh glavnih stolpcih je hebrejsko masoretsko besedilo (TM) z vmesnim aramejskim targumom (TO), na stranskih robovih je mala masora, na spodnjem (in zgornjem) robu pa velika masora. Znake za vokale in ločila je pozneje napisal drug pisec, ki se je ravnal po tiberijskem načinu.

Posebnosti tega rokopisa je mogoče kratko našteti: paleografska posebnost so le redke »razteglјive črke«, pravopisna pa pogostna »nepopolna pisava«. V TO je nedoločnost izražena s »status absolutus«, predlog dy je pisan ločeno pred glagolom, nekatere starinske (ali vsaj stare posnemajoče) variante so drugačne, kot so v kritični izdaji A. Sperberja. Zelo zanimivo in poučno je razhajanje med piscem konzonantnega besedila in poznejšim piscem vokalov (= prva, druga roka).

Te in še druge v razpravi razložene posebnosti vodijo do sklepa, da je bil Rkp. hebr. 88 pisan nekako med koncem 13. in začetkom 15. stoletja.

Summary: ANGELO VIVIAN, FRAGMENTARIAN PARCHEMENT'S LEAF FROM A MASSORETIC CODE WITH ONKELOS' TARGUM (Ex. 34 : 35—35 : 9; Ex. 35 : 12—22), FOUND IN LJUBLJANA

The fragmentarian leaf Ms. hebr. 88 (= Rkp. hebr. 88) has been recupered by detaching the parchement's bookcover of a Latin Manuscript, written 1648, which is propriety of the Seminary Library (Semeniška Knjižnica, num. cat. 88) of Ljubljana.

It is very difficult to know exactly the provenance of a Ms. hebr. 88. Certainly it is a leaf from unknown Massoretic Biblical code containing the Pentateuch.

On the **recto** (= a) and on the **verso** (= b) of the manuscript are preserved fragmentarian verses of Ex. 34:35—35:9 and Ex. 35:12—22. The writing's technique is the same as in the codes of this kind: three central columns are reserved for the Hebrew Biblical Text (= TM) and the Targum

(= TO); the lateral margins for the Massorah Parva and the lower (and upper) margin for the Massorah Magna. Later, a second hand has put on the vowel-points and the other accents, according to the Tiberian point-system.

The most evident particularities of the Ms. hebr. 88 are: the rare usage of **litterae dilatabiles** (from the paleographic point of view) and the predominance of **scriptio defectiva** (from the orthographic point of view). I have to point out the constant preference of the **status absolutus** for indetermination, the spelling of the preposition **dy** (written separated before a verb) and ome other archaic (or achaising?) variants, which are not collated by A. Sperber in his Onkelos' Critical Edition. Very interesting and very instructive is the frequent discordance between the first and the second hand.

From those and other particularities, discussed in the present paper, I conclude that the Ms. hebr. 88 was copied between the end of 13. and the beginning of 15. Century A. D.

Résumé. ANGELO VIVIAN, FEUILLE FRAGMENTAIRE PARCHEMINÉE D'UN CODE MASSORÉTIQUE AVEC LE TARGUM D'ONKELOS (Ex. 34, 35—35, 9; Ex. 35, 12—22), TROUVÉE A LJUBLJANA.

La feuille MS. hébr. 88 (= Rkp. hebr. 88) a été récupérée en détachant la couverture en parchemin d'un manuscrit latin, ecrit en 1648, appartenant à la Bibliothèque du Seminaire (Semeniška Knjižnica, num. cat. 88).

Dans l'état actuel des recherches il est presque impossible d'etablir l' origine et la provenance exactes du MS. hébr. 88. Cependant la feuille parcheminée faisait partie d'un code biblique massorétique, contenant le Pentateuque.

Le MS. hébr. 88 conserve sur le **recto** (=a) et sur le **verso** des versets fragmentaires de Ex. 34, 35—35, 9 et de Ex. 35, 12—22. Dans la »disposition graphique« du manuscrit, le copiste a suivi le norme relatives à la copie des codes de ce genre: trois colonnes centrales sont destinées au text biblique hébreu (= TM) et au Targum (= TO), les marges laterales à la petite massore et la marge inférieure (et superieure) à la grande massore. La vocalisation et la ponctuation du TM et du TO ont été ajoutées plus tard par une autre main, selon le système de Tiberïade.

En bref, on peut énumerer les particularités suivantes: du point de vue paléographique le rare usage de »litterae dilatabiles«, du point de vue orthographique une nette prédominance de »scriptio defectiva«. Dans le TO, on doit remarquer la présence du »status absolutus« pour indiquer l'indétermination, la graphie de la préposition **dy**, (écrite détachée devant le verbe), et quelques variantes archaïques (ou archaïsantes?), pas collationnées par A. Sperber dans son edition critique. Très intéressantes aussi, et très instructives, sont les discordances entre la »prima manus« et la »secunda manus«.

Ces particularités, avec d'autres qui ont été discutées dans l'article, permettent de conclure que le ms. hébr. 88 a été copié entre la fin du XIII siècle et le début du XV.

Avtorji razprav v tej številki

Alojz M., Ambrožič, nekdanji profesor bibličnih ved v bogoslovnem semenišču v Torontu, sedaj torontski pomožni škof. Naslov: 55 Gould Street, Toronto, Canada, M5B 1G1

Jože Krašovec, honorarni predavatelj za biblični študij stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana

Joseph L. Mihelič, professor emeritus, arhivist na University of Dubuque, ZDA. Naslov: RR 2 Box 208, Mound View Rd. Dubuque, Iowa 52001 USA

Marijan Peklaj, asistent za biblični študij nove zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.

Jože Plevnik SJ, profesor bibličnih ved na Regis College, Toronto School of Theology. Naslov: 15 St. Mary's Street, Toronto, Ont. Canada M4Y 2R5

France Rozman, izredni profesor za biblični študij nove zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Partizanska 23, 61000 Ljubljana.

Angelo Vivian, profesor hebrejske filologije na univerzi v Pisi. Naslov: Via Cesare Battisti 6, 50122 Firenze, Italia

PREGLEDI

CERKEV ZA BOGA ALI CERKEV ZA ČLOVEKA?

La civiltà cattolica je letos marca prinesla nepodpisan uvodnik Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? Zdi se nam k problematiki, ki je izražena že v naslovu, tako živ in tako jasen, da ga kaže objaviti tudi pri nas.

Gre za vprašanje, ali ima Cerkev spričo vedno večje sekularizacije in »smrti Boga« v srcih ljudi še smisel kot oznanjevalka Boga in njegovega razodetja. Ali ni nastopil čas za »krščanstvo brez Boga«, ki se zanima samo za človeka in njegovo zemeljsko srečo?

Vprašanje za kristjane ni samo teoretično. Zastavlja ga praktično stališče tistih katoličanov, ki je zanje versko sporočilo Cerkve nekaj postranskega ali sploh nepomembnega. Iz njega jemljejo samo tisto, kar ustreza njihovi socialni in politični opredelitvi; nanj gledajo le kot na eno izmed ideologij, ki vsebuje tudi nekaj lepih idej za razvoj družbe in človeka k večji človečnosti.

Članek lepo pokaže, da je Cerkev hkrati v službi Boga in človeka in da krščanstvo tem popolneje spolnjuje svoje obojno poslanstvo, čim bolj celovito je v dejanskem življenju.

Kakšno poslanstvo ima Cerkev v današnjem svetu? Morda se bo komu zdelo to vprašanje odveč. Pa se vendar kristjanom danes z vso silo zastavlja. Tudi med kristjani namreč ne manjka takih, ki se sprašujejo: Ali ima še kakšen smisel govoriti o nekakšnem »verskem« poslanstvu Cerkve in ali ne bi bilo bolje jasno in odkrito povedati, da smo stopili v poversko in pokrščansko dobo in mora zato Cerkev, če hoče ohraniti kakšen pomen za današnjega človeka, pustiti ob stran vprašanje o Bogu in se posvetiti vprašanju o človeku; zlasti pa naj ne skrbi več za večno zveličanje in naj se namesto tega zavzema za zboljšanje življenjskih razmer na zemlji.

Po sodbi teh kristjanov naj bi večina današnjih ljudi, ki so pod takó močnim vplivom sekularizacijskega procesa, da so zgubili smisel za versko vprašanje in so zanj nedostopni, razpravljanja o čisto verskih vprašanjih sploh ne razumela in ne sprejela. Pač pa bi odločno zavzemanje Cerkve za človeka, se pravi za pravico in mir, današnjega sekulariziranega človeka lahko nagnilo, da bi posvetil nekaj pozornosti tudi razpravljanju o Bogu ali pa bi versko vprašanje vsaj kolikor toliko resno vzel v pretres.

Toda tem kristjanom ne gre toliko za vprašanje apostolske taktike — da bi po delu za človeka postal pogovor o Bogu veroven — temveč veliko bolj za novo razumevanje krščanstva. Sprašujejo se namreč, ali ne gre dosedanjega načina razumevanja in oznanjevanja evangelija globoko popraviti v tem smislu, da v središču krščanskega sporočila ne bo stal več Bog, temveč človek, ne torej več »verske«, temveč človeške vrednote, ne več božje

kraljestvo in večno življenje, temveč človekovo kraljestvo in zemeljsko življenje. Ne mislijo seveda tajiti Boga, verskih vrednot in večnega življenja, temveč hočejo s »svetnimi« izrazi, ki so modernemu človeku dostopni, podati tisto, kar je bilo v preteklosti izraženo z »verskimi« izrazi; s tem hočejo dati določeno vsebino besedam, ki so na tem, da postanejo abstrakcije brez smisla. Saj ima, pravijo, ljubezen do Boga smisel, če jo prenesemo na ljubezen do bližnjega; vera ima smisel, če jo prenesemo na prizadevanje za pravičnost; božje kraljestvo ima smisel, če pomeni kraljevanje pravičnosti in miru na tem svetu. Krščanstvo je v resnici humanizem v polnem pomenu besede.

Če drži, kar poroča Epoca (16. 2. 1977), bi bilo v tem smislu razumeti nekatere izjave g. E. Balduccija (ki verjetno povedo več, kot on misli):

»Cerkev, pravi, mora imeti za cilj božje kraljestvo; to pa ni ona. Božje kraljestvo je človeško kraljestvo, je vse človeštvo. Kjer koli so torej prizadete človekove pravice, je prizadeto to kraljestvo in je prizadeta Cerkev. Zame ni pomembno vedeti, ali je kdo katoličan ali ni. Pomembno je vedeti, ali je za mir, za pravičnost. Ali živi v upanju ali v sovraštvu.« Sogovornik ga tu vpraša: »Po tem takem je tudi nevernik kristjan, če živi s to dinamiko upanja?« G. Balducci odgovarja: »Seveda! Zakaj evangelij ni versko sporočilo — če pod verskim razumemo odnose, ki človeka ločujejo od Boga — temveč vseobsežno sporočilo, ki zajema tudi razmerje človeka do človeka. Dovolj je, če pomislimo na priliko o Samarijanu, v njej Bog sploh ne pride v poštev; kjer Samarijan, to je izobčenec, stopi dol, se zavzame za človeka, in Jezus pravi: Pojdite in storite vi prav tako. V starem izročilu smo evangelij skrčili na versko knjigo, kar pa ni.«

Poglejmo globlje: Če se sprašujemo, ali ima Cerkev v današnjem svetu kakšno poslanstvo, postavljamo v bistvu vprašanje o krščanstvu, o veri, končno o Kristusu samem: Ali ima krščanstvo kakšen pomen več kot samo to, da je popolnejši humanizem? Ali ima Kristus ljudem kaj več in kaj drugega povedati, kot so povedali in pravijo tisti, ki so se bili in se bijejo za človekovo svobodo in za pravičnost na svetu?

Ko npr. v navedenem razgovoru beremo, da je za g. Balduccija verovati ali ne verovati »drugotno vprašanje« in »je človek lahko kristjan tudi, če odklanja Cerkev«, ker so »v božjem kraljestvu vsa dejstva in vse osebe, ki so na poti k edinosti, slogi in miru«, se moramo vprašati, ali niso za nekatere današnje kristjane vera v Kristusa in pripadnost Cerkvi več kot drugotna vprašanja, temveč za človekovo usodo odločilna vprašanja? Zakaj če človekova usoda ne poteka na veri v Kristusa in na pripadnosti Cerkvi — in potemtakem človek ne živi tako, kot ta vera in ta pripadnost nujno zahtevata — se lahko vprašamo: Ali ne shajamo lahko čisto mirno brez Kristusa in Cerkve in ali ni v bistvu nekaj čisto drugotnega, če ne brezpomembnega, če si kristjan in katoličan. Saj ni rečeno, da moraš biti nujno kristjan, da se boriš za pravičnost in boljši svet, ali da je za revolucionarno dejavnost koristnejši evangelij kot Marxov Kapital ali Maova Rdeča knjižica.

Kakšno poslanstvo ima torej Cerkev v današnjem svetu? Če hočemo to določiti in v ta namen upoštevamo na eni strani, kar pravi evangelij, na drugi strani pa zavest, ki jo ima Cerkev pod pritiskom zgodovinskih sprememb sama o sebi in o svojem poslanstvu v stoletjih, moramo reči predvsem to,

da je poslanstvo Cerkve »versko«. To pomeni, da je cilj, ki si ga Cerkev postavlja, da so metode in sredstva, ki jih uporablja, da bi ga dosegla, da so oblike njenega delovanja verske. Ko pravimo, da je poslanstvo Cerkve versko, ne pa socialno in politično, zato še nočemo trditi, da so Cerkvi socialni in politični problemi tuji in se ne meni zanje; trdimo le, da je vidik, ki ga zavzema spričo politične, ekonomske in socialne dejavnosti, vedno verski.

O tem pravi II. vatikanski zbor: »Posebno poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal Cerkvi, ... ni političnega, gospodarskega ali družabnega reda: cilj, katerega ji je določil, spada namreč v verski red« (CS 42). Ko potem skuša točneje opredeliti poslanstvo Cerkve, dodaja, da »Cerkve ne nagiblje nikakršen pohlep po zemeljskih dobrinah, njen cilj je marveč samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa, ki je prišel na svet zato, da bi pričal resnico; da bi reševal, ne pa obsojal; da bi stregel, ne pa da bi mu stregli« (CS 3).

Zato je poslanstvo, ki ga je prejela Cerkev od svojega božjega Ustanovitelja, »da oznanjuje in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi« (C 5); da je »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48), »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Še bolj natančno je cilj Cerkve: »da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja, da bi se po njih vesoljni svet zares usmeril h Kristusu« (LA 2). Zato »poslanstvo Cerkve teži za zveličanjem ljudi, ki naj ga dosežejo po veri v Kristusa in z njegovo milostjo« (LA 6); vendar ni samo v tem, da Kristusovo poslanstvo in njegovo milost ponese med ljudi, »marveč tudi, da časni red prekvasi in spopolni z duhom evangelija« (LA 5). Cerkvi je seveda »zaupana naloga, da razodeva skrivnost Boga, ki je končni človekov namen«, ali »obenem odkriva človeku smisel njegovega bivanja, to je najbolj notranjo resnico o človeku« (CS 41); v moči svojega poslanstva »vsem ljudem oznanja evangelij in naklanja zaklade milosti«, s tem pa »pomaga povsod utrjevati mir in graditi trden temelj za bratsko vzajemnost posameznikov in narodov; ta temelj je poznavanje božjega in naravnega zakona« (CS 89); Cerkev goji in pospešuje »vse, kar je v človeški skupnosti resničnega, dobrega in lepega« (CS 76), »daje spodbudo in prispevek k napredku človeške in družbene kulture« (CS 58). Z drugimi besedami: »Poslanstvo Cerkve se ... spolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom« (M 5). To pomeni, da je poslanstvo Cerkve »versko in prav s tem ... globoko človeško« (CS 11).

To zadnje pojasnilo je zelo pomembno; saj nam pomaga versko naravo poslanstva Cerkve doumeti v njenem pravem pomenu. Kadar namreč govorimo o »verskem«, takoj mislimo na nekaj takega, kar ne spada v človeško in zgodovinsko področje in se ne tiče človekovega življenja in zgodovinskega razvoja oziroma ni zanju pomembno: na področju stvarnosti ločimo torej dva dela: enega, ki ga predstavlja »verski« svet; tega pa postavljamo nasproti vsemu drugemu, kar predstavlja »profani« svet. Takó nastaja dualizem med Bogom in človekom, med verskim in profanim, med Cerkvijo in svetom, med milostjo in naravo in tako naprej; dualizem se pa kaj rad sprevrže v nasprotje.

Zato je treba ta dualizem prav razumeti, da razlikovanje, ki je v njem obseženo, ne postane delitev, ločevanje in nasprotje. Med Bogom in človekom je namreč razlika, ni pa ločitve, še manj pa odtujenost ali nasprotje. Bog ni človek, je pa njegov Stvarnik, tako da je razdalja med Bogom in človekom neskončna in bo vedno taka ostala; vendar Bog ljubi človeka, mu je blizu, se zavzema zanj, je osebno udeležen pri uresničevanju njegove časne in večne usode, tako da je vselej, ko je človek povišan, Bog s tem deležen slave, in da je Bog vselej, ko je človek ponižan in razžaljen, prav tako razžaljen. Isto moramo reči o Cerkvi in svetu: Cerkev ni svet in ne bo nikoli mogla postati svet, se v njem izgubiti; vendar je Cerkev v svetu, je deležna njegovih pridobitev in njegovih tragedij, se zavzema kot za nekaj svojega za mir in pravičnost in ni tuja ničemur, kar je resnično človeško.

Zato je med »verskim« in »profanim« razlika, ne pa ločitev, ne pa odtujenost ali nasprotje: »versko« ne pomeni nečesa nepropustnega, kar je ločeno od profane in svetne stvarnosti; temveč je znotraj njih. Ni torej nasprotja med »verskim« in »svetnim«, temveč med »verskim« in »ateističnim«, »sekularističnim«, »laicističnim«; ne torej med Bogom in človekom, temveč med Bogom in človekom, ki odklanja Boga in ga pozitivno izključuje iz svojega življenja. Vera potemtakem po svoji naravi ni tuja življenju in svetu; to postane le za človeka, čigar odločitev je pozitivno protiverska. »Versko« je po vsem tem globoko »človeško«.

Zelo se torej moti, kdor vidi v veri nekaj človeku tujega, kar se mu od zunaj dodaja in nalaga; še huje, če vidi v njej nekaj protičloveškega, kar človeka krni in mu ne da, da bi bil popolnoma to, kar je. Žal še vedno živi v zavesti ali podzavesti mnogih današnjih ljudi stara Feuerbachova misel, ki jo je povzel in razširil Marx, da je vera v bistvu odtujitev, izguba in izpraznjenje človeka, češ da »človek tem manj ohrani zase, čim več postavi v Boga (K. Marx, Ekonomsko filozofski rokopisi 1844).

»človeško« naravo »verskega« najdemo več ali manj v vsakem verstvu; v krščanstvu pa pride do svoje polnosti. Krščanstvo je namreč vera v Boga, ki je postal človek, da bi človek postal božji otrok in deležen božje narave in sreče. Krščanski Bog ni kakšno od človeka oddaljeno in njegovi zgodovini tuje Bitje, temveč je Bog, ki je človeku blizu, ki posega v njegovo zgodovino: čeprav je neskončno nad človekom in zgodovino, čeprav je skrivnosten in skrit, se je človeku razodel, mu je govoril in je v osebi Jezusa Kristusa sam postal človek in tako postal »Bog-z-nami«. Tako je, ker je krščanski Bog v svojem najbolj notranjem bistvu Ljubezen (1 Jan 4, 16). Ljubezen je, ki ljubi človeka in svet tako zelo, da je dal svojega Sina. Tako namreč sv. Janez zgoščeno podaja krščanstvo: »Bog je ... svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet obsodil, marveč da bi se svet po njem rešil« (Jan 3, 16—17). Takó krščanstvo ni le vera »Boga s človekom«, temveč tudi »Boga za človeka«: v Jezusu Kristusu postane Bog zaveze s človekom-za človeka križani Bog.

To pomeni, da v krščanstvu ni moč nikoli ločiti Boga od človeka: v Jezusu je dokončno in za vedno povezan s človekom in zanj. Zato gre v krščanstvu za človeka, ko gre za Boga, in obratno: ko gre za človeka, gre za Boga. Kdor se torej bori za Boga, se bori za človeka, kdor pa se bori za človeka,

se bori za Boga. Bog in človek skupaj stojita in skupaj padeta. Zato za »smrtjo Boga« takoj pride »smrt človeka«, ne samo duhovna, temveč tudi fizična: nikoli se ljudje toliko in tako lahko ne ubijajo, kot tedaj, kadar je Bog v srcih ljudi na pol pozabljen ali v njih umre.

Ko torej Cerkev izvršuje svoje versko poslanstvo, opravlja hkrati zelo pomembno človeško nalogo, ki je človeku v korist. Ko namreč oznanja svoje versko sporočilo in ga spreminja v zgodovinsko resničnost, ne dela samo za Boga in njegovo kraljestvo, temveč tudi za človeka ter za njegovo veličino in srečo. Zakaj samó v Bogu in njegovem kraljestvu človek lahko najde svoje rešenje, svojo veličino in svojo srečo. Če bi se torej Cerkev odpovedala svojemu verskemu poslanstvu in se posvetila kakšnemu čisto človeškemu in svetnemu poslanstvu, ne bi izdala le Boga, marveč tudi človeka, ker bi ga oropala razmerja z Bogom, ki ga edino lahko naredi človeka v polnem pomenu besede.

Če pravimo, da je poslanstvo Cerkve v bistvu versko, mislimo reči, da mora biti v današnjem svetu božja priča. Cerkev mora s svojo besedo, svojim življenjem in z vsem svojim obstojem pričati, da Bog je, da je »Prvi in Poslednji« (Iz 44, 6; 48, 12), Začetek in Cilj človeka in zgodovine. Z drugimi besedami: Cerkev mora pričati za transcendenco in prvenstvo Boga in njegovega kraljestva in zato dajati prvo mesto češčenju Boga, molitvi, ljubezni do Boga in prizadevanju za njegovo kraljestvo.

Predvsem iz zvestobe do Kristusa, čigar poslanstvo mora nadaljevati. Zakaj, če odpremo evangelij, obstanemo iznenadeni pred mestom, ki ga Bog zavzema v Jezusovem osebnem življenju in oznanjevanju: ne samo, da je božje kraljestvo predmet vsega njegovega oznanjevanja, ne le da uči, da je treba Boga ljubiti z vsem srcem in vso močjo in je prva in najpotrebnejša stvar iskati božje kraljestvo: on osebno živi v globoki in tesni edinosti z Očetom; to prihaja do veljave v češčenju in molitvi, ki jima posveča veliko časa, in v prizadevanju, da spolnjuje njegovo voljo, ko celo žrtvuje svoje lastno življenje. V Jezusovem življenju ima Bog absolutno prvenstvo. Če hoče torej Cerkev zvesto nadaljevati Kristusovo poslanstvo, mora z besedo in življenjem pričevati za prvenstvo Boga.

Nadalje je to dolžna zaradi skrajne potrebe današnjega sveta po pričevanju za Boga in njegovo prvenstvo in torej za vrednote češčenja, molitve, kontemplacije, ljubezni do Boga, iskanja Boga in božjega kraljestva. To niso le velike verske vrednote, temveč so tudi velike človeške vrednote, brez katerih je človek manj človek. Žal tiči moderni človek ves v globoko laiziranem in sekulariziranem svetu in zato v nevarnosti, da izgubi vsak smisel za Boga in duhovne vrednote ter postane plen praktičnega ateizma ter materializma, ki je ves obseden od skrbi za materialno blaginjo, slep pa za vsako duhovno in versko vrednoto. Takó je v nevarnosti, da izgubi boljši del samega sebe, svojo dušo, ter postane stvar med stvarmi, nepomemben in od danes do jutri kot óne. Ko Cerkev pričuje za prvenstvo Boga in duhovnih vrednot, izkazuje človeku veliko uslugo, ker ga drami iz začaranosti, ki ga vanjo spravljajo svetne zadeve, in ga odpira vrednotam, ki dajejo smisel življenju. Zato je zelo zmotna misel, da morajo kristjani — in tudi duhovniki — če hočejo govoriti modernemu človeku in biti v njegovi službi, danes iskati neverskih poti: da morajo torej opustiti vsako govorjenje o Bogu in njegovem prvenstvu in go-

voriti samo o človeku in njegovih problemih; da morajo opustiti versko dejavnost in se posvetiti izključno socialnemu boju za pravičnejši svet.

Današnji človek — tudi sekularizirani človek — najbolj potrebuje Boga ter duhovnih in verskih vrednot. Res se vedno ne zaveda te potrebe; naloga kristjanov in v prvi vrsti duhovnikov je, da dajejo zanjo pobudo in jo zbujajo, ali da jo v srcih, od koder še ni izginila, temveč je le zaspala ali so jo skrbi materialne narave že skoraj zadušile, le znova pokličejo iz spanja. Biti moramo nezaupni do trditve D. Bonhoefferja — ki jo le preveč kristjanov in tudi teologov nekritično sprejema — da je današnji človek »dorastel« v tem pomenu, da je areligiozen: da mu torej »Bog mašilec lukenj«, kot mu ga podaja »verstvo«, ni več potreben, ter da zato živi v božji odsotnosti. Zato naj bi v sekularni dobi ne bilo več možno govoriti z »verskimi« izrazi, temveč le s »sekularnimi«, »neverskimi« izrazi.

Sekularistično in areligiozno teženje nedvomno pridobiva tla. Vendar potreba po Bogu in Absolutnem srcem mnogih ljudi ne da miru: vera se rada sprevrača v lažne verske oblike, kot so okultizem, astrologija, spiritizem in magija, ali pa v iskanje novih doživetij, kot spričuje čar, ki ga imajo na mnogo duhov vzhodna verstva, ugasne pa ne. Pač pa se zdi, da je v duhovni puščí, ki sta jo ustvarila sekularizem in brezboštvo, človeški duh postal žrtev globoke zmedenosti in obupno išče za smislom svojega življenja: znamenje tega je privlačnost, ki jo imajo zlasti za mlade »sekularne vere« ... Versko teženje v srcu današnjega človeka torej ni mrtvo. Naloga Cerkve je, da pokaže, da krščanstvo bolj in bolje kot vsako lažno verstvo ustreza človekovim željam in pričakovanjem.

Bog, ki mora zanj Cerkev pričati, je Bog Jezusa Kristusa: se pravi ne samo Bog, ki ga je Kristus razodel ljudem kot »Očeta«, kot Ljubezen, ki odpušča in rešuje, kot »Bog z nami«, marveč tudi Bog, ki je v osebi Jezusa iz Nazareta za rešenje ljudi postal človek in resnično ter polno stopil v človeško zgodovino, ki je pod Poncijem Pilatom umrl na križu ter tretji dan vstal od mrtvih. To pomeni: bistvena in prvenstvena dolžnost Cerkve je, da izrečno, »na strehah« (Mt 10, 27) oznanja, da je Bog v Jezusu Kristusu ljubil in rešil ljudi in zato lahko najdejo svoje rešenje le, če verujejo v Kristusa ter se s krstom pridružijo njemu in njegovi Cerkvi. Kdor torej izrecno odklanja Kristusa in rešenje, ki ga ponuja, ter noče verovati vanj in živeti v skladu z evangelijem, kdor zavestno in premišljeno odklanja Cerkev kot odrešenjsko občestvo ter noče vanjo stopiti ali pa izstopiti iz nje, ko je že bil v njej, ne more biti rešen. Bog v Kristusu, Kristus v Cerkvi. Kristus Bog in človek, Cerkev Kristusovo telo. Kristus Rešitelj ljudi, Cerkev odrešenjsko občestvo. Takó je z osnovnimi izrazi podano sporočilo, ki ga mora Cerkev dati vsem ljudem, ko jih kliče k veri in krstu.

Bistveno poslanstvo Cerkve je torej, da pričuje za Jezusa Kristusa, Luč sveta in Rešitelja ljudi. Kristus pa, ki mora zanj Cerkev pričati, ni »ideja« o Kristusu in tudi ne le »spomin« na Kristusa: ni torej Kristus — simbol človeških teženj po ljubezni, pravičnosti in miru, tudi ne samo »zgodovinski« Kristus, temveč križani in od mrtvih vstali Kristus, ki danes živi v Cerkvi, ki je njegovo telo in mesto, kjer izvršuje svoje odrešenjsko delo. Ne smemo torej ločiti Kristusa od njegove Cerkve, kot da bi lahko sprejeli Kristusa in
573 odklonili Cerkev. Cerkev seveda nima za svoj cilj in za razlog svojega obsto-

ja samo sebe, temveč Kristusa: se pravi, da obstaja in živi v Kristusovi službi za oznanjevanje rešenja v Kristusu. To pa ne pomeni, da bi Cerkev smela ali morala delati za to, da zgine, ali da ne bi smela skrbeti za svoje življenje in za svojo rast: Cerkev obstaja za Kristusa, vendar Kristus ne živi brez nje in zunaj nje. Tudi če njegova milost deluje prek vidnih mejá Cerkve, je vendar le Cerkev »normalno« mesto, kjer v polnosti poteka njegovo odrešenjsko delovanje. Zato nima smisla trditev, da je človek lahko kristjan, tudi če odklanja Cerkev. Glede tega pravi II. vatikanski zbor in v njegovih besedah slišimo odmev zares dolgotrajnega dogmatičnega (in ne samo teološkega) izročila:

»Cerkveni zbor ..., oprt 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... 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 vendar ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati« (C 14).

Pričevati za Boga in Kristusa Cerkvi pomeni isto kot pričevati za ljubezen. Bog je namreč Ljubezen in Kristus je tisti, »ki nas ljubi in nas je opral naših grehov s svojo krvjo« (Raz 1, 5). Ko Cerkev priča za Boga, ne more, da ne bi pričala o svoji ljubezni za vse ljudi, zlasti za tiste, ki imajo pri Bogu prednost in so kandidati za njegovo kraljestvo: za uboge, obrobne, trpeče, zadnje. Ko priča za Kristusa, ne more, da ne bi pričala za osvobojenje in rešitev, ki ju je Kristus prinesel ljudem.

Cerkvi pomeni pričevanje za božjo ljubezen in Kristusovo rešenje: ljubiti vse ljudi in delati za rešitev vsega človeštva, ker je Bog Oče vseh in je Kristus za vse umrl; hkrati pa tudi pomeni, da daje prednost ubogim in poslednjim. Ne gre — ne pozabimo tega — za dajanje prednosti kakšnemu razredu, ker Cerkev ne more sprejeti delitve družbe na nasprotujoče si in sovražne si razrede, čeprav je socialen boj nujna stvarnost, ki ga mora upoštevati. Gre namreč za prizadevanje na političnem in družabnem področju, pri katerem daje prednost ubogim in med ubogimi najbolj ubogim: tistim, ki jih družba izloča na rob, tistim, ki nimajo nobene veljave, tistim, ki nimajo moči in glasu, da bi njihov glas slišali. Takó se Cerkev postavlja na isto stališče kot Jezus, ki je prišel oznanit veselo sporočilo o božjem kraljestvu ubogim.

Ko pa Cerkev oznanja rešenje, ki ga je prinesel Kristus, in dela zanj najprej med ubogimi in zadnjimi, mora jasno in pogumno povedati, da je krščansko rešenje sicer res tudi rešitev iz fizičnega in moralnega zla, kot so lakota, nevednost, bolezni, nerazvitost, politično nasilje, vendar pa predvsem rešitev in osvoboditev od greha po delovanju milosti ter življenje v ljubezni do Boga in drugih; ta rešitev se mora uresničevati že v človeški zgodovini, dopolnila pa se bo onstran zgodovine v večnem življenju. Krščansko rešenje je tudi fizičnega in zgodovinskega reda, ker je Kristus rešil vsega človeka z vsemi njegovimi razsežnostmi, torej tudi v njegovi fizični in zgodovinski razsežnosti; vendar je prvenstveno duhovnega in eshatološkega reda, ker se rešitev človeka popolnoma uresniči, ko postane deležen božjega življenja v večnem božjem kraljestvu. Zato mora Cerkev danes pričati za pričakovanje božjega kraljestva in za upanje v večno življenje.

To je danes precej težko pričevanje; zakaj ne samo neverni, temveč tudi nekateri kristjani se boje in sumijo, da bo pričakovanje božjega kraljestva zmanjšalo napor za uresničitev bolj pravičnega sveta v naši zgodovini, in bo upanje na večno življenje postalo lagoden alibi, s katerim se bo vernik umaknil iz trdega socialnega in političnega boja za zboljšanje človeških razmer na tem svetu. Zato mora Cerkev pregnati ta strah in ta sum ter pokazati, »da eshatološko upanje ne zmanjšuje pomembnosti zemeljskih nalog, ampak celó z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21). Žal je v preteklosti upanje na večno življenje včasih pomagalo, da so se krivična stanja vzdrževala; če jih že ni opravičevalo, se pa ni zavedalo, kako zelo to nasprotuje evangeljskemu pojmovanju krščanske eshatologije. To je en razlog več, zakaj se Cerkev takó, kot je primerno verski naravi njenega poslanstva, prizadeva, da bi človek ustvaril pravičnejši in bolj človeški svet.

Cerkev za Boga torej ali Cerkev za človeka? Cerkev, ki se zavzema za verske ali Cerkev, ki se zavzema za politične in družabne zadeve? To je alternativa, ki za kristjana nima smisla; zakaj Cerkev za Boga je hkrati vedno tudi Cerkev za človeka. Da, čim globlje in temeljiteje Cerkev pričuje za božje prvenstvo in živi v Kristusovi ljubezni, tem bolj je za ljudi zakrament edinosti in razlog upanja. Zakaj v strašni noči, ki se v njej premetava človeštvo, ker njegovo upanje eno za drugim propada, je edina luč, ki nenehno sveti ter daje upanje in pogum ljudem, Kristusovo vstajenje. To po svoje priznavajo tudi nekateri marksisti, kot M. Machovec in R. Garaudy. Ko Cerkev pričuje o vstajenju, zato s tem za vse ljudi, tudi za neverne, nenehno nosi prižgano baklo upanja.

Zelo potrebno pa je naglasiti, da je Cerkev za človeka zato, ker je za Boga. To pomeni, da izhaja njeno zavzemanje za človeka in dobiva svojo moč iz ljubezni do Boga in Kristusa. To je posebnost krščanskega zavzemanja za človeka; po tem se razlikuje od zavzemanja nevernika za boljši svet. Če pa pravimo, da se razlikuje, še ni rečeno, da je manj vredno. Prav zato, ker je Cerkev za Boga, hoče biti — čeprav z vsemi svojimi slabostmi in pomanjkljivostmi — za človeka bolj kot kdor koli drug. Če torej kristjani ne narede več kot drugi za človeka in za pravičnejši svet, ni to zato, ker so kristjani, temveč zato, ker niso dovolj in do dna kristjani.

SODOBNI ČLOVEK PRED ETIKO IN MORALO

Med oznake sodobnega človeka štejejo mnogi tudi izgubo čuta za etične vrednote in za obveznost moralnih norm kakor tudi izgubo zavesti moralne odgovornosti. Nemški fizik Max Born je pred leti v članku o krizi današnje civilizacije zapisal, da je največja bolezen sodobnega človeka razpad etičnih načel, ki so v zgodovini omogočila življenja vredno sožitje. Sociologi, psihologi in teologi so ponovno analizirali položaj na etičnem in moralnem področju. Našli so različne vzroke za moralno krizo in skušali nakazati tudi pota, ki vodijo iz sedanjega stanja.

Bernhard Stoeckle, profesor moralne teologije na univerzi v Freiburgu i. Br. je v knjigi »Normen im Konflikt« (Herder, Freiburg i. Br. 1977) objavil dva članka o razmerju sodobnega človeka do etičnih in moralnih norm. Knjiga prinaša predavanja, ki jih je pred dobrim letom priredila katoliška akademija v Freiburgu o temi »Razum, vera in nravnost — apologija nravnih norm«. Poleg omenjenih člankov so v knjigi objavljena še štiri druga predavanja (A. Auer, Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung; J. Gründel, Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründug sittlicher Norm; A. K. Ruf, Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen; R. Hofmann, Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffes). V naslednjem poročilu bo govor le o obeh člankih prof. Stoeckleja. Prvi (Normanerkenntnis und Normbestreitung. Bemerkungen zum Ethos der Gegenart) je nekaka panorama in analiza današnjega stanja, drugi (Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft) skuša podati nekaj prognoz za prihodnost.

I

Nravne norme niso kakšna naravna nujnost, ki se ji človek sploh ne more izogniti. Človek se svobodno odloča, ali jih sprejme ali ne. Kjer ni svobode, nravne norme sploh nimajo smisla. Po svojem naravnem nagnjenju pa človek nravnih norm navadno ne sprejema z veseljem in navdušenjem, posebno tedaj ne, kadar so v nasprotju z njegovimi osebnimi željami in koristmi. Vsako normiranje omejuje človekovo svobodo in samoodločanje. Zato je do njega kritičen in rezerviran. Táko razpoloženje do nravnih norm sicer ne pomeni, da jih načelno zavrača in se jih na splošno brani, a preden jih sprejme kot obvezne za svoje odločanje in življenje, jih hoče kritično preiskati in dognati, zakaj so zanj koristne ali celo potrebne.

Za današnjega človeka je posebno značilno, da je bolj nagnjen k temu, da nravne norme najprej odklanja ali jim vsaj oporeka, kakor pa da jih radovoljno sprejme. Vzrok za to je treba videti v dejstvu, da današnji človek na podlagi svojih izkušenj tako rekoč o vsem nravnem redu dvomi. Vse mu je postalo problematično, negotovo, krhko in nezanesljivo. Kritika in odklanjanje dosedanjih odgovorov se kaže v vprašanju, ki ga vedno znova slišimo: »Kaj pa sploh še velja?« Razumljivo je torej, da sta v težkem položaju etika in morala, ki hočeta človeku posredovati splošno veljavne in priznane norme, ki naj urejajo življenje in zagotavljajo upoštevanje osnovnih nravnih vrednot, gotovost in varnost.

Kakšno je razpoloženje današnjega človeka do nravnih norm, je mogoče ugotoviti takó na podlagi znanstvenih dognanj kakor praktičnega življenja.

Seveda je težko razbrati vse pojave, ki so danes v znanstvenem razpravljanju in dejanskem življenju značilni. Skoraj vsaki tezi je mogoče postaviti nasproti antitezo. Vrednotenje in ocenjevanje pojavov in dejstev nikakor ni enotno.

Dognanja antropoloških, sociooloških in psiholoških znanosti zadnjega časa precej soglasno priznavajo, da so nravne norme človeku nujno potrebne, če naj ima njegovo življenje smisel in naj ne preide v popoln kaos. Že na podlagi bioloških, psihičnih in socialnih struktur se kaže, da brez obveznih nravnih norm humano življenje in sožitje sploh ni mogoče. Še več: znanosti so si vedno bolj edine v tem, da je potrebno tudi institucionalno poroštvo nravnih norm, da torej ne gre brez socialnih, pravnih in političnih institucij in avtoritete, ki skrbe za to, da ljudje norme tudi izpolnjujejo.

Na drugi strani pa je v sodobni znanosti mogoče ugotoviti, da hoče nravne norme ločiti od vsake transcendentne avtoritete, ob Boga in onostranstva. Modernemu človeku se zdi naravnost nemogoče, da bi v nravnih normah gledal božje zapovedi. Avtonomna etika, ki nima z Bogom ničesar opraviti, ki ne išče utemeljitve v transcendentnem in absolutnem Bogu in njegovem večnem zakonu, je eden glavnih postulatov sodobne sekularistične filozofije in antropologije. Odvisnost od Boga je po mnenju teh znanosti za človeka nesprejemljiva in neznosna, ker zmanjšuje njegovo dostojanstvo. Vso utemeljitev nravnih norm je treba iskati le v človeku, čeprav si v razlagi te utemeljitve avtorji niso edini. Stoeckle navaja več filozofov, ne samo marksističnega svetovnega nazora, ki odločno zastopajo izključno avtonomno humanistično etiko. Koliko je mogoče v pravilnem smislu govoriti o etični avtonomiji v krščanskem kontekstu, tega vprašanja, ki je danes v katoliški morali zelo aktualno, avtor tu ne načenja.

Na podlagi teh ugotovitev prihaja Stoeckle do zaključka, da današnja antropološka znanost in humanistična etika pravzaprav ne priznavata nikakih splošno veljavnih norm, ker vsa njihova obveznost izvira le iz tihega dogovora in družbenega soglasja oz. kompromisa in imajo zato le začasno in omejeno veljavo.

V drugem delu svojega članka opisuje Stoeckle na podlagi praktičnega življenja razmerje današnjega človeka do nravnih norm. Najprej ugotavlja več dejstev, iz katerih izvira zavračanje nravnih norm in njihov razpad. Prvo tako dejstvo je prizadevanje za emancipacijo. Ker se hoče sodoben človek čimbolj emancipirati, ne sprejema dosedanjega reda in se noče vključiti vanj, ampak išče vedno novih alternativ in sprememb. Upor proti dosedanji etiki in nje odklanjanje, smešenje tradicije, zanikanje vsakih trdnih etičnih načel, samovoljnost v odločanju na vseh mogočih področjih, ki najde svoj višek v raznih oblikah etične in moralne revolucije, kažejo v to smer. Agresivnost, etična neresnost in moralna neodgovornost, anarhizem in nihilizem so le razne oblike prizadevanja za emancipacijo oz. demonstracije zanjo.

Za sodobnega človeka je dalje značilno, da ga bolj zanima razvoj kakor pa rezultati razvoja. Glavno je, da se čimveč dogaja, da se vse kolikor mogoče spreminja, da ne pride nikdar do miru in ustalitve. Spreminjanje zaradi spreminjanja in ne kot pot do cilja se mu zdi pomembno. Razumljivo je, da v takem razpoloženju nravne norme, ki hočejo zagotoviti jasnost, stalnost in red, nimajo posebne vrednosti.

Takšno razpoloženje ima usodne posledice predvsem na področju nagonskega življenja. Sem spada hedonizem, ki razglaša brezobzirno uživanje in izživljanje za glavni in edini smisel življenja. Kdor si lahko več privošči, tudi več velja. Nravne norme, ki omejujejo čutno uživanje, so takim ljudem le v napoto.

V zvezi s hedonizmom omenja Stoeckle vandalizem, ki se kaže v raznih oblikah napadalnosti, veselja nad rušenjem, nasilnosti in terorizma. Kjer človek ne čuti nobene nravne odgovornosti, je težko uvideti, zakaj ne bi razbil vsega, kar mu je na poti in kar ga ovira pri uresničenju svojih želja.

Kot protiutež pa ugotavlja avtor, da je tudi v praktičnem življenju današnje družbe mogoče ugotoviti vedno večje iskanje obveznih in stalnih nravnih norm. To prihaja do veljave v želji po »dobrem« življenju, v poudarjanju nravnih vrednot, novega življenjskega sloga in smisla. Na dnu se pojavlja hrepenenje po absolutnem, po novi etiki, ki presega avtonomijo in relativizem.

Tri stvari so za to iskanje značilne: pripravljenost podrediti se potrebam občestva in se zavzeti za bližnjega; pripravljenost za preprosto in skromno življenje in zavračanje potrošniškega mišljenja in sebične uživaželjnosti; iskanje religiozne poglobitve nravnega življenja, ki brez odprtosti v transcendenco ni mogoča.

Prof. Stoeckle priznava, da je njegova oznaka sodobnega človeka in njegovega razpoloženja in razmerja do nravnih norm precej splošna, premalo diferencirana in v marsičem nepopolna. Tudi če vse to drži, pa je njegova panorama in analiza sedanjosti zelo spodbudna za nadaljnje razmišljanje.

II

V drugem članku nakazuje Stoeckle obris etosa prihodnosti in poudarja nekatere naloge, ki jih ima krščanstvo na etičnem področju. V uvodu omenja, da se je stališče današnjega človeka do prihodnosti precej spremenilo. Namesto evforije, navdušenja in optimizma se pojavlja streznjenje, malodušnost in strah pred prihodnostjo. Vse bolj se uveljavlja spoznanje, da prihodnosti ni mogoče kratko in malo načrtovati in se lahkomiselno in brezskrbno zanesti na to, da se bo posrečilo načrte uresničiti. Ali je zaradi slabih izkušenj raznih futurologij sploh mogoče postavljati prognoze za prihodnost na etičnem področju? Vsaj nekoliko je to mogoče in potrebno, ker prihodnost ni nikdar čisto nekaj novega in nepričakovanega, ampak se vedno razvija iz sedanjosti. Razne strukture, institucije in dejavnosti današnjega časa so vendar toliko stalne in njihov vpliv toliko daljnosežen, da je mogoče v marsičem predvidevati razvoj v prihodnosti.

Kot glavna skrb etike in morale za prihodnost je mogoče ugotoviti prizadevanje za bolj humano življenje. Da bi človek postal svobodnejši, srečnejši, z eno besedo, da bi njegovo življenje postalo bolj človeško, za tem gre skupno prizadevanje vseh, ki se čutijo odgovorne za posameznika in družbo. In pri tem se vse bolj uveljavlja spoznanje, da brez upoštevanja moralnih norm in brez resnega moralnega prizadevanja tega ne bo mogoče doseči.

Zanimivo je, da se pri tem kažejo nekateri premiki na etičnem področju. Takó postaja vedno bolj jasno, da npr. kritika preteklosti še ni edina pot v boljšo prihodnost. Človek ne živi samo od kritike, kot da bi bila ona jedro in krona vseh spoznanj. Če hoče človek zoreti in biti dobro pripravljen na

prihodnost, mora biti zakoreninjen v tradiciji, iz nje prevzemati trajne vrednote in jih razvijati in ohranjati tudi za prihodnost. Stoeckle meni, da bo etos v prihodnosti spet bolj živel iz spominjanja na preteklost. Čut za zgodovino, zgodovinsko izkušnjo in rast preteklosti v prihodnost se bodo vedno bolj razvijali. Pri tem bodo pomembni posebno štirje dejavniki: smisel za človekovo identiteto, za omejenost osebnih prizadevanj, za neuspeh, ki se kaže v trpljenju, konfliktih in smrti, na drugi strani pa tudi za uspeh, kolikor se je posrečila uresničitev boljšega človeka. Če bo človek pripravljen, da se iz izkušnje zgodovine nauči in zapomni te štiri stvari in jih trezno upošteva, bo podlaga za njegovo prizadevanje vse bolj trdna, kakor pa če se bo predajal vsem mogočim utopijam.

V etiki prihodnosti bo ena najvažnejših tem osebno dostojanstvo človeka, ki se zaveda svoje osebne odgovornosti in je kot osebnost dovolj zrel in močan, da ostane samemu sebi zvest. Spoštovanje pred človekom kot osebo, uveljavljanje njegovih pravic in dolžnosti se bo na etičnem področju bolj utrdilo ob doživljanju prepričujočih zgledov kakor pa na podlagi formalnih predpisov in postav. Zgledi velikih osebnosti bodo spet imeli večjo vlogo kot v neposredni preteklosti.

Dve zahtevi bo morala etika prihodnosti prav posebej upoštevati: trdno in odločno voljo, da človek preživi vse krize in pretresljaje — to proti fatalizmu, pesimizmu in skepticizmu, češ da je tako vse izgubljeno; pripravljenost za odpoved in žrtev, skromnost in potrpežljivost — to proti sebičnosti in brezobzirnemu izživljanju. Iz tega notranjega razpoloženja se bo razvilo tudi novo gledanje na tehniko. Če hoče človek ostati človek in živeti humano, ne sme storiti vsega, kar tehnično in materialno zmore.

Etika prihodnosti pa svojega cilja ne bo dosegla le z besednimi opomini in suhim moraliziranjem. Znova bo morala odkriti in verodostojno prikazati tiste osnovne etične vrednote, ki niso odvisne od javnega mnenja in od pristanka večine, ampak od človeka zahtevajo brezpogojno priznanje. To pa bo mogoče le, če se bo etika osvobodila napačne avtonomije in relativizma in prišla do spoznanja, da je zakoreninjenost v Bogu edini trdni temelj za humano življenje.

V tej smeri pa more in mora krščanstvo dati svoj bistveni prispevek. Odprtost v trancendenco za človeka ni kako samoodtujevanje, ampak pot k osvobajajoči resnici. Le kjer bo človek spet priznal, da ga je Bog ustvaril po svoji podobi, da ga je Kristus odrešil in poklical v življenjsko občestvo z Bogom, bo našel in uresničil svojo pravo podobo. Le nov človek, ki je najpopolneje uresničen v Jezusu Kristusu, ker je Bog v njem ljudem izkazal svojo ljubezen in jih poklical v življenje ljubezni, bo zmožen uresničiti pravi smisel življenja. Konkretna oblika pa sta ljubezen do bližnjega in trdno upanje v prepričanju, da se táko življenje splača in vodi k svobodi ter sreči.

III

Članka prof. Stoeckleja upoštevata predvsem razmere v zahodni Evropi, zlasti v Nemčiji. Tudi znanstvena literatura je navedena večinoma iz nemškega področja. Vendar pa se zdi, da daje prikaz dejanskega položaja in prognoza za prihodnost zanimivo orientacijo tudi za presojanje razmer na Sloven-

skem. Bistvenih razlik najbrž ne bo, razen v tem, da je razpoloženje vernih in s Cerkvijo povezanih ljudi do moralnih norm drugačno, kakor ga prikazuje avtor. Treba pa je upoštevati, da članka nimata pred očmi v prvi vrsti vernikov, ampak današnjega človeka v sekularizirani družbi na splošno

Ne bi se podrobneje spuščal v primerjanje položaja pri nas in drugod, pač pa bi želel omeniti nekatere naloge, ki jih imajo predvsem teologi in dušni pastirji, pa tudi laiki, posebno starši.

Prvo je, da skušajo čimbolj trezno in stvarno spoznati in analizirati dejanski položaj in imajo pogum za soočenje z današnjim stanjem. Mnogi namreč večkrat ne vidijo dovolj jasno velikih sprememb na moralnem področju ali pa jih nočejo vzeti na znanje. Preveč so še obrnjeni v preteklost in mislijo, da bi moralo biti vse tako kot v starih, »dobrih« časih. Premalo upoštevajo sociološki, psihološki in antropološki razvoj in vpliv novega okolja, v katerem živi današnji človek, posebno mladina. Večkrat preveč enostransko in posamič presojajo posamezne dejavnike in jih ne znajo vključiti v celoto in jih pod takim vidikom presojati. Zato manjka razumevanja za konkretnega človeka in njegovo razpoloženje kakor tudi za njegova osebna vprašanja. Mislijo, da je mogoče rešiti ta vprašanja s ponavljanjem dosedanjih odgovorov, ne najdejo pa prave oblike razgovora in ne primerne poti za odprt in stvaren razgovor.

Drugič je torej potrebno, da bi nekoliko več razmišljali in govorili o tem, kako današnjemu človeku posredovati osnovne etične vrednote, kako buditi čut zanje in kako poglobiti zavest odgovornosti. Brez dvoma sklicevanje na le formalno avtoriteto Cerkve in na obveznost moralnih norm na podlagi formalne avtoritete ne zaleže dosti. Potrebni so utemeljeni in uvidevni odgovori. Posebno pomembno je pravilno prikazati notranjo povezanost etike, ki vidi svoj zadnji vir v človeku, z božjim načrtom s človekom. Pravilno razložena avtonomija, ki poudarja humano etiko, nikakor ni v nasprotju s krščansko moralo. Vsebinsko je nauk krščanske morale isti kot nauk humane etike, le da so v krščanski morali teološka podlaga, gledanje na človeka, motivacija in cilj drugačni, ne v smislu negacije človeškega, ampak v smislu poglobitve in dopolnitve. O tem bi bilo potrebno več razmišljati in govoriti.

Velikega pomena je odkrit in stvaren pogovor o etiki in njeni vlogi v življenju z zastopniki raznih znanosti in s tistimi, ki ne priznavajo Boga kot zadnjega temelja moralnih norm. Če gre tako vernim kot nevernim za človeka, za humano življenje, za osvobajanje in izpopolnitev človeka na vseh področjih, so skupna vprašanja neizogibna. Treba je ugotoviti, koliko so možni tudi skupni odgovori, in kje niso možni in zakaj ne. Da so razlike velike, je jasno, a vendar niso take, da bi bil pogovor nemogoč.

Krščanska morala mora čimbolj jasno, razumljivo in verodostojno prikazati tiste nravne vrednote za človekovo življenje, ki so za res humano življenje neobhodno potrebne. Gre za to, da se kristjani otresejo vsakega občutka manjvrednosti, kakor da bi bila njihova morala zastarela in za sodobnega človeka nesprejemljiva. Če je bila krščanska morala včasih res preveč moraliziranje in premalo oznanjevanje vrednot in klicanje in navajanje k bolj bogatemu in lepemu življenju, daje današnja kriza ugodno priložnost za prenovo in poglobitev.

Švicarski moralni teolog Fr. Böckle je pred nedavnim zapisal: Kriza morale, o kateri danes toliko govore, ni najprej kriza vrednot, ampak kriza posredovanja teh vrednot in utemeljitve norm v zvezi s temi vrednotami. Če pa je takó, je treba več osebnega izkustva in pričevanja iz takega izkustva, bodisi kar se tiče vrednot bodisi kar zadeva posredovanje vrednot in utemeljitev norm. Etika in morala nista nikdar le teorija, ampak vedno hkrati — in v prvi vrsti — življenje, osebno izkustvo in osebno pričevanje.

Alojz Šuštar

»KRISTJAN SEM«. ALI RES?

(Ob knjigi Roger Garaudy, »Človekova beseda«)[1]

Pred kratkim je izšla pri Mohorjevi družbi v lepem prevodu Marije Kovačeve knjiga znanega Rogera Garaudyja Človekova beseda. Ko je to delo izšlo v francoskem izvirniku, je ocenjevalec (kristjan) med drugim zapisal: »Zelo lepa, topla knjiga; ni je mogoče brati brez ganjenja.«[2] Vendar pa tudi ta ocenjevalec pri najboljši volji ne more pritrditi Garaudyjevemu zadnjemu stavku v knjigi: »Kristjan sem.« Zakaj ne? Ali ni nekaj izrazito krščanskega, če more Garaudy tik pred tema dvema sklepnima besedama dramo svojega burnega življenja, v katerem je izredno dejavno nastopal kot filozof, politik in pesnik ter se srečaval z najrazličnejšimi velikimi in majhnimi osebnostmi (sicer pa dostikrat ni mogoče razločiti, kdo je velik in kdo majhen), svoje življenje povzeti v besede:

»Živeti po osnovnem zakonu bitja: v ljubezni.
Križ me je naučil odrekanja.
Vstajenje preseganja«?

Gotovo, skoraj bi ne mogli lepše in jedrnateje izraziti tega, kar navadno označujemo za »bistvo krščanstva«. Za resničnega kristjana, ki ni kristjan le po imenu, je prav to nepogrešljivo. Vendar pa le pod pogojem, da v teh stavkih niso mišljene le ideje, marveč hkrati z idejami tudi tista realnost, katero te ideje in ti stavki izražajo — navsezadnje Realnost osebnega (še bolje: nadosebnostnega) Boga. V tem je namreč ljubezen: »ne da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10).

V zvezi s tem je vredno (in v nekem pogledu potrebno), da si pod teološkim vidikom ogledamo nekatere tiste točke v Garaudyjevi knjigi, ki so posebno pomembne za odgovor na vprašanje, kdo je kristjan in kdo ne in kaj spada k »bistvu« krščanskosti.

---

[1] Roger Garaudy, Človekova beseda, Mohorjeva družba, Celje 1977, 156 str.

[2] O. de Dinechin, Roger Garaudy: entre christianisme et marxisme, v: Cahiers de l'actualité religieuse et sociale, n. 107 (1975) 537—542, tu 537.

1. Pojem Boga

Navedena naj bodo izrazitejša mesta, kjer Garaudy govori o Bogu.

Na str. 30 beremo: »Nedosegljivi in bližnji vir, osebno in ljubečo prisotnost, ki misli v meni, ko mislim, se pravi, ko spočenjam nove možnosti, ko se s svojim delom realiziram in se tako dotaknem misli ali dela, ki presega, preobražuje, kar sem doslej spoznal, spočel in naredil, to imenujem ‚Bog'.

Bog je tudi to, kar v meni ljubi, ko prekoračim meje svojega individualizma in ljubim drugega bolj od samega sebe v težavni in čudoviti ljubezni, tako da soglašam, da zanj umrem, kakor tudi da se njemu in zanj odprem spreobrnjenju in metamorfozam samega sebe. To je drugo izkustvo prehajanja in preseganja.

Bog je končno in predvsem to, kar v meni ustvarja s to mislijo, s to ljubeznijo z vsemi dejanji in deli, ki v delu, znanju, umetnosti, žrtvi, revoluciji pomenijo moj osebni prispevek k ustvarjanju. To je višje izkustvo presežnosti.

Bog v meni misli, ljubi, ustvarja.

Bog umre v meni in z menoj, ko nimam več moči, da bi postal nekaj drugega in več od tega, kar mi je skupek pogojev življenja določil, da sem; kadar mi ne uspe več ustvarjanje novih možnosti, novih načrtov, doživljanje novih izkušenj; kadar se zaprem ljubezni, se umaknem in osamim v individualizmu, ko tako sprejmem, **da sem manj**, zato da bi **imel več**, ko neham biti ustvarjalen, pesnik ali prerok, in se zabubim v pridobljeno obliko. Tedaj preživljam poraz v brezupnem položaju.

Kako ne bi verjel v zopetno vstajenje Kristusa in svoje lastno, ki sta neločljivo povezani — kot priča sveti Pavel — ko pa zacvete in se zablesti radost novega načrta in dela, nenehno mlada ljubezen, zanos ustvarjanja kot pomladno popje v večni veliki noči? Kako ne bi radostno slavil Boga ljubezni in smrti, Kristusa blagrov, križa in Vstajenja?

To ustvarjanje ni moje, Bog ustvarja v meni.« (Prim. tudi str. 87 in 96).

V teh stavkih je povedano polno resničnega o Bogu. Bog v resnici ni le transcendenten, marveč hkrati tudi imanenten — v imanentnosti transcendenten in v transcendentnosti imanenten, tako da bi mogli prav razumeti tisto, kar pravi naš pesnik Kette o Bogu, »da v slednjem vzdihu, plamenu in zvoku, magnetnem toku in rastlinskem soku, deluje v mislih On — prvotna Moč«. Saj je tudi sv. Avguštin dejal, da je Bog »življenje našega življenja« (Conf. 10, 6), da je bil Bog v njem — Avguštinu — celo tedaj, ko se je še predajal zablodam počutnosti: »Globlji v meni ko moja najgloblja notrina« (intimior intimo meo: Conf. 3, 6).

Toda Garaudy ostaja samo pri imanentnosti Boga. Kolikor gre za božjo »presežnost«, je to le naša, človeška presežnost. S takim »Bogom« bi se sv. Avguštin ne mogel pogovarjati in mu ne bi mogel reči: »Glej, bil si v meni, ali jaz sem bil zunaj in tam sem te iskal in nelepa spaka sem se poganjal za lepimi liki, ki si jih ustvaril. Z menoj si bil, jaz s teboj ne. Daleč od tebe so me držale stvari, ki bi sploh ne bivale ne, ko bi v tebi ne bivale. Klical si in klical, da si mi gluhoto prebil. Bliskal si in žarel, da si mi slepoto pregnal. Sladkó zavonjàl si mi in vsrkal sem tvoj vonj in zdaj koprnim po tebi. Okusil sem te in zdaj sem te lačen in žejen« (Conf., 10, 27, Sovretov prevod). Z

 Garaudyjevim Bogom se ni mogoče pogovarjati. To ni Bog Abrahama in Izaka

in Jakoba; to ni Bog Jezusa Kristusa, temveč Bog Johna J. T. Robinsona, vsaj kolikor je mogoče to podobo Boga razbrati iz mnogih trditev njegove knjige »Honest to God«. Ni se mogoče zares pogovarjati z »globino v človeku«, z »osebnostnim temeljem (dnom) našega izkustva«, z »brezpogojnostjo naših odnosov do samega sebe in do bližnjega«, s »poslednjo globino mojega bitja.[3] Če bi bil Bog samo to, potem bi tudi Jezusu morali pripisovati strahovito zmoto, ki bi se ji vdajal, ko je cele noči prečul v molitvi.[4]

Da gre Garaudyjevo pojmovanje Boga v to smer, je pač še bolj jasno iz tega, kar je zapisal na str. 145:

»Besedi ‚Bog je' pomenita, da je človek vedno več kot človek. Specifično človeško življenje je vedno nad njegovim biološkim življenjem, je preseganje njega samega, z njim se osvobaja, da postaja stvarnik svoje lastne prihodnosti in prihodnosti vseh. Besedi ‚Bog je' pomenita, da človekova prihodnost ni samo rezultanta že bivajočih pogojev in vzrokov in da bo jutri drugačna od danes, če privolim v napor. Že ko se skušam znajti v kaosu sodobnega sveta, da bi začel neko akcijo, se zavedam, da ta kaos ni skupek neurejenih in sovražnih sil, ampak je možno dojeti vse te nasprotnosti v njihovi enovitosti in jim dati s svojim dejanjem smisel in se mi je primerilo nekaj čudovitega. Bog biva v meni. V meni je navzoč. Besede ‚Bog je oseba' pomenijo, da moja povezanost s prihodnostjo ni povezanost med stvarmi ali med pojmi, da postajam iz biološkega individua ali socialnega bitja oseba zaradi odgovorov, ki jih dajem na vprašanja tega, kar me kliče in opozarja v bedi in trpljenju drugih, v njihovi jezi in upanju, v njihovi ljubezni. Besede ‚Bog je oseba' pomenijo, da vsak dan doživljam v sebi dar, da se osvobodim svojih bioloških ali družbenih koristi, da lahko svobodno ‚osebno' odgovarjam na te klice. To pa pomeni, da je ta dar omogočil ta dialog.

Besede ‚Bog je oče' pomenijo, da postane človek človeški le v občevanju z drugimi, ki z njim sestavljajo eno samo družino. Da sestavljamo neki nedeljivi ‚mi', središče in izvir našega ustvarjanja. In da se človeštvo oblikuje kot eno samo ljudstvo.

Besede, da obstaja Sin ali Beseda, pomenijo spoznanje, da nam vsak človek delno razodeva tisto, kar nam Kristusovo vstajenje razodeva v popolnosti: življenjski slog, kjer ne bi bilo nobene sebičnosti in privajenosti in bi bil samo ustvarjanje, ljubezen sama.

Besede, da je Duh, pomenijo, da obstaja v človeškem srcu, v vsakem srcu, neizčrpen vir ustvarjalnosti za življenje.«

Kar tukaj pove Garaudy, more v bralcu, ki veruje, a ne ravno trdno in zrelo (kolikor ta zrelost sploh mogoča), prebuditi nekaj podobnega tistemu, kar so prebudili v desetletnem J. H. Newmanu Voltairovi verzi, ki so tajili neumrljivost duše. Newman je tedaj sam pri sebi vzkliknil: »Kako strašno, toda kako verjetno!«[5] Garaudyjeva razlaga bistvene vsebine krščanskega razodetja se zdi tako »lepa«, tako razumljiva in »globoka«, tako odlično »prilagojena modernemu človeku«! Sploh ni treba verovati! (Kvečjemu v človeka). Tudi najgloblja krščanska skrivnost, skrivnost sv. Trojice, se tako zelo pri-

[3] Prim. L. Scheffczyk, Der Eine und Dreifaltige Gott, Mainz 1968, 75—92, zlasti 99.

[4] Prim. J. Loew, La prière à l'école des grands priants, Fayard, Paris 1975, 107—122.

[5] J. H. Newman-J. Fabijan, Apologia pro vita sua, Kartuzija Pleterje 1973, 63.

bliža »človekovemu občutju« in »razumevanju samega sebe«. Vse postane le simbol, vendar pa »globoko pomenljiv« simbol!

Vse to pa je navsezadnje le slepilo in videz! Vse je samo bleščeča lupina, a brez prave vsebine, pravzaprav sploh brez vsebine — saj tukaj mišljeni »Bog« ničesar ne ve o mojem neutešljivem hrepenenju po taki ljubezni, ki ni krhka, minljiva in varljiva. Tak »Bog« ničesar ne ve o mojih stiskah in bojih za pravo podobo človeka v sebi... Takemu »Bogu« niti ne morem potožiti: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« Saj bi mogel pričakovati le hladen, brezčuten molk, le votel odmev na prazno, nesmiselno klicanje. Če Bog ni tudi sam v sebi »oseba« (pravzaprav »Nadoseba«, še več, v Kristusovi luči celo večna, brezmejna Troosebnost), potem od nikoder ne morem pričakovati odrešujočega odgovora, kakršnega daje Bog prerokov in Jezusa Kristusa: »Ne boj se, ker sem s teboj! Ne oziraj se plaho, ker sem tvoj Bog! Krepim te in ti pomagam, podpiram te z desnico svoje pravičnosti« (Iz 41, 10).

S tem seveda ne obsojam Garaudyja. Sodba o krivdi ne gre nam ljudem. Morda je v posameznih primerih mnogo več krivde pri katerem od tistih, ki sicer verujemo v osebnega Boga, v Boga Jezusa Kristusa, a te vere ne izpovedujemo z življenjem in je zato naša vera bolj abstrakcija kakor pa »vera« v polnem pomenu. Navzlic temu je treba reči, da bi bilo konec vsake vere, če bi sprejeli takšen pojem o Bogu, kakor ga sicer tako lepo podaja Garaudy.

Z njegovim pojmovanjem Boga se sklada tudi pojem vere. Tako med drugim pravi: »Moje človeško življenje se je pričelo, ko sem postal revolucionaren borec, da bi uresničil zahteve svoje krščanske vere. Moje življenje je dobilo ves svoj smisel...« Nato nadaljuje:

»Za kakšno vero gre? Za vero v Boga? Za vero v človeka?

Vprašanje je napačno: vera v Boga, ki ne bi vsebovala vere v človeka, bi bila izmikanje, opoj; vera v človeka, ki se ne bi odpirala tistemu, kar človeka presega, bi vzela človeku njegovo specifično človeško razsežnost: presežnost. Ta presežnost ne pade z neba, pronica iz zgodovine« (131).

Kaj naj rečemo k temu?

V polnem starokrščanskem smislu sicer »vere v človeka« ni mogoče imeti; »vera v« se po strogem izražanju more nanašati samo na Boga (kristjani so se tega držali tja do časov renesanse, nekristjani pa »vere v« sploh niso poznali), kajti samo Boga se moremo oklepati brezpogojno kot tistega, od katerega smo odvisni do poslednjega atoma svojega bitja in v katerem edinem moremo doseči poslednji smisel in cilj svojega življenja. Vendar drži, da vera v Boga, kakršnega postavlja pred nas Jezusovo oznanilo, ni mogoča brez zelo resnega upoštevanja človeka (vera v Boga ni mogoča brez »vere v človeka«, če jemljemo vero v širšem pomenu); drugače bi bila vera res »opoj«, »opij za ljudstvo«. Vendar pa bi navsezadnje bila najstrašnejši opij in najpogubnejše mamilo takšna »vera« v »Boga brez Boga«, kakršno ima v mislih Garaudy in kakršni so ponekod začeli zapadati tudi kristjani, zlasti pod vplivom že omenjene Robinsonove knjige »Honest to God«. Garaudy to knjigo izrečno navaja. Saj bi temeljila povsem le na slepilu, na »govoricah in bajkah za stare ženske«, glede katerih sv. Pavel ukazuje, naj jih zavračamo (1 Tim 4, 7).

Ko govori o »Svobodi in o osvoboditvi«, pripoveduje, kako je francoskemu voditelju komunistične partije Mauriceu Thorezu »svetoval, naj bere knjigo anglikanskega škofa Robinsona **Honest to God**, ki so jo integristi pravkar

prevedli v francoščino z izzivajočim naslovom **Bog brez Boga«.** In Garaudy nadaljuje: »Maurice Thorez jo je bral in vesel sem ugotovil njegovo navdušenje, ko je spraševal tovariše: ‚Ali si bral to knjigo? Treba jo je brati, da razumemo, kaj se dogaja! Seveda je to skrajni primer, vendar se zavedamo, kako pomembne so te spremembe« (58).

Tudi mi moramo »razumeti, kaj se dogaja«, če kristjani ponekod skušajo »euaggélion Theou« (Rimlj 1, 1), veselo oznanilo o Bogu Jezusa Kristusa nadomestiti z gnozo, z nekimi zelo lepo zvenečimi idejami, pri katerih sploh ni kaj verovati, ker so končno same po sebi razumljive. Le da se te »simpatične ideje« navsezadnje izkažejo za nekaj povsem praznega, kakor hitro gre do dna zares, za »biti — ne biti« v človeškem življenju.

Če Bog ni oseba (»Nadoseba«), ki me more poznati in ljubiti, potem se razpuhtevajo v ničevost tudi naslednje Garaudyjeve besede:

»**Vera** je odločitev, da **živimo** v gotovosti, **da to, kar je, ni vse.** Brez nje bi ne bilo svobode, ker bi popolnoma potonili v dokončno in izpolnjeno realnost, ki nam je ne bi bilo treba oplajati, spreminjati in prekašati« (38; prim. 57 sl., 65, 70, 88).

Tudi v tem opisu vere je vse tisto, kar opis trdi, globoko resnično — in žal, da kristjani tolikokrat na to pozabljamo. Ni pa resnično to, kar ta opis zanika. Vera je v krščanskem smislu neprimerno več kakor pa »odločitev« in vedno novo odločanje za nedoločeni »nekaj«, ki nas ne more poznati in ljubiti; vera je odločitev za Nekoga, za Njega, ki je v Kristusu postal »Bog z nami« in z binkoštnim izlitjem Svetega Duha tudi Bog v nas. Seveda pa bi morali mi kristjani to vzeti zares, da bi nam vera ne bila **le** »imeti za resnico« in nič več (taka »vera« bi pravzaprav ne bila nič boljša kakor pa tista, kakršno prikazuje Garaudy; brez življenjskega odločanja pa bi bila še neprimerno slabša).

2. Kristus in njegovo vstajenje

V skladu s podobo Boga nastopa pri Garaudyju tudi podoba Jezusa Kristusa.

»Zakaj je Kristusovo življenje božansko?« se vprašuje Garaudy. In odgovarja: »Zato, ker je čisto celo stkano iz tega, kar se tako redko najde pri človeku: samo iz odločitve. Kristus ni nikoli, v nobeni svojih besed, v nobenih svojih dejanj tam, kjer ga pričakujemo. Nikoli ne odloča ne iz rutine in ne iz upora, temveč z nenadnimi odkritji, ki so za nas vsakič presenečenje kot pesem, ki razoroži našo običajno logiko in je nenehen vir ustvarjalnega zagona« (7). — Kako resnično je vse to! Le da bi mi ljudje nazadnje spet ostali sami s svojo nemočjo, če bi šlo pri Kristusu le za to izrednost. Kajti Kristus, ki bi bil zgolj višji človek, ne bi mogel biti odrešenik, saj bi potem tudi sam potreboval odrešenja.

Tam, kjer Garaudy ponavlja Harnackovo — danes pri boljših poznavalcih že temeljito premagano — tezo, da je »platonizem pokvaril krščanstvo«, pristavlja: »Čudo učlovečenja je v tem, da Bog ni več kot pri Grkih abstraktna absolutnost ‚dobrega' ali ‚negibno gibalo' vesoljstva, temveč privzame podobo človeka in ga sploh lahko ljubimo le kot človeško bitje. S to ljubeznijo nas vsak moški in vsaka ženska vabi, da prekoračimo svoje meje in da le v bližnjem najdemo to, kar nam manjka do popolnejšega bivanja« (18; prim. 23). Drugje pravi: »Popolnoma se oklepam misterija krščanskega utelešenja. V

tem je skrivnost intelektualnega življenja in vsega življenja sploh in zvedel sem jo od svojih tovarišev delavcev, ki žive kot komunisti štiriindvajset ur na dan« (59; v izvirniku je pač »incarnation«, čemur v slovenščini navadno pravimo »učlovečenje«). Iz tega zadnjega stavka bi se mi kristjani lahko znova spomnili na to, da krščanska vernost ni tukaj le za eno uro v tednu in morda še za nekaj minut zjutraj in zvečer vsakega dneva, marveč za štiriindvajset ur na dan. (Kako čudno bi torej bilo, če bi kdo celo službeno duhovništvo hotel jemati le za nekakšen »hobby«, kakor je bilo med nami izrečno zapisano!)

Za Kristusovo skrivnost in sploh za krščanstvo je odločilno Kristusovo vstajenje, s tem v zvezi pa tudi naše vstajenje in prenovitev vesoljstva. To Garaudy dobro ve in v svoji knjigi o tem večkrat govori, najobširnejše od str. 140 do 144. Vsaj nekaj od tega naj bo izrečno navedeno (polno takega, kar moramo odobravati).

»Človek je naloga, ki jo je treba izpolniti;
družba je naloga, ki jo je treba izpolniti.

Ta postulat se ujema s tistim, kar je bistvo vere: vera v Kristusovo vstajenje ...

V dogodku vstajenja je zgodovinska in zgodovinsko neovrgljiva predvsem vera prvih kristjanov v to vstajenje, izkustvo, ki je vdrlo v njihovo življenje, jih spremenilo in zasukalo tok zgodovine« (140). Nato navaja Garaudy Hegla, češ da je ravno on »odkrival v krščanstvu korenine vsake predstave o svetu in priznal človeku razsežnost dejavne notranjosti, ko ga je postavil za razvojno počelo resničnosti. ‚Kristus kot človek, v katerem se je pojavila božja in človeška enovitost, je s svojo smrtjo in sploh s svojo zgodovino pokazal večno zgodovino Duha'« (140). Garaudy se tukaj pridružuje Heglovemu idealističnemu monizmu, ki vidi v svetu in še posebej v krščanstvu le razvijanje in »osveščanje« absolutnega duha, ki je sam po sebi le brezosebna ideja.

»Ta duh ima lastnost, da nenehno presega stari naravni družbeni red in ustvarja novega.

Prvi kristjani, predvsem tisti, ki so prelili evangelije v govorico in kulturno ozračje svojega časa, so uskladili vse svoje pripovedi, podobe in prilike s to prvenstveno zahtevo, da oznanijo osvobajajočo ‚veselo novico': vse je mogoče.

V tej luči dobi Vstajenje ves svoj pomen. Kristus je prišel in je podrl vse naše meje. Smrt, zadnja človekova meja, je bila premagana ... Vstajenje ni zgodovinsko dejstvo, se pravi táko, da bi ga bilo moči zaznati in preveriti s stvarnimi sledovi in pričevanjem, ker se je Kristus prikazal samo tistim, ki so vanj verovali.

Njegovo vstajenje poznamo le po veri njegovih učencev ...
Kristusovo vstajenje dojema vera, ne pa čuti ...« (141).

»Vsakikrat, ko se moremo odpovedati svojim navadam, svoji vdanosti v usodo, popuščanju in odtujitvi v razmerju do vladajočega reda ali naše utesnjene individualnosti in ko nato v umetnosti, znanosti ali ljubezni izvršimo ustvarjalno dejanje, kadarkoli dajemo človekovi podobi nekaj novega, Kri-

stus živi v nas, z nami, po nas se nadaljuje stvarjenje. Vstajenje se dogaja vsak dan.

Vsaktero mojih osvobajajočih in ustvarjalnih dejanj vsebuje postulat Vstajenja ...

Vstajenje mrtvih, kakor Kristusovo vstajenje, ni dejstvo posameznikov. Kako naj bi bilo Kristusovo vstajenje zgolj vstajenje nekega mojega jaza? Če še danes ogovarja vsakega izmed nas, to pomeni, da ni vstal zase, kot posameznik, ampak za nas, v nas, da bi nam pokazal pot.

Ne rešuje nas od zunaj, kakor da bi dobili darilo. Temveč od znotraj; kajti odrešuje nas naša odločitev, naša vera ... Vstajenje je naloga, ki jo moramo izpolniti, in sicer vsak dan ... Vera ... ne more biti opij ljudstva. Vsak udarec proti njej bi bil udarec proti revoluciji, ki ji je vera počelo ...« 143 sl.).

Več podobnih trditev, kakor jih tukaj izreka Garaudy, najdemo danes tudi pri nekaterih katoliških teologih, tudi take trditve, ki jih ne moremo odobravati, če hočemo ostati zvesti stalnemu nauku vsega krščanstva od začetka naprej: da je namreč to, kar nam pripoveduje sv. pismo, odrešenjska zgodovina s svojim viškom, ki je Kristusovo vstajenje, in ne brezčasni mit, zamisel človeškega duha, ki bi rad v nazorno podobo zajel »razlago samega sebe« in skupaj s tem tudi razlago vesoljstva (kolikor po eksistencialistični filozofiji — in teologiji —, ki tukaj botruje, vesoljstvo sploh obstaja). Ustavimo se nekoliko ob trojem.

a) Najprej ob trditvi, da Kristusovo vstajenje **»poznamo le po veri njegovih učencev«** (141).

Gotovo, vera prvih učencev (in nato vera ter življenje poznejših učencev, zlasti tisočerih in tisočerih mučencev, potem vera Cerkve vseh poznejših stoletij) je (navadno) izhodišče, da —vsaj v logičnem redu — pridemo do spoznanja: Za Jezusa, ki si je že tedaj, ko je učil, prideval takšne stvari, da so ga judovski voditelji obsodili na smrt kot bogokletneža, se je Bog sam zavzel s tem, da ga je obudil od mrtvih. Jezusova sramotna smrt na križu je po svoji zunanji plati nekako nujno prebujala vtis, da so imeli prav Jezusovi sovražniki in ne njegovi učenci. Ti so Jezusa, ko je prišel v roke svojim nasprotnikom, »vsi zapustili in so zbežali« (Mr 14, 49; Mt 26, 56). V njihova srca se je naselil dvom glede Jezusovega mesijanstva in glede vseh trditev, s katerimi se je Jezus postavljal na stran samega Boga.[6] Ali niso morda imeli prav veliki duhovniki in pismouki, ki so se posmehovali in govorili med seboj o Jezusu: »Drugim je pomagal, sam sebi ne more pomagati; Kristus, Izraelov kralj, naj stopi zdaj s križa, da bomo videli in verovali« (Mr 15, 31; prim. Mt 27, 42—44)? Teh misli se pač tudi najzvestejši Jezusovi učenci niso zlahka otresli.

Ni res, da »se je Kristus prikazal samo tistim, ki so vanj verovali«, kakor trdi Garaudy (pač tudi v odvisnosti nekaterih teologov, ki mislijo, da je treba optirati za iracionalistični fideizem, če naj se izognejo nagibanju v racionalizem oz. semiracionalizem). Neka vera, tako rekoč vera v nastavkih, je v najzvestejših Jezusovih učencih sicer ostala tudi ob Jezusovem trpljenju in smrti, tudi pred velikonočnim jutrom. Vendar pa niti daleč ne trdna vera; in popolnoma bi bila splahnela, če bi se z vstajenjem ne bilo izkazalo, da se je

[6] Prim. W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz ^{3}1975, 165 ss.

Bog, o katerem je Jezus govoril kot o svojem »Očetu« (Abba) v povsem enkratkem smislu, zavzel za Jezusa in potrdil resničnost njegovega oznanila, Jezusa pa kot resničnega božjega Sina.[7]

Res pa je, da se je vstali Gospod prikazal samo tistim, ki so že prej hodili za njim — saj je za resnično vero v Vstalega bilo potrebno poistovetenje vstalega Jezusa z Jezusom v njegovem umrljivem življenju in v njegovem smrtnem trpljenju. Vstali se je torej prikazal samo tistim, ki so **potem** trdno, neomajno verovali vanj in so že tedaj, ko se jim je prikazal, bili notranje tako usmerjeni, da jih ni bilo treba **prisiliti** k verovanju. Nasilja nad človekovo svobodno voljo Bog namreč nikjer in nikdar ne uveljavlja. Ko daje »dovolj luči za tistega, ki hoče verovati«, tudi pusti »dovolj temè za tistega, ki noče verovati« (Pascal). Tako je bila — in je še danes — omogočena svobodnost vere, čeprav so dani povsem trdni razlogi zanjo.

b) Za trenutek obstojmo dalje pri trditvi, da **»vstajenje ni zgodovinsko dejstvo«.**

Znano je, da tudi nekateri katoliški teologi tako trdijo, le da k temu pristavljajo takšne povedke, s katerimi vendarle priznavajo, da je Jezusovo vstajenje vsaj **v nekem pogledu** zgodovinsko dejstvo (če se le hočejo izogniti gnosticizmu, ki mu je Jezusovo vstajenje le šifra za véliko idejo: »človeško življenje ni nesmiselno, niti smrt ne uniči njegovega smisla«). Res je: Jezusovo vstajenje ni nekaj, kar bi mogli kratko in malo uvrstiti med navadne »znotraj-svetne« dogodke, ki bi jih bilo mogoče razlagati zgolj iz »znotraj-svetnih« vzrokov, takih, ki jih v svojih metodah pozitivne znanosti edino upoštevajo. V takem, najožjem pomenu, Jezusovo vstajenje res ni »zgodovinski«, marveč je »nadzgodovinski« ali še bolje »nadzgodovinsko-zgodovinski« dogodek. Vstajenja samega na sebi, to se pravi prehoda Jezusove človeške narave v razsežnost Boga samega, v notranje območje notranjega, edino nesmrtnega, božjega življenja, tudi apostoli niso videli. Vendar pa je ta dogodek pustil globoke, neizbrisne sledove tudi prav v tej naši »svetni« zgodovini. Za apostole in druge učence, ki se jim je Jezus prikazal, so bili ti sledovi zlasti prikazovanja, pa tudi prazen Jezusov grob; za nas pa je to tako rekoč celotna zgodovina Cerkve s svojimi globokimi vplivi na celoten razvoj človeške zgodovine, česar si brez resničnosti Jezusovega vstajenja od mrtvih sploh ni mogoče zamisliti. H. Schlier ima gotovo prav, ko zoper R. Bultmannovo trditev, da »moderni človek ne more sprejemati čudežev« — in torej tudi ne resničnega, »telesnega« vstajenja —, naglaša: Trditev, da je Jezus vstal v kerigmo Cerkve (češ: Jezusovo vstajenje obstoji v tem, da Cerkev že od prvih časov naprej neustavljivo oznanja o Kristusu, da živi in da naj se zato odločamo zanj) — ta trditev predpostavlja čudež, ki nikakor ni manjši od čudeža, na kakršnega čisto jasno misli sv. Pavel v 1 Kor 15, kar na enem mestu izrazito priznava tudi Bultmann sam.[8]

Protestantski teolog W. Panneberg pa pravi: »Ni sicer stvar historične znanosti, da bi kazala na notranjo stvarnost vstajenja, ker se ta stvarnost kot božja stvarnost izmika siehernemu človeškemu določanju. Vstajenja seveda ni mogoče dojeti in dokazati enako kakor kakšno fizično dogajanje. Zato pa

---

[7] Prim. K. Rahner, Grundkurs der Glaubens, Freiburg 1976, 274—276; L. Scheffczyk, Auferstehung. Prinzip des christlichen Lebens, Johannes V., Einsiedeln 1976, 163—168.

[8] H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Johannes V., Einsiedeln 1968, 40.

tudi ni mogoč znanstveno-zgodovinski izkaz (Ausweis) Kristusovega vstajenja v modernem pomenu. **Toda zgodovinska znanost more pri bibličnih poročilih o prikazovanjih spoznati, kako trdno so bili učenci prepričani, da so videli Vstalega. Zgodovinska znanost more potrditi pristnost teh pričevanj in s tem posredno že nekaj tudi dognati o vstajenju... Nikakršnega pravega temelja tudi ni za trditev, da je Jezusova obuditev od mrtvih sicer resničen dogodek, če ne moremo o tej obuditvi trditi, da je to historičen dogodek. Če bi se tukaj sploh odrekli pojmu historičnega dogodka, potem bi sploh ne bilo mogoče več trditi, da se je Jezus res obudil od mrtvih (dobesedno: obuditev se je res dogodila:** wirklich geschehenes Ereignis) oziroma da so se prikazovanja obujenega Jezusa v tem našem svetu v določenem času resnično pripetila (wirkliches Widerfahrnis)«.[9] Pannenberg prepričljivo kaže, kako nesprejemljivo je kar tako trditi, da vstajenje ni »zgodovinski« dogodek.

O Jezusovem vstajenju je treba reči, da je »zgodovinski«, a hkrati »nadzgodovinski« dogodek, podobno kakor moramo reči o Bogu, da je transcendenten in hkrati imanenten, da sicer neskončno presega našim čutom dojemljivi svet, a da je vendarle (neprostorninsko) v tem svetu vsepovsod navzoč. Jezusovo vstajenje v svojem bistvu povsem presega nam dojemljivo zgodovino, vendar pa posega globoko vanjo. Kdor bi kar nasploh zanikal »zgodovinskost« vstajenja, bi se moral pravzaprav logično odreči tudi govorjenju o »odrešenjski zgodovini«. Saj je vendar ravno Jezusovo vstajenje (seveda ne brez zveze s smrtjo na križu) višek in središče te odrešenjske zgodovine, ki se odvija tudi še po Kristusovem vstajenju v tem našem zgodovinskem svetu (čeprav s svojimi razsežnostmi sega v nadzgodovinskost). Bog je z dogodkom Jezusove obuditve od mrtvih odločilno in globoko, preustvarjajoče posegel prav v ta naš vidni svet, ki ga bo nekoč tudi prenovil (ne uničil!), upoštevaje pri tem tudi človeško svetno dejavnost (prim. CS 38; 39).

Tudi bi bilo narobe, če bi kdo kar absolutno zatrjeval, da so »vsi čudeži, tudi Jezusovo vstajenje, tukaj samo za verujoče«. Ne bi se mogel izogniti fideizmu in bi teologiji ter krščanstvu napravil kaj slabo uslugo, še slabšo kakor prearogantna teologija s konca 19. stoletja.[10] Tudi pri apostolih je njihova vera postala trdna šele na temelju vstajenja; brez vstajenja bi povsem splahnela.

c) Nazadnje še pripomba k stavku: **»Odrešuje nas naša odločitev, naša vera...** Vstajenje je naloga, ki jo moramo izpolniti, in sicer vsak dan.«

Res je, da v evangelijih Jezus večkrat govori čudežno ozdravljenim: »Tvoja vera te je ozdravila« (prim. Mt 9, 22; Mr 5, 34; 10, 52) oziroma »rešila« (npr. Lk 7,50; 17, 19). A iz miselne zveze je jasno, da vera tu »ozdravlja« ali »rešuje« ne sama po sebi, marveč ker in kolikor povezuje s Kristusom. Popolnoma tuja celotnemu sv. pismu pa bi bila misel, da nas »odrešuje naša odločitev«. Ne odrešujemo se sami, temveč Bog. »Z milostjo ste namreč rešeni po veri; in to ne iz sebe, božji dar je; ne iz del, da bi se kdo ne hvalil.

[9] W. Panneberg, nav. L. Scheffczyk, v op. 7 n. d., 160—162. Dogaja pa se včasih, da kdo »zgodovinskost« Jezusovega vstajenja z besedo taji — ker misli, da je treba »zgodovinskost« pridevati le dogodkom, ki se odvijajo znotraj območja, ki je dostopno pozitivno-izkustveni znanosti. Tako ravna npr. Ignace Berten, Fait historique et réalité eschatologique, v: Lumiére et vie n. 107 (1972) 53—64.

[10] Prim. L. Scheffczyk, v op. 7 n. d., 192—199.

Zakaj njegovo delo smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela, za katera nas je Bog naprej pripravil, da bi v njih živeli« (Ef 2, 8—10). S tem seveda naše odločanje in naše največje prizadevanje ni prezrto kot nekaj nepomembnega ali vsaj malo pomembnega. Če bi to mislili, bi pozabljali na to, da božje delovanje, posebno še odrešenjsko delovanje v stvareh, ravno prebuja delovanje stvari, v umnih stvareh svobodnost dejavnosti, nikoli pa ne uničuje. In Bog nas resnično ne odrešuje zgolj »od zunaj«. In Kristusovo vstajenje nas niti daleč ne odvezuje od nalog, ki jih moramo izpolniti prav mi, »in sicer vsak dan« — le da je vse to učinkovito samo v naslonitvi na resnično, objektivno izvršeno Kristusovo vstajenje oziroma na vstalega Kristusa, ki »živi na vekov veke in ima ključe smrti in podzemlja« (Raz 1, 18). Če bi mislili, da nas zares rešuje naša odločitev sama (ali naša »vera«), ločeno od Kristusa, bi zašli v najhujše nasprotje do krščanstva — v utvaro o samoodrešenju (avtosoteriji).

3. »Dualizem, ki je popačil krščanstvo«

Glede verske resnice o »brezmadežnem spočetju« ima Garaudy popolnoma napačno predstavo. Ne ve, da se ta resnica naravnost nanaša na Jezusovo mater Marijo in ne na Jezusa samega. Ni mu znano, da »brezmadežno spočetje« nikakor ne pomeni, kakor da je bila Marija spočeta drugače kot ostali ljudje, namreč brez sodelovanja človeškega očeta, deviško; »brezmadežno spočetje« marveč pomeni, da niti en sam trenutek ni bila brez stanja božjega prijateljstva, brez posvečujoče milosti, brez nadnaravne deležnosti notranjega božjega življenja (vse troje pomeni isto). Garaudy misli, da Cerkev z izrazom »brezmadežno spočetje« meri na Jezusa in da njegovo deviško spočetje imenuje »brezmadežno«, in sicer zaradi tega, ker se je to spočetje izvršilo brez udeležbe človeškega očeta. Očividno mu ni znano, da Cerkev nikoli nima pred očmi Jezusovega deviškega spočetja, če govori o »brezmadežnem spočetju«; saj je vendar »brezmadežno spočetje« nekaj povsem drugega kakor pa »deviško spočetje«. Po nauku Cerkve Marijino spočetje ni deviško, navzlic temu pa je »brezmadežno« (pa ne kakor da bi se verski nauk pri tem kakorkoli nanašal na sámo spočetno dejanje staršev (aktivno spočetje!) pri Marijinem (pasivnem) spočetju. **»Brezmadežno spočetje« torej nikakor noče reči, da je navadno (nedeviško) spočetje nekaj omadeževanega ali se z njim kot takim omadežujejo starši.** Kaj takega tudi verska resnica o Jezusovem deviškem spočetju niti malo ne pomeni. Sámo po sebi bi mogel biti tudi Jezus spočet nedeviško; to npr. izrečno trdi veliki teolog dr. Fr. Suarez († 1617); in bi zaradi tega ne bil nič »omadeževan«, kakor tudi za Marijo dejstvo, da je bila spočeta nedeviško, ni pomenilo nikakršne omadeževanosti. Vendar vemo iz sv. pisma, da je bil Jezus spočet deviško. In lahko je videti globok razlog primernosti zlasti v tem, da je z njim na zemljo prišlo nekaj, kar ne more biti učinek človeške dejavnosti, pa naj bi bila še tako plemenita. A »brezmadežno spočetje« moramo dobro razlikovati od deviškega spočetja. Marija je bila spočeta nedeviško, pa je bila vendarle že v prvem trenutku »brezmadežna«, tj. v stanju božjega prijateljstva — in to na temelju prihodnjega Kristusovega zasluženja zato, ker jo je Bog določil za edinstveno nalogo Odrešenikove matere in njegove najtesnejše sodelavke.

Samo na temelju takšnega nesporazuma je mogel Garaudy zapisati naslednje:

»Mladina danes preizkuša drug način človeških in spolnih odnosov. Njene zmote in porazi so prav tako plodni kot njeni uspehi.

Prezgodaj bi bilo ocenjevati to spremembo. Vendar se že kažejo nekateri glavni obrisi porajajoče se prihodnosti.

Prvi je v zavračanju dualizma, ki je popačil krščanstvo in po katerem so spolni odnosi nekaj nizkotnega in umazanega.

Kadar sem slišal govoriti o ‚brezmadežnem spočetju', sem imel vedno vtis, da je tu neka goljufija: če bi bil Kristus rojen kot vsi ljudje, bi bilo njegovo ‚spočetje' omadeževano in umazano! To je dogma, ki žali vsako mater in izobča Kristusa iz narave in zgodovine, iz človeškega življenja. Res je, da mladina v tej zadnji četrtini XX. stoletja s svojo upravičeno reakcijo proti tisočletnim predsodkom ustvarja z izključnim priznavanjem telesa narobe obrnjen dualizem. ‚Platonična' ljubezen in pa spolnost kot igra in šport sta dva načina, ki rušita človeško enovitost in ne poznata polnosti ljubezni...

Tradicionalno, arhaično krščanstvo pa prav do teh zadnjih let tudi ni pripomoglo k razjasnitvi problema. Najprej zato ne, ker je zdravo biblično celovitost človeka zamenjalo z grškim dualizmom, pa pri tem krščansko enovito izkustvo s fevdalno in meščansko hierarhijo snovi in duha, telesa in duše...« (21 sl.).

Če imamo pred očmi pristen nauk vere, potem zlahka uvidimo, kako neutemeljena je ta Garaudyjeva trditev o dualizmu, ki da je »popačil krščanstvo«, zlasti kar zadeva spolnost kot takšno. Pač pa je treba pristaviti, da so se odtenki nekakšnega dualizma pritaknili nekaterim teološkim razlagam verskega nauka; zlasti se je v praktično življenje kristjanov vedno znova zajedlo tudi nekaj nekrščanskega dualizma. A napačno je, če kdo te stvari kar hitro posploši. (Za naše razmere, kolikor sem jih jaz izkušal v svojem življenju, se vselej čudim, kadar se kdo pritožuje, »kakšen dualizem« je glede pojmovanja spolnosti in podobno vladal. Jaz tega prav nikjer nisem videl, čeprav niti malo nisem imel zavezanih oči ali zamašenih ušes — zlasti ni bilo kaj takega v škofovih zavodih v Št. Vidu nad Ljubljano, prav tako ne v ljubljanskem semenišču. Niti malo nisem tukaj opazil kakšnih nezdravih pojavov).

Zdi pa se, da se danes tudi v vrste kristjanov polagoma vtihotaplja tisti »narobe obrnjeni dualizem«, kakršnega Garaudy po pravici odklanja. Morda bi smeli to označiti tudi kot nevarnost monizma, malikovanja gole telesnosti. Zdi se, da si nekateri domišljajo, da je že vsaka dualnost »dualizem« in da se je »grškega dualizma« nalezel tudi sv. Pavel, ko pravi: »Veselim se božje postave po notranjem človeku, vidim pa v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih« (Rimlj 7, 23). Vendar pa z neko dualnostjo (ki ni še dualizem) moramo računati in se ne smemo vdajati utvari o lahkotnem doseganju harmonije v človeku, čeprav ima ta disharmonija svoj sedež pač še bolj v človekovih duhovnih kakor pa v telesnih »plasteh«. Gotovo je nevarno iz ene skrajnosti prehajati v drugo, kakor to npr. za Francijo poleg Garaudyja ugotavljajo tudi drugi. Tudi pri nas nismo zoper to zavarovani.

Seveda je še vrsta drugih stvari v Garaudyjevi knjigi, ki so označene kot »krščansko« gledanje, v resnici pa to niso. Spet pa bi bili krivični, če bi ne priznali, da nam Garaudy odkriva pristne prvine krščanstva, na katere mnogokrat temeljito pozabljamo, čeprav so v evangeliju in v življenju resničnih

kristjanov, zlasti svetnikov skoraj dvatisočletne cerkvene zgodovine, jasno izražene. V tem pogledu nas more Garaudy s »človekovo besedo« usmeriti k Besedi, ki je v polnem pomenu božja, h Kristusu. Garaudy zlasti o nesebični ljubezni pove v tej svoji knjigi zelo lepe reči. Vendar ima njegov rojak Camille Pasquier prav, ko pravi:

»Tisto, kar je prvo, pa naj Garaudy misli karkoli, ni ‚amamus', mi ljubimo, marveč ‚ljubljeni smo'. Od tu šele izvira ‚mi ljubimo'. Če tega ni, je molitev droga, alienacija in strahopetnost; in če ni tega, potem je akcija evazija v obliki bega naprej, pa naj bo še tako pogumna... Za Teilharda Chardina, na katerega se Garaudy sklicuje, sta ‚Zgoraj' in ‚Naprej' neločljivo povezana. Od tega ‚Zgoraj' sprejemam tisto, kar me poganja naprej... Tisti, ki prihaja prebujat nas zaspance, je Bog.«

C. Pasquier ob koncu svojega zapisa izraža občudovanje Garaudyjeve poti. Nato pa pristavlja: »Vi, Garaudy, sanjate o socializmu s človeškim obrazom. Mi sanjamo o Cerkvi z obrazom, ki bi bil manj nečloveški. Hvala za to, ker ste nas znali izzvati, da bi ne izgubili poguma.«[11]

Le če bodo tudi slovenski bralci znali razlikovati in obenem ločiti zlato zrnje od ljulke v tej knjigi, bo lahko tudi tukaj, iz te knjige, zanje priteklo nekaj resnično »žive vode«, tiste, ki neizčrpno žubori iz živega Boga, ne iz kakšnih človeških idej, pa naj bi bile še tako očarljive. Le tako bo tudi zanje Garaudy mogel biti izziv k vse globljemu krščanskemu (ne zgolj ideološkemu, »svetovnonazorskemu«) življenju, s čimer bodo nujno »tudi v zemeljski družbi prispevali k temu, da bo življenje postajalo bolj človeško« (C 40, 2). Saj »vrednote razuma, volje, vesti in bratstva vse temeljijo v Bogu Stvarniku (ne v naši ideji!) in so v Kristusu (Bogu-človeku) čudovito ozdravljene in dvignjene« (CS 61, 1).

A. Strlè

[11] Camille Pasquier, Une profession de foi provocante, v: ICI n. 487 (1975) 22—24, tu 24.

OCENE

SVETO PISMO NOVE ZAVEZE. EVANGELIJ IN APOSTOLSKA DELA

Priredil s sodelavci prof. Janko Moder, Celovec (Družba Sv. Mohorja) 1977, 397 strani.

Knjiga je zanimiv pojav, ker je poskus prevoda iz francoskega prevoda tako imenovane Jeruzalemske biblije. Ker prevod prevoda bralca lahko kaj hitro vodi v resne pomisleke, bi hotel podati nekaj osebnih vtisov, ki so se porajali ob branju te knjige in ob razgovoru z nekaterimi sodelavci J. Modra. Kot raziskovalec in predavatelj stare zaveze se ne čutim dovolj kompetentnega za presojanje posameznih vprašanj nove zaveze, zato se dotikam bolj okoliščin, ki govorijo za večjo ali manjšo zanesljivost prevoda, in nekaterih stilističnih značilnosti svetopisemskega besedila.

J. Moder se sam najbrž najbolj zaveda problematičnosti prevoda po prevodu. Vendar nevarnost stranpoti najbrž ni tako velika, kakor se na prvi pogled zdi. Jeruzalemska biblija kljub pomanjkljivostim uživa mednarodni ugled, ker ni delo enega avtorja, temveč velike ekipe strokovnjakov. Evangelije in Apostolska dela je prevajalo kar pet ljudi, med katerimi so posebno znani P. Benoit (Matej), D. Mollat (Janez), J. Dupont (Apostolska dela). Ta imena govorijo predvsem za teološko zanesljivost francoskega teksta, kolikor francoski jezik po svoji naravi lahko enakovredno izraža teološko misel izvirnega teksta. Poleg besedila pa je prevajalec J. Moder za določanje pomena in za iskanje ustreznega slovenskega izrazoslovja imel na voljo opombe, ki spodaj spremljajo besedilo in razlagajo težja mesta. Prejšnji slovenski tekst, ki je gotovo upoštevanja vreden poskus izražanja biblične misli, je tudi lahko bil koristen. In končno so njegov prevod pregledali nekateri priznani slovenski strokovnjaki svetega pisma nove zaveze, kakor sta A. Ambrožič in pokojni prof. S. Cajnkar.

Spričo tega osebno nisem prevelik pesimist že z ozirom na samo dejstvo, da prevajalec ne izhaja direktno iz izvirnega teksta, zlasti ker se prevajalci navadno srečajo z večjimi težavami pri iskanju ustrezne strukture jezika, v katerega prevajajo, kakor pri ugotavljanju pomena v izvirniku. Marsikateri prevod doma in po svetu razodeva sicer dokaj solidno prevajalčevo razumevanje izvirnega besedila, a premajhno sposobnost to misel preliti v novo jezikovno strukturo.

Če Modrov prevod presojamo po tej plati, verjetno zasluži vso pozornost. Prevod je eleganten, klen in po navadi dobro zadene koncizno semitsko izražanje v paralelizmih, ki so prisotni tudi v novi zavezi. Žal je novozavezni tekst še vse premalo raziskan glede na pesniške posebnosti. Zato toliko bolj preseneča, da D. Mollat večji del Janezovega evangelija razume kot sestav pesniških enot in preveden tekst tudi temu primerno strukturira. J. Moder se drži Mollatove strukturacije in s slovenskimi izraznimi sredstvi dobro zadene dinamično ritmiko.

Jezikovno in stilistično lep prevod bo gotovo zelo privlačen za koroške šolarje, ki jim je prevod predvsem namenjen. Temeljiti uvodi v posamezne svetopisemske knjige, ki jih je J. Moder prav tako prevedel iz Jeruzalemske biblije, jim bodo nudili tudi potrebne zgodovinske in teološke informacije. Zaželeno bi bilo, da bi po njem segli tudi teologi, ki bi prevod lahko kritično preverjali glede posameznih fraz in izrazov, predlagali izboljšave in na ta način pomagali, da pričujoči tekst čimprej dozori do stopnje zaželenega »sprejetega teksta« tudi za liturgično uporabo na Slovenskem.

J. Krašovec

G. B. GRAY, THE FORMS OF HEBREW POETRY

Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament.

KTAV Publishing House, New York 1972, LX, 303 strani.

Knjiga znanega angleškega eksegeta, ki je sestavil klasičen komentar preroka Izaija za The International Critical Commentary, Edinburg 1912, ²1975, je prvič izšla 1915. Ponatis je organiziral vrhunski ameriški filolog in ekseget D. N. Freedman, ki v uvodnem traktatu — Prolegomenon — poudarja, da je pričujoča knjiga klasično delo na področju hebrejske poezije. D. N. Freedman podaja tudi stanje študija na tem področju po letu 1915 in opozarja predvsem na vlogo ugaritskih tekstov za presojanje oblik hebrejske poezije.

G. B. Gray pozna tri osnovne oblike hebrejske poezije: miselni paralelizem, ritem in kitico. V obravnavanju paralelizma poudarja, kako je šele R. Lowth v svojem delu De sacra poesi Hebraeorum, Oxonii 1953, utemeljil neizpodbitno tezo, da je miselni paralelizem najpomembnejša oblika hebrejske poezije. R. Lowth ugotavlja tri pomembne tipe paralelizma: sinonimni (kadar se misel prvega stiha ponovi v drugem), antitetični (kadar drugi stih izraža nasprotje prvega) in sintetični (kadar drugi stih nadaljuje misel prvega stiha). G. B. Gray sprejema delitev paralelizma v sinonimnega in antitetičnega, a namesto pojma »sintetični paralelizem« uporablja raje pojem »nepopolni paralelizem«.

G. B. Gray se dobro zaveda, da izražanje misli v paralelizmih, v distihih in tristihih samo po sebi poraja ritem. Kadar je ritem konstanten, imamo opraviti s poezijo, kadar ni konstanten, navadno s prozo. S tem v zvezi pa nastane vprašanje, ali je ritem le v vzročni zvezi s paralelizmom, ali pa ima še druge, od paralelizma neodvisne osnove. Dejstvo, da je paralelizem zelo običajen tudi v prozi, kjer torej vsaj ni konstantnih ritmičnih enot, in da po drugi strani obstajajo pesnitve z zelo konstantnim ritmom, a več ali manj brez paralelizma (npr. prva štiri poglavja knjige Žalostink), G. B. Grayja vodi do sklepa, da ima hebrejski ritem neke samostojne osnove in merila. Žal iz starohebrejske roke o tem nimamo nobenih poročil. Vse kasnejše teorije o hebrejskem ritmu, od Jožefa Flavija naprej do 19. stol., so pa vse preveč pod vplivom grškega in rimskega kvantitativnega ritma.

V 19. stol. je vprašanje hebrejskega ritma izzvalo mnogo kontroverz. Rezultat teh kontroverz je spoznanje, ki je danes splošno sprejeto, da hebrejski ritem ni kvantitativen kakor v grški in latinski poeziji, ampak naglasen. Ritem torej ni izraz konstantnega zaporedja dolgih in kratkih, temveč poudarjenih in nepoudarjenih zlogov. Metrični naglas sovpada z naravnim naglasom hebrejskih besed. Ker imajo hebrejske besede naglas na koncu, navadno na drugem ali tretjem zlogu, hebrejska poezija pozna ali dvozložne ali trizložne stopice rastočega ritma, se pravi jambe in anapeste.

G. B. Gray posebno pozornost posveča tako imenovanemu kinah-ritmu v knjigi Žalostink. Značilnost tega ritma je v tem, da ima prvi stih vsakega distiha tri, drugi stih pa dva poudarjena zloga. Očitno je ta ritem zelo primeren za izražanje čustev žalovanja.

Knjiga Žalostink pa pričujočemu avtorju služi tudi kot izhodišče za presojanje tretje osnovne oblike hebrejske poezije: kitice. V kiticah, ki so navadno sestavljene vsaj iz dveh distihov, je zaobsežena večja miselna enota. Ker je na splošno težko določiti kriterije za včlenjenje pesnitev v kitice, so toliko bolj dobrodošle akrostihne pesnitve, v katerih vsako novo kitico nakaže nova črka hebrejske abecede. Akrostihne pesnitve vsebujejo torej najbolj otipljiv kriterij za členjenje pesnitev v kitice, vendar tega kriterija ne moremo naobračati na neakrostihne pesnitve.

Ko avtor ugotovi, da so kriteriji za določanje hebrejskega ritma in kitic v glavnem negotovi in zato razlagalcem hebrejskih poetičnih tekstov priporoča večjo mero opreznosti, toliko bolj vedno znova poudarja pomen paralelizma v reševanju tekstno-

kritičnih problemov. Bodoče raziskovanje hebrejske poezije po njegovem mnenju ne bo vodilo do resnih rezultatov, če raziskovalci ne bodo vzeli resno predvsem paralelizma.

J. Krašovec

JEAN BEYER, VERSO UN NUOVO DIRITTO DEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA

Centro studi U. S. M. I. — Roma, založba Milano, str. 294.

Avtor najprej na kratko opisuje delo komisije, ki je sestavila »nove kanone za ustanove posvečenega življenja«. Od novembra 1966 do maja 1974 je imela 16 sej, pri katerih je najprej določila štiri načela, ki so navedena v uvodu k »novim kanonom« in po katerih se je ravnala pri sestavi novega redovniškega prava.

Poleg teh štirih načel pa se je komisija po avtorjevem sporočilu držala še štirih drugih smernic. Namen novih kanonov naj bi bil čimbolj ohraniti posebnost posameznih redovnih družb, medtem ko je sedanje pravo težilo k poenotenju. Ker bo v prihodnje partikularno pravo imelo veliko večjo vlogo kot doslej, se je komisija držala načela, da je treba olajšati tudi skladnost med splošnim in partikurnim pravom. Tretje načelo je bilo: zagotoviti enakost in odpraviti vsako razlikovanje med moškimi in ženskimi redovi. Komisija je bila končno mnenja, da je treba tudi v redovnem življenju priznavati jamstvo človeške osebe in upoštevati človečanske pravice.

Novo pravo se precej loči od sedaj veljavnega, tako da o njem ne velja načelo kan. 6: Zakonik je večinoma ohranil do zdaj veljavni pravni red, čeprav prinaša prilične spremembe, ampak velja obratno načelo: osnutek prinaša prilične spremembe v dozdaj veljavne določbe, vendar se jih večinoma ne drži.

Drugačna je med drugim že terminologija. Domus bo odslej sedes, communitas bo coetus, superior se bo imenoval moderator, subditi bodo sodales, professio se bo imenovala cooptatio, provinciae partes maiores vel minores instituti, adspirantes candidati, novitii recepti in novitiatus probatio canonica. Namesto exclaustratio bo govor o indultum vitam agendi extra institutum, saecularisatio pa se bo imenovala indultum discendendi. Nekateri se bodo najbrž težko odvadili izrazov, ki so bili v rabi že dolga stoletja.

Odpravljeno je dalje razlikovanje med ordines et congregationes, med regularji in neregularji, med slovesnimi in večnimi zaobljubami, med domus formata in non formata ter med instituta hominum in mulierum. Ostalo pa bo še razlikovanje med ustanovami iuris dioecesani et iuris pontificii. Prav tako bodo še ločili instituta clericalia in laicalia.

Zaradi velikih sprememb dosedanje redovniško pravo povečini ne bo moglo biti v pomoč razlaganju novih predpisov, ampak bo večinoma ohranilo samo svoj zgodovinski pomen. Pri razlaganju bo treba uporabljati primerjalno pravo z drugimi mesti prihodnjega zakona in s pomeni iz splošne rabe.

Novi zakoni še nimajo pravne veljave, ampak so jih poslali škofom in drugim, da naj stavijo svoje pripombe in predloge. Da bi jim olajšal to delo, jim je avtor hotel priskočiti na pomoč z opisom in razlago novih kanonov.

Vinko Bevk

MIROSLAV VULIĆ, ANTUN KAČIĆ I NJEGOVO »BOGGOSLOVJE DILLOREDNO« (1729)

(Samozaložba) Rim 1974, 147 strani.

Pričujoče delo je doktorska disertacija iz moralne teologije, ki jo je avtor predložil na zagrebški teološki fakulteti pred drugo svetovno vojno. Zaradi vojnih (in najbrž tudi drugih razmer) je delo izšlo šele sedaj. Avtor je disertacijo razposlal raznim ustanovam, uredništvom teoloških revij in nekaterim posameznikom z željo, da bi knjiga našla pot do ljudi, ki se zanimajo za domačo (hrvatsko) kulturno in teološko preteklost.

Nadškof Anton Kačić spada v vrsto velikih reformatorjev in pastoralistov 18. stoletja. Rodil se je leta 1686 v Makarski (Dalmacija). Študiral je doma, nato pa v Italiji (Fermo in Rim). Za duhovnika je bil posvečen leta 1710 v lateranski baziliki v Rimu. Na zavodu De Propaganda Fide je dosegel doktorat iz filozofije in teologije. Po vrnitvi v domovino je bil najprej kanonik v Makarski, nato v Zadru, kjer je bil učitelj filozofije in moralke bogoslovcem oziroma duhovnikom, škof v Trogirju (1722—1730) ter končno nadškof v Splitu (1730 do 1745).

Že ko je Kačić bival v Zadru, je spoznal potrebe domačega klera, bogoslovcev in duhovnikov. Videl je, da je njihova pastoralna in moralna usposobljenost nezadostna, disciplina načeta, poznanje cerkvenih predpisov pomanjkljivo. Zato je za bogoslovce organiziral javne dispute, z duhovniki pa je posebej reševal moralne kazuse.

Takó se je rodila misel na izdajo moralnega priročnika, ki je izšel v Bologni (Italiji) leta 1729. Priročnik z naslovom »Boggoslovje dilloredno« je prva tovrstna knjiga v hrvaškem jeziku.

Kačićeva moralka je napisana po kazuistični metodi, kakor večina podobnih del tedanje dobe. Vendar pa ima tudi nekatere značilnosti, ki jih je vredno omeniti. Ker je imel pred očmi domači kler, se je skušal čimbolj približati njegovi stopnji teološke izobrazbe in vsakdanjim potrebam. Zato je v priročniku upošteval tudi razna ascetična, liturgična in sploh pastoralna navodila. Prav zaradi tega je moral kovati nove, domači duhovščini razumljive izraze. Originalna je tudi razdelitev snovi: prvi del obravnava mašniško posvečenje (de ordine), drugi del zakramente (krst, birma, obhajilo, bolniško maziljenje), tretji del pokoro in četrti zakon.

Čas, v katerem je nastajala in izšla Kačićeva moralka, je znan po takó imenovanih probabilističnih bojih. To se nekoliko kaže tudi v Kačićevi moralki. Čeprav si je prizadeval, da bi našel srednjo pot med laksizmom in rigorizmom, kar mu je v večini primerov tudi uspelo, se je v bojazni pred prvim često znašel v drugem. Tako se npr. v nekaterih primerih odloča za tisto, kar je le nasvet, ne pa zapoved. Prav takó se pogosto zateka k naštevanju (ali celo preštevanju), koliko avtorjev je za eno oziroma za drugo rešitev, pri tem pa seveda moč dokazov stopi v ozadje. Od sholastičnih teologov Kačić navaja predvsem sv. Tomaža Akvinskega ter sv. Bonaventura in Duns Scota, od svojih sodobnikov pa Clauda de Croixa, Patriciusa Sporerja, Paula Laymanna in Thomasa Tamburinija. Čeprav jih ne navaja v vsakem primeru, ko se je v svojih izvajanjih naslonil na njihove predloge, je vendar to več kot očitno.

Izvirnost Kačićeve moralke je predvsem v tesni povezanosti z domačim klerom, narodom in narodnimi običaji. Skoraj do kraja 19. stoletja je bila njegova moralka nekak uradni učbenik v semeniščih v Zadru in Priku, uporabljali so jo tudi drugi duhovniki po Dalmaciji in vse do Kvarnerskih otokov. Kačić je ohranil tudi številne običaje, pregovore in molitve, ki jih je Avtor disertacije pred vojno še načel med narodom, tako da bi bilo mogoče dobršen del Kačićeve moralke rekonstruirati iz življenja ljudstva v Dalmaciji.

Vulić se je z disertacijo lotil hvaležnega dela: čeprav je disertacija bolj faktografska in manj analitična, pomeni dragocen prispevek v mozaiku spoznanj hrvaške kulturne in verske preteklosti.

Rafko Valenčič

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Alojz M. Ambrožič	415	**Nekaj misli o pokoncilski prenovi** **Einige Gedanke über nachkonzilische Erneuerung** **Quelques considérations sur le renouveau post-conciliaire**
Jože Krašovec	423	**Antitetični stil v knjigi psalmov** **Antithetischer Stil im Buche der Psalmen** **Le style antithétique dans le livre des psaumes**
Joseph L. Mihelič	449	**Delovanje Gospodovega Duha v stari zavezi** **Wirkung des Geistes Gottes im Alten Bunde** **L'Esprit du Seigneur à l'oeuvre dans l' Ancien Testament**
Marijan Peklaj	456	**Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26—27)** **Als Ebenbild Gottes geschaffen (Gen 1, 26—27)** **Créé à l'image du Dieu (Gen 1, 26—27)**
Jože Plevnik	479	**Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15** **The significance of Resurrection's mistery in 1 Kor 15** **Bedeutung des Auferstehunggeheimnisses in 1 Kor 15**
France Rozman	494	**Zveličavne resnice Jezusove mladosti** **Heilswahrheiten der Kindheit Jesu** **Les vérités salutaires de l'enfance de Jésus**
Angelo Vivian	525	**Ljubljanski fragment masore z onkelskim targumom (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22)** **Fragmentarian parchement's leaf from a massoretic code with onkelos' targum (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22) found in Ljubljana** **Feuille fragmentaire parcheminée d'un code massorétique avec le targum d'onkelos (34, 35—35, 9; 35, 12—22) trouvé à Ljubljana**
Pregledi (Conspectus)	568	**Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? (La Civiltà cattolica)**
	576	**Sodobni človek pred etiko in moralo (Alojz Šuštar)**
	581	**»Kristjan sem.« Ali res? (A. Strle)**
Ocene (Recensiones)	593	**Sveto pismo nove zaveze. Evangeliji in apostolska dela (J. Krašovec)**
	594	**G. B. Gray, The Formes of hebrew Poetry (J. Krašovec)**
	595	**Jean Beyer, Verso un nuovo diritto degli Istituti di vita consacrata (Vinko Bevk)**
	596	**Miroslav Vulić, Antun Kačić i njegovo »Boggoslovje dilloredno« (Rafko Valenčič)**