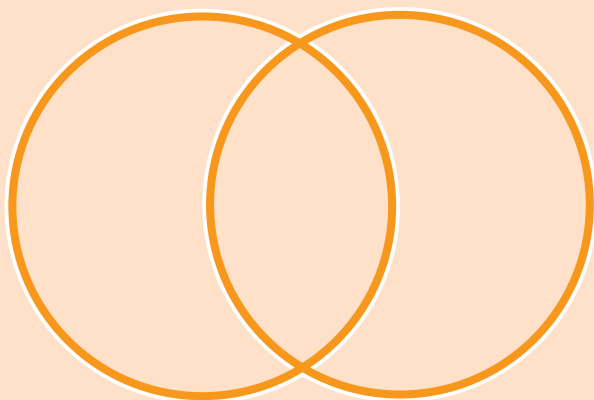


ISSN 2335-4127

UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog



Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **79**

Številka *Number* **2**

Maribor **2024**

ISSN 2335-4127 (PRINT)
ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut
Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter
religijologijo in dialog
*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko
Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology
and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Samo Skralovnik

Pomočnik glav. in odg. urednika
Editor in Chief Assistant

Aljaž Krajnc

Uredniški odbor
Editorial Board

Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos,
Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg
Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe
(Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford,
Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Urška Jeglič, Marko
Jesenšek, Anton Konečný (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika
Krajnc-Vrečko, Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Simon
Malmenvall, Maksimilijan Matjaž, Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška),
Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec Rozman, Stanislav
Slatinek, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Marjan
Turnšek, Vladimir Vukašinović (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb,
Hrvaška)

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

Edinost in dialog/*Unity and Dialogue*
Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
IBZ Online (Internationale Bibliographie der geistes- und
sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur)
IxTheo (Index Theologicus)
RTA (Religious and Theological Abstracts)
Scopus

Obvestilo o avtorskih pravicah
Copyright Notice



Članki v reviji *Edinost in dialog*, razen če ni drugače navedeno,
so objavljeni pod pogoji licence *Creative Commons Attribution
4.0 International* (CC BY 4.0 International).

*Except when otherwise noted, articles in the journal Unity and
Dialogue are published under the terms and conditions of the
Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY
4.0 International).*

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina
Annual Subscription

Za Slovenijo: 10 EUR
Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun
Bank Account Number

IBAN SI56 01100603 0707798
Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Unity and Dialogue
Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue

Nova serija *New Series*
Letnik *Volume* 79
Številka *Number* 2
Maribor 2024



TEOF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta

TEMA THEME

Molitev

Prayer

UVOD INTRODUCTION

MARI JOŽE OSREDKAR	9
Tudi jaz bi rad molil	
<i>I Would Like to Pray Too</i>	

TEMATSKÉ RAZPRAVE THEMATIC ARTICLES

MARI JOŽE OSREDKAR	11
Moliti po Kristusovem zgledu	
<i>To Pray According to the Example of Christ</i>	
IRENA AVSENIK NABERGOJ	27
Slavilna molitev Deborine pesmi (Sodniki 5) v predelavi apokrifa	
<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i>	
<i>The Prayer of Praise of the Song of Deborah (Judges 5)</i>	
<i>in Rewriting of the Apocryphal Liber Antiquitatum Biblicarum</i>	
IRENA AVSENIK NABERGOJ	41
Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5) ter	
v podobnih slavlilih molitvah	
<i>The Weakness of Israel and the Strength of the Female</i>	
<i>Characters in the Song of Deborah (Judges 5) and in Similar</i>	
<i>Prayers of Praise</i>	
SNEŽNA VEČKO	61
Esterina molitev pred srečanjem s kraljem (Est 4,17a-17h in 17i-17z)	
<i>Esther's Prayer Before Meeting the King (Est 4:17a-17h and</i>	
<i>17i-17z)</i>	
JAN DOMINIK BOGATAJ	81
Zgled ženske molitve: Janez Krizostom pridiga o Samuelovi materi	
Ani	
<i>An Example of Female Prayer: John Chrysostom Preaching</i>	
<i>About Samuel's Mother Anna</i>	



NEŽA ZAJC	95
Sveti Maksim Grk in njegova evhološka besedila <i>Saint Maximos the Greek and His Euchological Texts</i>	
VIOLETA VLADIMIRA MESARIČ	109
Vloga molitve v protestantski reformaciji: teološke in družbene spremembe v 16. stoletju <i>The Role of Prayer in the Protestant Reformation: Theological and Social Changes in the 16th Century</i>	
BROTHER EMILE OF TAIZÉ	123
Praying with the Songs of Taizé <i>Molitev s taizéjskimi spevi</i>	
MATJAŽ MURŠIČ KLENAR	135
Formativni in komunitarni vidik molitve na mednarodnih operacijah in misijah <i>The Formative and Communitarian Aspect of Prayer on International Operations and Missions</i>	
BOGDAN KOLAR	149
Ko je bila sumljiva tudi molitev <i>When Even The Prayer Was Suspicious</i>	
NEDŽAD GRABUS	161
Molitev – osebne in obredne oblike in vsebine v islamskem nauku <i>Prayer – Personal and Ritual Forms and Content in Islamic Teachings</i>	
TAHER AMINI GOLESTANI	179
Importance of Prayer for Ši'a Muslims <i>Pomen molitve za šiitske muslimane</i>	
AHMET TÜRKAN	203
The Mevlevi Order and Its Religious Practices <i>Red Mevlevi in njegovi verski običaji</i>	
STEPHEN R. BOKENKAMP	241
A Brief Meditation on Daoist Prayer <i>Kratka meditacija o daoistični molitvi</i>	
CHONGDAO SONG AND JURE ČEH	255
A Brief Review of Taoist Blessings and Rituals Drawing from the Example of the Spring Festival <i>Kratka predstavitev daoističnih blagoslovov in obredja na primeru praznovanja kitajskega novega leta (Praznovanje pomladi)</i>	



Matjaž AMBROŽIČ

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 matjaz.ambrozic@teof.uni-lj.si

Taher AMINI GOLESTANI

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Mednarodna univerza al-Mustafa *Al-Mustafa International University*
 No.2, Bl.34, Saba Complex, Edalat Str., Ensejam, IR-Qom
 t.amini@iipr.ir

Irena AVSENIK NABERGOJ

prof. in znan. svet. dr. *PhD, Prof and Research Counsellor*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
 irena.avseniknabergoj@teof.uni-lj.si

Jan Dominik BOGATAJ

mag. teologije *MA in Theology*
 doktorski študent *PhD student*
 Institutum Patristicum Augustinianum
 Via Paolo VI 25, IT-00193 Roma
 jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Stephen R. BOKENKAMP

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Oddelek za mednarodno literaturo *School of International Letters and*
 in kulture *Cultures*
 Državna univerza v Arizoni *Arizona State University*
 Suite 131, Durham Hall, Cady Mall 851, US-Tempe, AZ 85287
 sbokenka@asu.edu

Jure ČEH [Yuan WEIQI]

Slovenski daoistični tempelj najvišje *Slovenian Daoist Temple of Supreme*
 harmonije *Harmony*
 Istrska ulica 3, SI-6240 Kozina
 rektor@slovenski-daoisticni-tempelj.si



EMILE OF TAIZÉ

Taizejska skupnost *Community of Taizé*
Rue des Pendaines 6, FR-71250 Taizé
emile@taize.fr

Nedžad GRABUS

prof. dr. *PhD, Prof.*
Fakulteta za islamske vede *Faculty of Islamic Sciences*
Univerza v Sarajevu *University of Sarajevo*
Čemerlina 54, BA-71000 Sarajevo
ngrabus@gmail.com

Urška JEGLIČ

asist. dr. *PhD, Tch. Assist.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Avguštin LAH

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Retired Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
avgustin.lah@guest.arnes.si

Violeta Vladimira MESARIČ

mag. teol. *MA in Theology*
doktorska študentka *PhD student*
Fakulteta za humanistični študij *Institutum studiorum humanitatis*
Alma Mater Europaea *Alma Mater Europaea*
Trubarjeva ulica 1, SI-2000 Maribor
vladkamj@gmail.com



Matjaž MURŠIČ KLENARdr. *PhD*Mladinska ulica 7, SI-9250 Gornja Radgona
matjaz.mursic@gmail.com**Cecilija OBLONŠEK**asist. dr. *PhD, Assist.*Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
cecilija.oblonsek@teof.uni-lj.si**Mari Jože OSREDKAR**izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si**Ivan PLATOVNJAK**doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si**Dragan POTOČNIK**izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
dragan.potocnik@um.si**Chongdao SONG**dr. *PhD*Opat v Chongdao Palace *Abbot of Chongdao Palace*
Chongdao Palace, Nanmiao (town), Yuanzhou district, CN-Yichun city, Jiangxi province
itccpa@163.com

Miran ŠPELIČ

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 miran.spelic@teof.uni-lj.si

Alan TEDEŠKO

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 alan.tedesko@teof.uni-lj.si

Ahmet TÜRKAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza Necmettin Erbakan *Necmettin Erbakan University*
 Yeni Meram Boulevard, TR-42090 Meram
 ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

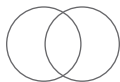
Terezija Snežna VEČKO

doc. dr. v pokoju *PhD, Retired Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 terezija.vecko@guest.arnes.si

Neža ZAJC

dr. znan. sod. *PhD, Res. Assoc.*
 Inštitut za kulturno zgodovino *Institute of Cultural History*
 ZRC SAZU *ZRC SAZU*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
 neza.zajc@zrc-sazu.si





Mari Jože Osredkar

Tudi jaz bi rad molil

I Would Like to Pray Too

Bilo je v zadnjih letih mojega osnovnošolskega izobraževanja, ko je Zadruga katoliških duhovnikov natisnila knjigo z naslovom *Rad bi molil*, ki jo je v originalu napisal italijanski duhovnik in pisatelj verskih knjig Alessandro Pronzato. Naslov je v meni takrat vzbujal dvom o iskrenosti take trditve. Kako si lahko nekdo zaželi molitve? Zame je bila namreč takrat molitev bolj obveza kot pa želja. Toda ta knjiga me je spodbudila k razmišljanju o molitvi in tudi k prakticiranju molitve. Kmalu zatem, ko sem Boga začel prepoznavati kot osebo, ki me nagovarja, je molitev tudi meni postala ljuba; Bogu sem čedalje pogosteje »težil« z raznimi prošnjami, razmišljanji, svojimi načrti, skratka, molitev mi ni bila več le dolžnost. Ko sem kot frančiškanski študent teologije bival v samostanu na Prešernovem trgu v Ljubljani, mi je skupna molitev brevirja postala eno najlepših opravil v redovnem življenju. Takrat sem močno potreboval skupnost in prav pri molitvi brevirja sem najbolj začutil prisotnost bratov. Od hvalnic do večernic smo vse molitve imeli skupne, sklepnice pa je molil vsak sam. Jaz pa sem hotel še sklepnice z nekom moliti in sem vsak večer kakšnemu kolegu študentu v klerikatu zvečer »pritežil« z brevirjem in prošnjo, da bi skupaj molila sklepnice. Mislim, da pri njih nisem bil kaj preveč dobrodošel s to idejo, vendar se me je pogosto kdo usmiliti, da sva skupaj zmolila kompletarij.

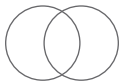
Danes imam še vedno enake želje po skupni molitvi. Prepričan sem, da je vsaka, predvsem pa nedeljska maša kot skupna občestvena molitev najmočnejši povezovalni element v Katoliški cerkvi. Zato rad mašujem; in ko izgovarjam mašno besedilo, imam resnično občutek, da nagovarjam

Vsemogočnega in hkrati povezujem vse prisotne v občestvo. Celo ko se srečujem z drugoverci, si zaželim, da bi skupaj molili. Ni mi problem moliti skupaj s pravoslavnimi ali protestantskimi kristjani. Ni mi ovira moliti skupaj z nekristjani. V oktobru 2024 sem bil deležen srečanja s kitajskimi taoisti, ki so prišli v Slovenijo posvetiti taoistični tempelj v Kopru. Bil sem z njimi v Kopru, v Ljubljani in v Celju. G. Jure Čeh me je namreč prijazno povabil na slovesnost posvetitve njihovega templja. Čeprav nisem razumel kitajskega besedila molitev, mi je bilo prijetno »v duhu« moliti z njimi. Kadar sem v islamskem okolju, grem molit z muslimani v džamijo. Pretekli teden sem preživel v Konyi v Turčiji, kjer sem v okviru izmenjave Erazmus za profesorje teden dni predaval na islamski teološki fakulteti univerze Necmettin Erbakan University. V petek sta me dva profesorja prijazno peljala najprej v Kilistro (turško ime za Lystro), kjer so pred tisočletji v vulkanske kamenine izdolbli prostore za prebivanje, v prvem stoletju pa tudi cerkev. Čudovit je občutek, ko moliš na kraju, kjer sta pred skoraj 2000 leti »lomila evharistični kruh« apostol Pavel in njegov učenec Timotej. Na poseben način sem se čutil z njima povezan v molitvi. Tudi ogled cerkve svete Helene v Silli, nekaj kilometrov oddaljene od dvojnopolmilijonske Konye, me ni pustil ravnodušnega. Ko pa je mujazin klical k opoldanski molitvi, sta se moja kolega želela opravičiti, da imata opravek in da naj ju počakam. Jaz pa sem jima preprosto odgovoril, da grem z njima na molitev v džamijo. In smo šli. Tako sem se že mnogokrat »klanjale« z muslimani. Kjerkoli sem, poskušam moliti z gostitelji. Vsi namreč molimo istega Boga, samo način molitve je različen.

Molitev je nujno potrebna za ohranjanje in poglobljanje vere. Zato je papež Frančišek leto 2024 razglasil za leto molitve, ki naj nas katoličane pripravi na sveto leto, ki je pred nami. To je tudi razlog, da smo pripravili tematsko številko revije *Edinost in dialog*, v kateri so zbrani znanstveni in strokovni prispevki avtorjev različnih religij in verskih skupnosti, ki vsak s svojega zornega kota in iz svoje duhovne izkušnje spregovori o molitvi.

Že sveti papež Janez Pavel II. je uvidel, da je skupna molitev pripadnikov različnih religij možna in nujno potrebna. Molitev nas povezuje, in če bomo molili skupaj, ne bo prepirov ne v družini, ne med narodi, ne med religijami.





Mari Jože Osredkar

Moliti po Kristusovem zgledu

To Pray According to the Example of Christ

Izleček: V prispevku so predstavljeni trije načini krščanske molitve, ki so utemeljeni na treh načinih verovanja oz. na treh bibličnih osebah. Adam je bil prepričan, da ne potrebuje Boga in da se lahko odreši sam. Zaupal je v moč svojih odločitev in dejanj. Njegova molitev je opredeljena kot magija. Kristjani na tej stopnji verovanja so prepričani, da jim lahko same besede in dejanja omogočijo uresničenje želja. Kajn je Bogu daroval svoje pridelke. Veroval je v Božje uslišanje svojih želja. Ker pa ni bil uslišan, se je jezil. Podobno tudi kristjani na drugi stopnji verovanja prepričujejo Boga, da mora uslišati njihove želje, v nasprotnem primeru ga zapustijo, kot je tudi Kajn zapustil Boga. Abraham je začetnik »vere v vero«, ki mu omogoča, da brezpogojno sprejme Božjo voljo. Veroval je v vero Boga, torej da Bog ve, da se bo Abraham držal Božjih zapovedi. V Evangelijih imamo predstavljeno tudi Jezusovo molitev kot prošnjo »Naj se zgodi Očetova volja«. To je najpopolnejša oblika in ideal kristjanove molitve.

Ključne besede: krščanska molitev, Adam, Kajn, Abraham, Jezus Kristus

Abstract: *This paper presents three modes of Christian prayer, each grounded in different forms of belief and biblical figures. Adam believed he did not need God and that he could achieve salvation on his own. He trusted in himself and in the power of his own decisions and actions. His prayer is characterized as magic. Christians at this stage of belief are convinced that mere words and actions can fulfil their desires. Cain offered his produce to God, believing in God's responsiveness to his wishes. When he was not heard, he became angry. Similarly, Christians at this second stage of belief try to persuade God to fulfil their desires, threatening to abandon Him if He does not comply, just as Cain abandoned God. Abraham is the initiator of »faith in faith«, which allows him to unconditionally accept God's will. He believed in God's faith, meaning that God knew Abraham would adhere to His commandments. The Gospels also present Jesus' prayer as a request for »Thy will be done, Father!«. This represents the most perfect form and ideal of Christian prayer.*

Keywords: *Christian prayer; Adam, Cain, Abraham, Jesus Christ*

Uvod

V vseh religijah verniki molijo (Vergely 2017, 31). Obrednost je »človeku prirojena in jo zato vedno ohranja vsaj v latentnem odtisu kot nenehne- ga sopotnika in oblikovalca življenja in verovanja« (Kranjc 2022, 782).

Skratka, »molitev je najprej izraz, hkrati pa tudi ohranjevalec vere« (Osredkar 2023, 11). Obstajajo verniki, ki molitev sicer doživljajo zgolj kot dolžnost, drugi pa ne morejo, da ne bi kar naprej molili – z besedami ali dejanji. V razpravi se bomo osredotočili na krščanstvo, kjer opazamo različne načine molitve, ki so odraz različnih načinov verovanja.

O krščanski molitvi so že pisali mnogi teologi. Na teologijo molitve pa so nedvomno vplivali najpomembnejši krščanski misleci. Sv. Avgustin (354–430) je zagotovo ključni mislec, ki ga navajajo vsi kasnejši teologi. V *Izpovedih* je razviden njegov dialog z Bogom in njegovo iskanje Božje volje. Sv. Benedikt iz Nursije (480–547), ustanovitelj benediktinskega reda, je v svoji *Regoli* za meniško življenje postavil princip »ora et labora«, ki je srčika vsakega krščanskega, Bogu posvečenega življenja. Sv. Tomaž Akvinski (1225–1274) je v svojem delu *Summa Theologica* izpostavil, da je molitev ključni pogoj za doseg Božje milosti. Nikakor pa ne moremo spregledati dveh španskih mistikov iz 16. stoletja. Sv. Terezija Avilska in sv. Janez od Križa sta zlasti v knjigah *Notranji grad* in *Temna noč duše* opisovala vlogo molitve za doseg mistične združitve z Bogom. Vsekakor pa bi lahko pri vseh krščanskih teologih našli poglavje o molitvi.

Ker je molitev izraz, torej odraz vere, jo lahko opredelimo le s pomočjo poznavanja vernikovega odnosa do Boga. Obstaja veliko načinov verovanja in posledično mnogo načinov molitve. V prispevku se bomo osredotočili zgolj na tri karakteristične načine verovanja in na tri karakteristične načine molitve. V vseh primerih je vera človekova sposobnost prepoznavanja Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti (Osredkar 2021, 860). Ko pa upoštevamo Jezusove besede: »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, kdor mi pravi: 'Gospod, Gospod,' ampak kdor uresničuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 7,21), nam postane jasno, da je krščanska vera prepoznavanje Božje besede v človeški besedi Svetega pisma ter njeno uresničevanje v življenju; prav tako pa tudi prepoznavanje Božjih dejanj v življenju.¹ Prepoznavanje dveh komponent vere, razodetja in odrešenja, pa oriše Božja podoba, ki si jo vernik ustvari. S temi dejstvi je torej pogojena

1 O prepoznavanju Božjega razodetja in odrešenja gl. članek: Mari Jože Osredkar, »Pomen pojma 'prepoznavati' za razumevanje božjega razodetja in odrešenja«, *Bogoslovni vestnik* 72/3 (2012): 419–429.

kristjanova molitev. To pa so tudi merila, ki jih bomo uporabljali v našem razmišljanju in pri opredeljevanju različnih vrst molitve.

Ko govorimo o molitvi, besedah ali dejanjih, s katerimi vernik komunicira z Bogom, predpostavljamo, da se je vernik z Bogom, torej s Presežnim, znašel v odnosu. Najprej je treba upoštevati dejstvo, da je presežno vse tisto, »kar je nedostopno človekovim telesnim čutom in obstaja zunaj človekove zavesti« (SSKJ, s. v. »presežen«). Česar nima v zavesti, človek torej ne more poznati in s tem ne more komunicirati. Vendar človek o Bogu že govori, ker je beseda »Bog«, ki jo izgovarja, »signifié«, torej že ima pomen. To pomeni, da Bog človeku ni popolnoma nedostopen in Ga zato človek lahko objektivizira oz. si o Njem, »ki ga ni nikoli nihče ni videl« (Jn 1,18), lahko ustvari podobo. Vernik lahko govori o Božji podobi, ki jo je ustvaril, ker jo pozna. Prav tako človek potrebuje Božjo podobo, da lahko Boga nagovarja. Čeprav judovstvo in islam strogo prepovedujeta upodabljanje Boga, človek ne more postati vernik, dokler si ne ustvari neke predstave o Bogu. V Svetem pismu najdemo mnoge podobe Boga: stvarnik, zakonodajalec, sodnik ... (Lah 2004)

V članku se bomo osredotočili na tri biblične osebe in s pomočjo njihovih Božjih podob bomo v prvem poglavju ugotovili, kakšen odnos imajo do Božjega razodevanja in Božjega odreševanja. To nam bo zadostovalo, da bomo lahko določili njihov način molitve. Naše razmišljanje bo temeljilo na biblični pripovedi o komunikaciji teh treh oseb z Bogom. V biblični pripovedi o prvem človeškem paru v raji lahko ugotovimo, da sta si prva dva človeka Boga predstavljal kot Konkurenta. Ta podoba Boga ju je silila, da sta želela postati »kakor Bog« in še večja od njega. Njun sin Kajn si Boga predstavlja kot Sodnika, ki ga bo kaznoval zaradi bratomora. Abraham pa v sebi nosi podobo Boga Gospodarja, kateremu je brezpogojno pokoren. Na temelju načina verovanja pri treh omenjenih bibličnih osebah bomo v prispevku predstavili tri različne oblike molitve, katerih primere najdemo na različnih mestih bibličnega besedila. Prepričani smo, da molitev pri kristjanu zori, torej da vernik napreduje v odnosu do Boga po stopnjah. Zato bomo pokazali razvoj krščanske molitve s pomočjo že omenjenih bibličnih oseb. Naš končni cilj pa je pokazati, da je Jezusova molitev, kakor jo imamo predstavljeno v Evangelijih, ideal kristjanove molitve.



1 Tri stopnje verovanja

Biblično poročilo o grehu prvega človeka nam razodeva Adamovo vero, njegov odnos do Božjega razodetja in njegovo prepričanje, kaj mu bo omogočilo življenje. »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi!« (1 Mz 1,26), tako beremo v Svetem pismu. Postavil ga je v edenski vrt (1 Mz 2,15) in mu zapovedal: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl!« (1 Mz 2,16-17) Kot beremo, Adam pozna Boga in ve natančno, kaj mu Bog dovoli in kaj mu prepoveduje. Seznanjen je celo s posledicami kršenja Božje volje. Razodeto mu je namreč, kaj mu omogoči oz. onemogoči življenje. Toda prvi človek kljub temu ne uboga svojega Stvarnika in naredi po svoje. Kot bi si mislil: »Kaj boš ti meni ukazoval! Jaz vem bolje, kaj meni koristi!« Ko je Bog Adamu ustvaril še primerno pomočnico (1 Mz 2,18), sta si postregla s prepovedanega drevesa spoznanja. In odprle so se jima oči, da sta uvidela, kaj je dobro in kaj je húdo! (1 Mz 3,6-7) Bila sta prepričana, da bosta postala kakor Bog, Njemu enaka. Pravzaprav bi kačine besede, da bosta »postala kakor Bog« (1 Mz 2,35), lahko razumeli, da bosta tako sposobna, da Boga sploh ne bosta več potrebovala.

Adam je imel v raju vsega v izobilju za življenje, vendar ni upošteval Božjih navodil, ker mu je bilo pomembnejše védenje; zato tudi njegov način verovanja poimenujemo vera kot védenje. Morda bo kdo mislil, da je vera zgolj védenje, da Bog obstaja. V bistvu pa gre za človekovo védenje, da on sam ve, kaj je dobro zanj oz. kaj mu škoduje. Boga je prepoznaval kot Konkurenta, ki onemogoča razvoj njegovih sposobnosti, in bil je prepričan, da bo s poznanjem dobrega in slabega sam sebi lahko zagotovil lepše in udobnejše življenje. Skratka, bil je prepričan, da lahko sam sebe odreši, saj naj bi ga spoznanje naredilo večjega od Boga in mu zato ne bo treba upoštevati Njegovih zapovedi. Adam je vernik, ki si domišlja, da ve, kaj mu koristi, in zato ignorira Božje razodevanje.

V Prvem Janezovem pismu beremo: »Kdor trdi, da pozna Boga, a se ne drži njegovih zapovedi, je lažnik in v njem ni resnice.« (1 Jn 2,4) Če besedilo komentiramo v kontekstu Jakobovega pisma, ko pravi, da je vera brez del mrtva (Jak 2,17), razumemo, zakaj je Bog Adamu povedal, da bo umrl, če bo nasprotoval Božji volji, torej če bo zaužil prepovedan sad. Prav tako nam Jakob zapiše, da tudi »demoni verujejo, a trepetajo« (Jak 2,19). Za Adama



in Evo vprašanje o Božjem obstoju ni obstajalo. O Njem sta govorila (prim. 1 Mz 3,1-5); z Njim sta se pogovarjala (1 Mz 3,8-13), še več, On jima je bil izziv, saj sta želela postati Njemu enaka (1 Mz 3,5). Da, prva biblična človeka sta komunicirala z Bogom. Vernik Adam pozna Boga, a ignorira njegove zapovedi, prepričan je, da se lahko odreši sam.

Za opredelitev Adamove molitve je pomembno izpostaviti tudi podatek, ki ga besedilo tretjega poglavja Prve Mojzesove knjige navaja v nadaljevanju. Ko ga Bog išče, mu prvi človek odgovori: »Slišal sem tvoj glas v vrtu, pa sem se zbal, ker sem nag, in se skril.« (1 Mz 3,10) Adam se je bal Boga in se je skril! Torej je zelo hitro spoznal iluzornost svoje želje po enakosti z Bogom oz. mu je postalo jasno, da je Bog veliko večji od njega. Pred šibkejšim ali enakopravnim se namreč ne skrivamo. Še bolj pa mu je bilo to dejstvo jasno, ko ga je Bog izgnal iz raja in mu rekel: »[S] trudem boš jedel od nje vse dni svojega življenja.« (1 Mz 3,17) Trpljenje sicer ni Božja kazen človeku za greh, temveč je terapija, sredstvo za spreobrnjenje. Predvsem pa nam podatek, da se je Adam skril pred Bogom, daje razumeti, da mu ni bilo do nadaljevanja pogovora z Njim.

Druga biblična oseba, ki nam bo pomagala razumeti naslednji korak v odnosu med človekom in Bogom, je Adamov prvorojenec. Kajn je tako kot njegov oče poznal Boga in njegovo voljo. A v nasprotju z očetom se je po njem tudi ravnal. Kajn je namreč daroval Gospodu od sadov zemlje (1 Mz 4,3). Brez dvoma je pričakoval, da bo za to nagrajen. Želel je, da bi se Bog ravnal po njegovih pričakovanjih. Bog pa ga ni nagradil, še huje, »Gospod se je ozrl na Abela in njegovo daritev, na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl« (1 Mz 4,4-5). Zato se je Kajn ujezil in ubil svojega mlajšega brata Abela (1 Mz 4,5-8). Nevoščljivost? Ljubosumje? Kakorkoli že, tudi v tej zgodbi lahko v Božji odločitvi, da se ne ozre na Kajново daritev, prepoznamo neko »terapijo«, neko odrešensko dejanje, s katerim je Bog želel vzgajati Kajna. Ampak to Božje odrešensko dejanje Kajnu ni bilo všeč! V nadaljevanju izvemo, da je sicer priznal svojo krivdo (1 Mz 4,13), vendar je »odšel izpred Gospodovega obličja« (1 Mz 4,16). Kajn je podoba tistih, ki v odnosu do Boga priznajo Njegovo avtoriteto, vendar jim niso všeč Božja odrešenska dejanja. Drugo stopnjo verovanja bomo poimenovali »vera daj-dam«. Tako kakor poznamo tržno logiko, kjer za določeno vsoto denarja kupimo izdelek, ki si ga želimo, če pa nas prodajalec prevara in nam proda »mačka v žaklju«, s katerim nismo zadovoljni, smo



nanj jezni – v najboljšem primeru ga zapustimo oz. se v njegovo trgovino več ne vrnemo, je bil tudi Kajn jezen, ker se Gospod ni ozrl na njegovo daritev. Danes imamo veliko kristjanov, ki molijo brez prenehanja, pa niso uslišani! Bog ravna drugače od njihovih pričakovanj. Tudi ti ljudje, kakor Kajn, običajno odidejo iz Cerkve in se oddaljijo od Boga.

Poleg dveh opisanih obstaja še tretji nivo verovanja. Sveto pismo nam predstavi Abrahama kot vernika, ki se ravna po Božjem Razodetju in za razliko od Kajna ne zahteva, da bi Bog upošteval ali celo kot služabnik izvrševal njegovo voljo; Abrahama prepoznavamo kot ponižnega izpolnjevalca Božje volje. Guy Lafon pravi, da je Abraham iznašel vero! (1996) Verjetno pa si ne predstavljamo, v čem je novost njegovega verovanja. Vemo, da ga je Jahve poklical, naj zapusti očetnjo in se napoti v obljubljeni deželo (1 Mz 12,1), vemo, da mu je Bog obljubil, da bo iz njega izšel velik narod (1 Mz 12,2). Vemo tudi, da je bil pripravljen svojega edinega sina darovati Bogu, da mu dokaže zvestobo (1 Mz 22); vemo tudi, da se imenuje »Oče vernih« (Rim 4,16)! Da, tri monoteistične religije, judovstvo, krščanstvo in islam zaradi svoje vere v Abrahamu prepoznavajo duhovnega Očeta. »Islam za razliko od judovstva ne temelji na izvoljenosti, temveč na poslušnosti in predanosti enemu Bogu. Skladno s tem je tudi Ibrahim² prikazan kot prvi musliman, saj je bil poslušen in pokoren. Zdi se, da Koran Ibrahima največkrat omenja kot preroka, ki se je trudil doseči, da bi njegovo ljudstvo opustilo malikovanje.« (Jeglič 2019, 1012)

Avtor knjige *Abraham ou l'invention de la foi* pa v Abrahamu ne prepozna zgolj poslušnosti in pokornosti Bogu. Razglasi ga za iznajditelja vere. Kakšne vere? Zagotovo ni iznašel vere, o kateri govori Božja beseda, ko pripoveduje o dogodkih v rajskem vrtu, kjer sta Adam in Eva želela uveljaviti svojo voljo in postati kakor Bog. Kakšno vero je torej iznašel Abraham? Če se izrazimo v kontekstu pripovedi o grehu prvega človeka, lahko rečemo, da oče Abraham ni imel védenja, kam ga bodo Božja navodila pripeljala. V pismu Hebrejcem beremo: »Bratje in sestre, ker je Abraham veroval, je ubogal klic, naj odide v deželo, ki naj bi jo dobil v delež. Odšel je, ne da bi vedel, kam gre.« (Heb 11,8.11-12.17-19) A čeprav ni vedel, se je trdno oklenil besed Njega, ki ga v bistvu ni niti poznal, ter je Njegove

2 Islamsko ime za Abrahama.

besede uresničeval v svojem življenju. Da bi lahko to povedal, Guy Lafon uporabi izraz, ki ga v slovenščini nismo vajeni; pravi, da je Abraham »veroval v vero« (Lafon 1996, 9–13). Običajno namreč izpovedujemo vero v Boga in druge verske resnice. Očakova vera pa ni bila zgolj prepričanje o Božjem obstoju; njegova vera še zdaleč ni bila zgolj védenje! Abraham je veroval v vero Boga. Kaj to pomeni? Če se izrazimo z Lafonovo terminologijo oz. z njegovo logiko razmišljanja (Osredkar 2020, 2021), lahko zapišemo, da Abraham ni le prepoznaval Božje prisotnosti v Njegovi odsotnosti. Prepoznaval je tudi to, da Jahve veruje v Abrahama. Drugače povedano, prepoznaval je, da tudi Jahve prepozna Abrahamovo vero, zaupanje in ljubezen do Boga. Prav obljuba potomstva in dežele obilja sta mu bila znamenje, da Jahve prepozna Abrahamovo vero, zaupanje in ljubezen do Njega. To pomeni verovati v vero Drugega. Lafon nam želi povedati, da gre pri veri v vero za dvostransko dejavnost, ki jo v razvoju svojega razmišljanja o veri poimenuje »zaveza« (Lafon 1996, 157), o kateri govori tudi apostol Pavel. »Prav to, da je obstajala vera še pred deli (Postava) in da je Bog to vero štel v pravičnost in Abrahamu obljubil potomstvo, je za Pavla pokazatelj, da k pravičnosti vodi v prvi vrsti vera, in ne dela.« (Kranjc 2021, 77) Zato bomo verovanje na tretji stopnji poimenovali vera kot zaveza.

Odločitev, da bo daroval sina Izaka, je brez dvoma postavilo »na glavo« predstavo, ki jo je Abraham imel o prihodnosti, oz. predstavo, da bo iz sina izšel velik narod. Kateri normalen oče pa bi si zamislil, da bi svojemu edinemu sinu vzel življenje!³ Abrahamova vera je torej oklepanje Božje volje tudi takrat, ko mu ni všeč, tudi takrat, ko je ne razume. Zakaj? Zato ker veruje, da mu bo Bog storil samo dobro; veruje, da ga Bog ljubi. Skratka, francoski mislec razmišljanje o človekovi veri v vero Boga poimenuje vera zaveze oz. Abrahamova religija (Lafon 1996, 55). Abrahamova vera ni védenje, čeprav védenje vero stalno spremlja. Njegova vera je zaveza, o kateri lahko beremo v 17. poglavju Prve Mojzesove knjige.

3 Katoliška teologija razume božje razodevanje, torej Božje nagovarjanje človeka, kot vernikovo »prepoznavanje« Božje volje. V tem kontekstu lahko razumemo tudi komunikacijo med Bogom in Abrahamom. Božja naročila Abrahamu niso »padla z neba«, temveč je očak v kontekstu kulture in okoliščin spoznal, kaj Bog od njega želi. Posebno pri bibličnem poročilu, kako Bog zahteva od Abrahama, da mu daruje sina Izaka, moramo upoštevati, da je Abraham v svojem času, v svoji kulturi prepoznal Božje naročilo daritve sina. Danes na temelju evangelijskega oznanila in krščanskega nauka vemo, da Bog tega ne želi. Ta interpretacija dogodka (BR 14) pa popolnoma nič ne spremeni dejstva, da je Abraham izpolnil Božjo voljo.



2 Molitev kot magično dejanje

Ker sta imela Adam in Eva v raju vse, kar sta potrebovala za življenje, se jima je zdelo, da ne potrebujeta Boga oz. da sta v bistvu lahko večja od Njega. Prvi značilnosti, ki ju najdemo pri molitvi prvega človeka, sta samovšečnost in egocentričnost. Ko Bog išče Adama: »Kje si?« (1 Mz 3,9) in ga sprašuje, ali je zaužil prepovedani sad, on krivdo prelaga na Evo; enako tudi ona ne priznava greha, temveč s prstom pokaže na kačo (1 Mz 3,13). Drug za drugim sta se opravičevala, češ »Jaz nisem kriv!« Kot bi si mislila, da sta ona dva najpametnejša, da sta prav ravnala in da naj ju Bog vendarle pusti pri miru. Vedenje je Adamu in Evi odprlo oči, zaprlo pa jima je usta v pogovoru z Bogom. Nista mogla prevzeti odgovornosti za storjeno dejanje. Dejstvo, da se je Adam skril pred Bogom, daje razumeti, da se prva človeka v bistvu z Njim nista želela pogovarjati; ni pomembno, ali zaradi strahu ali iz drugega razloga.

Prej smo zapisali, da lahko v zaužitju prepovedanega sadu prepoznamo samoodrešenijsko dejanje prvega človeškega para. Prepričana sta bila, da jima Bog ne more in ne zna pomagati oz. da ju celo omejuje v njunem prizadevanju za lepše življenje. Skratka, prepričana sta bila, da si življenje lahko polepšata samo sama. Kakor mnogi verniki danes sta Adam in Eva mislila, da je priznanje grešnosti, šibkosti oz. majhnosti pred Bogom nekaj slabega, nekaj, kar jima škoduje; če bi se ravnala po Božjih navodilih, bi namreč to majhnost priznala. Ker sta želela biti odvisna zgolj od samih sebe, sta prelomila Božjo zapoved; želela sta doseči življenje s svojim prizadevanjem, s svojimi dejanji, skratka, želela sta sama sebe odrešiti! Njuno dejanje je očitno znamenje, da Boga ne potrebujeta. V tem samoodrešenju prepoznavamo magično dejanje. Njuno prepričanje, da ju bo rešilo »njuno« vedenje in »njuno« dejanje, je njun odnos do Boga zreduciralo na magijo, ki jo v religiologiji opredeljujemo kot »celoto postopkov in obredov, s katerimi si človeška volja ob uporabi okultnih moči poskuša podrediti naravo« (SRL, s. v. »magija«). Pri magiji gre v bistvu za prepričanje, da Boga ne potrebujemo in da lahko zgolj naše besede in dejanja zagotovijo uresničitev želja. Takih primerov, morda nezavedne magije, imamo veliko tudi v sodobnem krščanskem življenju – na primer kristjan, ki si v avtomobilu naveže križ na ogledalo in je prepričan, da ga bo varoval pred prometno nesrečo, ali nekdo, ki se pokriža pred izpitom v prepričanju, da mu bo to dejanje pomagalo do dobrega rezultata. Ko torej opredeljujemo molitev

na prvi stopnji verovanja, lahko napišemo, da vernik izgovarja besede in opravlja dejanja ali obrede v prepričanju, da bodo zgolj dejanja ali besede omogočili uresničitev njegovih želja. Besede in dejanja v tem primeru ne nagovarjajo Boga, temveč naj bi bila moč za izpolnitev želja tistega, ki jih izgovarja oz. opravlja, v besedah in dejanjih samih. Popolnoma tako kakor sta si Adam in Eva predstavljala, da jima bo zgolj zaužitje prepovedanega sadu omogočilo, da postaneta »kakor Bog« in da najdeta lepše življenje. O takih primerih govori Jezus v Lukovem evangeliju, ko pravi: »Dva človeka sta šla v tempelj molit: eden je bil farizej, drugi cestinar. Farizej se je postavil in sebi molil takole: Bog, zahvaljujem se ti, da nisem kakor drugi ljudje: grabežljivci, krivičniki, prešuštniki ali tudi kakor ta cestinar. Postim se dvakrat na teden in desetino dajem od vsega, kar dobim.« (Lk 18,9-12) Jezus zaključí priliko, da farizej ni šel opravičen na svoj dom (Lk 18,14); Bog ni bil zadovoljen z njegovo molitvijo. Bila je namreč egocentrična, molivec pa poln samovšečnosti. Kakor Adam je tudi farizej poznal Boga, toda prepričan je bil, da mu bo zgolj njegova pravičnost omogočila življenje. Če je kristjan prepričan, da je za uresničitev želja treba zrecitirati zgolj toliko in toliko molitvenih obrazcev, je popolnoma enak Adamu oz. farizeju. Proti malikovalski miselnosti nas Sveto pismo opozarja v pismu Galačanom 5,16-26 in v Apostolskih delih 13,6-12. Prvim kristjanom je bila magija znamenje poganstva, skratka v popolnem nasprotju s krščansko vero.

3 Molitev kot prepričevanje Boga

Za razliko od Adama se je njegov prvorojenec pogovarjal z Bogom. Priznanje umora mlajšega brata in pripravljenost sprejeti kazen zanj sta znamenji, da Kajn sprejema Božjo veličino in njegovo avtoriteto (1 Mz 4,9-15). Pa vendar je njegov pogovor z Bogom poln jeze in užaljenosti, ker ga Bog ni uslišal. Podobno kot njegov oče Adam je tudi Kajn vedel, kaj bi bilo dobro zanj. Toda nameraval je prepričati Boga, da uresniči njegove načrte. Kot smo že omenili v uvodu, je védenje povezano s skušnjavo po obvladovanju. V Kajnovem primeru védenje vodi v skušnjavo po poskusu obvladovanja Boga. Na prvi stopnji verovanja je vernik prepričan, da bo zgolj s svojo »pravičnostjo«, dejanji in molitvenimi obrazci dosegel, kar si želi. Na drugi stopnji verovanja pa vernik Boga prepričuje, naj ga usliši, se z njim krega, vsekakor vernik pričakuje, da bi Bog moral storiti



tako, kakor vernik želi. Tak način molitve pogosto najdemo v bibličnem besedilu. Starozavezni Job se je jezil na Boga zaradi neuslišanja njegovih prošelj in pričakovanj: »Kličem te na pomoč, a me ne uslišiš, stojim pred teboj, a me samo gledaš.« (Job 30,20-21) Podobno najdemo pri preroku Jeremiju: »Zapeljal si me, Gospod, in dal sem se zapeljati. Premočan si bil zame in si zmagal.« (Jer 20,7-9) Tudi prerok Habakuk tarna, da ga Bog ne usliši: »Doklej, Gospod, bom klical na pomoč in ne boš poslušal, vpil k tebi zaradi nasilja in ne boš pomagal?« (Hab 1,2-4) Prav tako se Jona upira Bogu in je jezen na Boga, ker ni uničil Ninivljanov, kot je pričakoval. Prerok izrecno izraža svojo jezo in celo zapusti mesto, da bi videl, kaj se bo zgodilo. Čeprav Boga ne zapusti popolnoma, njegova dejanja in besede kažejo na močno jezo in razočaranje nad Božjimi odločitvami: »To se je Jonu zdelo hudo, zelo hudo in se je jezil. Molil je h Gospodu in rekel: '[...] Zdaj torej, Gospod, vzemi, prosim, moje življenje od mene, ker je bolje zame, da umrem, kakor da živim.'« (Jon 4,1-3)

Sodobne krščanske molitve so najpogostejše prosilne molitve. Verniki prosimo in do onemoglosti prosimo, da bi nas Bog uslišal; mi pač vemo, kaj bi bilo dobro za nas. Prosimo za zdravje, za blagoslov, za srečo ... Zgodovina odrešenja in naše življenjske izkušnje pa nam pričajo, da se Bog ne ravna vedno po vernikovih željah. Na prvi pogled to dejstvo postavlja pod vprašaj Jezusovo obljubo, ki jo imamo napisano na par mestih v Evangelijih: »Karkoli boste prosili v mojem imenu, bom storil, da bo Oče poveličan v Sinu« (Jn 14,13) in »Niste vi mene izvolili, ampak sem jaz vas izvolil in vas postavil, da greste in obrodite sad in da vaš sad ostane; tako vam bo Oče dal, karkoli ga boste prosili v mojem imenu.« (Jn 15,16) Pravzaprav je Jezusova obljuba, da bomo uslišani, razlog, da se mnogi verniki, ki niso uslišani, razočarani in jezni oddaljijo od Boga in od Cerkve, tako kakor je Kajn razočaran »odšel izpred Gospodovega obličja in se naselil v deželi Nod, vzhodno od Edena« (1 Mz 4,16). Oddaljitev od Boga lahko vodi v odpad ali pa kasneje pripelje do globljega odnosa do Boga. Kako torej razumeti evangelijske besede: »Resnično, povem vam tudi: Če sta dva izmed vas na zemlji soglasna v katerikoli prošnji, ju bo uslišal moj Oče, ki je v nebesih?« (Mt 18,19)

Kdor to Jezusovo obljubo razume dobesedno, bo zagotovo razočaran in bo imel razlog, da se od Boga in Cerkve oddalji. Nekoliko bolj razumljiva se nam zdi prilika o človeku, ki trka na prijateljeva vrata, ko je ta že



v postelji. Jezus jo zaključí: »Povem vam: Če ne bo vstal in mu dal zato, ker je njegov prijatelj, bo zaradi njegove nadležnosti vstal in mu dal, kolikor potrebuje.« Jezus priliko aktualizira z obljubo: »Prosíte in vam bo dano! Išcite in boste našli! Trkajte in se vam bo odprlo! Kajti vsak, kdor prosi, prejme; in kdor išče, najde; in kdor trka, se mu bo odprlo. Če torej vi, ki ste hudobni, znate dajati svojim otrokom dobre darove, koliko bolj bo nebeški Oče dal Svetega Duha tistim, ki ga prosijo.« (Lk 11,1-13) Če pozorno prebiramo te besede, vidimo, da tu Jezus ne obljublja, da bo prosilec prejel tisto, za kar bo prosil Boga, in na tak način, kakor si to želi, temveč Jezus pravi, da »kdor prosi, prejme«, oz. obljublja, da bo Nebeški Oče prosilcem dal Svetega Duha! Še bolj jasno nam odgovarja tudi Matej, ko napiše: »Vaš Oče ve, česa potrebujete, preden ga prosite« (Mt 6,8) in v nadaljevanju: »Zato vam pravim: Ne skrbite za svoje življenje, kaj boste jedli ali kaj boste pili, in ne za svoje telo, kaj boste oblekli. [...] Po vsem tem sprašujejo pogani. Saj vaš nebeški Oče ve, da vse to potrebujete. Išcite najprej Božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse to vam bo navrženo. Ne skrbite za jutri, kajti jutrišnji dan bo skrbel sam zase. Dovolj je dnevu njegovo zlo.« (Mt 6,25-34) Bog ve bolje od nas, kaj potrebujemo. Zato tudi pogosto usliši oz. posreduje v človekovem življenju na drugačen način, kakor prosi vernik, ali mu pomaga drugače, kot si vernik sam zamišlja, da bi mu koristilo. V iskanju odgovora na naše vprašanje nam pomaga tudi apostol Pavel, ki v Pismu Rimljanom piše: »Prav tako tudi Duh prihaja na pomoč naši slabotnosti. Saj niti ne vemo, kako je treba za kaj moliti, toda sam Duh posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihí.« (Rim 8,26) Čeprav najdemo tudi v bibličnih besedilih mesta, kjer se zdi, da je »Bog primoran, da naredi, kot prosi Božje ljudstvo« (Skralovnik 2022, 274), verovati ne pomeni podrediti si Boga, ki bi moral zaradi molitev izpolniti človekovo voljo. Bog ni človekov služabnik, da bi mu izpolnjeval želje. Ampak »ko vernik trka«, mu Bog vedno odpre vrata, čeprav na drugačen način, kakor si je vernik predstavljal.

4 »Naj se zgodi Božja volja!«

Prva Mojzesova knjiga navaja pogovor med Bogom in Abrahamom. Navajamo nekaj primerov: Gospod je rekel Abramú: »Pojdi iz svoje dežele.« (1 Mz 12,1) Bog je rekel Abrahamu: »Ti pa se drži moje zaveze.« (1 Mz 17,9) Bog je rekel Abrahamu: »Vzemi svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!«



(1 Mz 22,2) Kot smo že pripomnili, ta naročila niso prišla »po pošti«, temveč je Abraham prepoznal Božjo voljo s svojimi sposobnostmi in v kontekstu kulture, navad in okoliščin tedanje družbe, kakor nam razlaga *Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju*, ampak kakorkoli že razumemo način Božjega razodevanja, nam svetopisemsko besedilo sporoča, da je bila prva karakteristika Abrahamove molitve poslušanje. Predvsem če se osredotočimo na 22. poglavje Prve Mojzesove knjige, ki govori o Abrahamovi daritvi sina Izaka, vidimo, da je na Božji klic najprej odgovoril: »Tukaj sem!« (1 Mz 22,1.11) V nadaljevanju pa beremo, da je brez kakršnegakoli nasprotovanja Božjemu naročilu »vstal zgodaj zjutraj, osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca in svojega sina Izaka. Nacepil je drv za žgalno daritev, potem pa je vstal in odšel proti kraju, o katerem mu je govoril Bog.« (1 Mz 22,3) Poslušal je Božje navodilo in bil tudi dejansko pripravljen storiti vse, kar mu je Bog zapovedal. Čeprav je Bog od njega zahteval daritev sina, je bil pripravljen izpolniti Božjo voljo. Zato je druga karakteristika Abrahamove molitve pripravljenost izpolniti Božjo voljo.

Poslušanje in izpolnjevanje Božje volje najdemo tudi v novozaveznem poročilu o obiskanju Device Marije. Ko je angel Gabriel prišel k Mariji v Nazaret in ji oznanil, da bo postala mati Božjega sina, je dejala: »Glej, Gospodova služabnica sem, zgodi se mi po tvoji besedi!« (Lk 1,38a) Ravno tako je molil Kristus v Getzemaniju: »Aba, Oče, tebi je vse mogoče! Daj, da gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti!« (Mr 14,35-36) Kakor je tudi že prej učil svoje učence, da morajo v molitvi prositi, da se zgodi Božja volja: »Vi torej molite takóle: Oče naš, ki si v nebesih, posvečeno bodi tvoje ime. Pridi tvoje kraljestvo. Zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji.« (Mt 6,9-13) V molitvi, ki jo je naučil svoje učence, v središču najdemo prošnjo »zgodi se tvoja volja!« Tudi Jezus je prosil Boga oz. je molil tudi na drugačen način, zagotovo pa lahko kot karakteristiko njegove molitve izpostavimo pripravljenost, da se zgodi Božja volja. Zanimivo je razmišljanje sv. Ciprijana, ki v svojem delu *O Gospodovi molitvi* razlaga to prošnjo. Takole piše: »Ne, naj Bog stori, kar hoče, marveč da bi mi mogli storiti, kar Bog hoče.« (LOM, 75) Ravno tako se ob tej prošnji zaustavi sv. Avgustin in razloži, da je pomen te prošnje v tem, da kot molivec v bistvu prosim Tebe (Boga), »Naj se zgodi v meni, da ne bom nasprotoval tvoji volji« (LOM, 96). Sveti Janez od Križa v *Temni noči* v prvem, četrtem in desetem poglavju izrecno poudarja pomen kristjanovega izpolnjevanja Božje volje. Posebej v četrtem poglavju izpostavlja, da je



izpolnitev Božje volje možna le takrat, ko se človek odpove vsem lastnim željam (Jean de la Croix 2001, 980–981).

Kristjan, ki moli po Jezusovem vzoru, ne izraža zgolj prošenj, naj Bog vse naredi po vernikovih željah, temveč predvsem prosi, da bi bil človek sposoben sprejeti in uresničiti Božjo voljo v svojem življenju. Taka molitev pa je možna samo na stopnji vere, ki smo jo poimenovali zaveza. Vernik, ki se je znašel v odnosu zaveze z Bogom, bo zaupal, da Bog ve, kaj molivec potrebuje. Smisel take molitve torej ni seznanjanje Boga s potrebami molivca. Zato tudi Jezus poudarja: »Pri molitvi pa ne blebetajte kakor pogani; mislijo namreč, da bodo uslišani, če bodo veliko govorili.« (Mt 6,7) Smisel take molitve je vzdrževanje povezave z Očetom, torej ohranjanje in poglobljanje vere. V tem kontekstu tudi razumemo Jezusovo priliko o sodniku, ki se ni bal Boga in se ni menil za človeka, pa je kljub temu pomagal vdovi do pravice, ker ga je nadlegovala. Jezus želi z njo povedati, da bo tudi Bog pomagal do pravice svojim izvoljenim, ki noč in dan vpijejo k njemu (Lk 18,3-8). Ta prilika se namreč konča z vprašanjem: »Ali bo Sin človekov, ko pride, našel vero na zemlji?« Bistvo molitve je ohranjanje in utrjevanje vere. Kristjan mora vedno moliti in se ne naveličati; a ne zato, da bo Bogu stalno ponavljal svoje želje, temveč zato, da bo ohranil povezavo z Njim, torej da bo ohranil vero. (Osredkar 2023, 19)

Upamo si trditi, da je molitev na najvišji stopnji verovanja hvalilna. Kot primer lahko navedemo Davidov psalm: »Slávi, moja duša, Gospoda, vsa moja notranjost njegovo sveto ime. Slávi, moja duša, Gospoda, ne pozabi nobenega dejanja njega, ki odpušča vso tvojo krivdo, ki ozdravlja vse tvoje bolezni, ki iz jame rešuje tvoje življenje, ki te krona z dobroto in usmiljenjem, ki tvoja leta nasičuje z dobrinami; kakor orlu se obnavlja tvoja mladost.« (Ps 103,1-5). Ali pa Marijino hvalnico: »Moja duša poveljuje Gospoda«. (Lk 1,46) Prav tako je hvalilna Franciškova pesem, ki jo imenujemo tudi Sončna pesem: »Hvaljen, moj Gospod, z vsemi tvojimi bitji, zlasti z bratom Soncem, ki dan daje in nas s svojo lučjo razsvetljuje«. (SFK, 129) Pravzaprav je molivcu na tej stopnji vere samo po sebi umevno, da želi izpolniti Božjo voljo, in ga molitev le še bolj povezuje z Bogom. Tak primer so tudi taizéjske molitve, kjer se hvalnica Bogu lahko prepeva v nedogled brez konkretnih prošenj.



Sklep

Kristjanova vera se pogosto začne zgolj s priznanjem Božjega obstoja in s hkratnim ignoriranjem Njegovih zapovedi. Na prvi stopnji je vernik, podobno kakor biblični Adam, prepričan, da sam dovolj dobro ve, kaj mu bo koristilo in omogočilo lepo življenje. Predstavlja si, da mu bodo že same molitve in obredi zagotovili uresničenje želja in načrtov. Vendar molitve niso »čudežne besede«, temveč nagovarjanje Boga. Kardinal Godfried Danneels je prepričan, da je nagovarjanje Boga s »Ti« temeljna značilnost molitve (2006, 3). Zato na drugi stopnji verovanja najdemo molitev kot nagovor Boga in tudi kot kristjanovo uresničevanje Božjih zapovedi v svojem življenju. Toda na tej stopnji verovanja je kristjan prepričan, da mora za to prejeti plačilo; vernik si misli, da Bog mora uslišati njegove številne prošnje. Kristjan se prepira z Bogom in ga prepričuje, da mora storiti tako, kot si je človek zamislil. Če se to ne zgodi, je jezen in se kakor Kajn oddalji od Boga ali Ga celo zapusti. Končno, na tretji stopnji verovanja, najdemo najprej Abrahama, ki ponižno izpolnjuje Božjo voljo, nato pa v Novi zavezi Marija izgovori svoj »fiat« angelu Gabrielu in Kristus se pred svojim trpljenjem popolnoma izroči v Očetove roke in moli, naj se zgodi Očetova volja. V vseh treh primerih je molitev ubesedena ali udejanjena vera; najprej je zgolj govorjenje o sebi in poveljevanje svojih dejanj, v drugem primeru je prepričevanje Boga, da mora ustreči željam molivca, na tretji stopnji pa je molitev brezpogojno sprejemanje Božje volje. Molitev je torej instrument vere. Podobno kot ima kirurg orodje, s pomočjo katerega opravlja svoje delo, ima vernik molitev, brez katere svoje vere ne more izpovedovati.

Kristjan je najprej postavljen pred dilemo: Ali si hočem v svoji veri podrediti Boga in želim, da bi On izpolnjeval mojo voljo, ali pa sem pripravljen kot Božjo voljo sprejeti, kar me v življenju doleti? Na to vprašanje si vsak vernik lahko na kratko takoj odgovori. Drugo vprašanje, ki se kristjanu postavlja, pa zahteva čas za premislek: Kako mi bo »inovacija« vere v vero oz. brezpogojno sprejemanje Božje volje, če jo sprejemem, koristila v življenju? Še drugače povedano, drugo vprašanje je hkrati zahteva po spremembi življenja; seveda, če kristjan sprejme Abrahamovo vero! Iskren iskalec Boga mora namreč priznati, da je njegovo krščanstvo kljub prizadevanju, pogosto »moledovanje« Boga, naj vendarle uredi vse tako, kakor si on želi. To kažejo že molitve oz. prošnje v naših katoliških obredih. Kar naprej prosimo Boga, naj ugotdi našim željam: da bomo imeli dovolj vsega, kar



potrebujemo, da ne bomo bolni, da bomo uspešni, zadovoljni in srečni ... Verovati v vero Boga pa pomeni sprejemati Božjo voljo, tudi ko On zahteva od nas neprijetne reči. Še več, verovati v vero Boga pomeni zaupati, da je sprejemanje Božje volje edino zagotovilo za življenje v polnosti in za preživetje. »Le vera, ki je dvostranska, dialoška dejavnost, dopušča zaupanje in izročitev Bogu.« (Trontelj 2023, 938) Saj Oče boljše od nas ve, kaj potrebujemo, preden ga prosimo (Mt 6,8). Kristjani, ki se imenujemo Abrahamovi duhovni sinovi, nismo le prepričani o obstoju nadnaravnih reči, prav tako naša vera ni zgolj neka prijetna pobožnost ali zasanjana meditacija. Biti kristjan, torej verovati v vero Boga, pomeni prepoznavati in sprejemati Njegovo voljo tudi takrat, ko nam ni najbolj pogodu.

Molitev osmišlja vernikovo bivanje in mu omogoča, da živi, le ko so besede in dejanja sredstvo za ohranjanje in poglobljanje odnosa z Bogom. Bog je človeku prisoten in odsoten hkrati, to je zakonitost vsakega odnosa. Ko pa nastopi »temna noč«, lahko kristjan ohranja vero zgolj z molitvijo, ko Boga nagovarja s »Ti«! Skratka, molitev rešuje vernika tako, da mu daje čutiti, da ni nikoli sam. Ko človek to spozna, ne more, da ne bi molil.



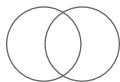
Kratice

LOM	Bogataj 2022 [<i>Latinski očetje o molitvi</i>]
SFK	<i>Spisi sv. Frančiška in sv. Klare</i> 1982
SRL	Rebić 2007 [<i>Religijski leksikon</i>]
SSKJ	<i>Slovar slovenskega knjižnega jezika</i> 1998

Reference

- Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2022. *Latinski očetje o molitvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta UL; Celje: Mohorjeva družba.
- Danneels, Godfried.** 2006. *Réapprendre à prier*. Namur: Éditions Fidélité.
- Jean de la Croix.** 2001. *Oeuvres complètes*. Pariz: Cerf.
- Jeglič, Urška.** 2019. Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima. *Edinost in dialog* 79/4: 1001–1013.
- Krajnc, Aljaž.** 2021. Vloga Abrahama v koranski historiografiji. *Bogoslovni vestnik* 81/1: 75–89.
- Kranjc, Slavko.** 2022. Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82/4: 781–798.
- Lafon, Guy.** 1996. *Abraham ou l'invention de la foi*. Pariz: Cerf.
- Lah, Avguštin.** 2004. Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem. *Bogoslovni vestnik* 64/4: 601–616.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Pomen pojma »prepoznavati« za razumevanje božjega razodetja in odrešenja. *Bogoslovni vestnik* 72/3: 419–429.
- . 2020. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80/1: 73–88.
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya. *Bogoslovni vestnik* 81/4: 857–866.
- . 2023. Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti. *Bogoslovni vestnik* 83/1: 9–20.
- Rebić, Adalbert, ur.** 2007. *Religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika.** 1998. Ljubljana: DZS.
- Spisi sv. Frančiška in sv. Klare.** 1982. Celje: Mohorjeva družba.
- Trontelj, Nik.** 2023. Vera – odgovor na osamljenost sodobnega človeka v luči osnovnega bogoslovja. *Bogoslovni vestnik* 83/4: 935–943.
- Vergely, Bertrand.** 2017. *Prier, une philosophie*. Pariz: Carnets Nord.





Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto Received: 28. 5. 2024; Sprejeto Accepted: 6. 8. 2024
UDK UDC: 27-243-252
27-243-534.3
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Avsenik
© 2024 Avsenik Nabergoj CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Slavilna molitev Deborine pesmi (Sodniki 5) v predelavi apokrifa *Liber Antiquitatum Biblicarum*

*The Prayer of Praise of the Song of Deborah
(Judges 5) in Rewriting of the Apocryphal
Liber Antiquitatum Biblicarum*

Izvleček: Prispevek predstavlja analizo Deborine pesmi (Sod 5) v apokrifnem delu Pseudo-Filona z naslovom *Liber Antiquitatum Biblicarum* iz prvega stoletja po Kristusu. Delo je bilo verjetno prvotno napisano v hebrejščini, a se je ohranilo le v latinskem prevodu. V obsegu 65 poglavij različne dolžine obsega predelavo bibličnih pripovedi iz obdobja od Adama do Davida. Svetopisemska pripoved o Debori v Sod 4 in Deborina pesem v obliki slavilne molitve v Sod 5 sta v tem apokrifu v poglavjih 30–33 vključeni v širši okvir poučne spodbude k veri v Boga, ki Izraela rešuje v vseh nevarnostih boja za preživetje. Osnovni poučni namen apokrifa ohranja bistvene molitvene prvine izvirne Deborine pesmi. Prispevek se z rabo primerjalnega pristopa osredotoča na segmente Deborine pesmi kot slavilne molitve. V svoji izvirni pesniški obliki molitev izraža Deborina čustva in njeno vero v Boga, ki v svoji previdnosti vedno pomaga svojemu ljudstvu, kadar je v stiski in ga prosi za pomoč. V primerjalni analizi posvetopisemske predelave te pesmi prispevek upošteva spremenjene zgodovinske okoliščine v rimski dobi, da se pokaže, koliko je teološka osnova judovskih molitev in pouka odvisna od zgodovinskih okoliščin.

Ključne besede: Debora, Barak, Jaela, zahvalna molitev, apokrifna predelava, LAB, Božje odrešenje, poslednja sodba

Abstract: This paper presents an analysis of Deborah's poem (Judg 5) in the apocryphal work of Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, from the first century AD. The work was probably originally written in Hebrew, but survived only in a Latin translation. In 65 chapters of varying length, it comprises a reworking of biblical narratives from Adam to David. The biblical narrative of Deborah in Judges 4 and Deborah's song in the form of a prayer of praise in Judges 5 are included in this apocryphon in chapters 30–33 within the broader framework of an edifying exhortation to faith in the God who rescues Israel in all the perils of the struggle for survival. The basic instructional purpose of the apocrypha retains the essential prayer elements of the original song of Deborah. Using a comparative approach, the paper focuses on segments of Deborah's song as a prayer of praise. In its original poetic form, the prayer expresses Deborah's feelings and her faith in God, who in his providence always helps his people when they are in need and asks for help. In a comparative analysis of the post-biblical reworking of this poem, the paper takes into account the changed historical

circumstances in the Roman era to show how much the theological basis of Jewish prayers and instruction depends on historical circumstances.

Keywords: *Deborah, Barak, Jael, prayer of thanksgiving, apocryphal reworking, LAB, God's salvation, last judgment*

Uvod

Sveto pismo Stare in Nove zaveze, psevdoepigrafi, apokrifi, mrtvomorski rokopisi in patristična literatura vsebujejo veliko bogastvo psalmov, himn in molitev (Flusser 1984, 551–577; Sanders 2017; Gordley 2018; Pentiuć 2021).¹ Jeremy Penner že na začetku svoje knjige *Vzorci vsakdanje molitve v judovstvu drugega templja* [*Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*] navaja, da v judovstvu obstajata dve različni vrsti molitev glede na njihov izvor in vpliv. Prva vrsta molitev so tiste, ki so spontane in odražajo posebne okoliščine molivca. Druga vrsta molitev so tiste, ki so formalno prilagojene obrednim pravilom glede načina in časa molitve (Penner 2012, 1). David Flusser trdi, da so molitve in himne sestavljali avtorji kot del svojega literarnega ustvarjanja, in ugotavlja:

Med himnami in molitvami, ki jih vsebujejo apokrifi in psevdopigrafi, ter številnimi molitvami iz Kumrana je bistvena razlika. Medtem ko so prve literarne kompozicije, so bile vsaj nekatere molitve in psalmi iz Kumrana dejanski liturgični teksti. Kljub temu lahko zgolj »literarne« molitve ali himne pogosto služijo kot priče liturgičnih oblik v judovstvu, saj lahko posnemajo aktualne liturgične vzorce. (1984, 551)

Članek obravnava način prireditve svetopisemske oblike spontane Deborine molitve v apokrifnem delu *Liber Antiquitatum Biblicarum* (v nadaljevanju: LAB) glede na izzive in smeri interpretacije v okoliščinah Rimskega cesarstva v prvem stoletju po Kristusu. To apokrifno delo je bilo verjetno prvotno napisano v hebrejščini, a je bilo prevedeno v grščino in latinščino. Danes je ohranjeno v le nekaj izvodih latinskega prevoda.

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 (»Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga«) in raziskovalnega projekta J6-50212 (»Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze«), ki ju vodi prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj in ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Delo ohranja bistvene sestavine svetopisemskega izvirnika zahvalne molitve ter vključuje tudi različne legende in interpretacije biblijskih zgodb (Harrington 1985, 297–377; Jacobson 1996; Cook 1999). Apokrifno pripoved so verjetno uporabljali v liturgične namene v sinagogi za potrebe pouka.

V času rimskega zatiranja so se Judje soočali z zgodovinskimi okoliščinami, podobnimi tistim, ki so jih doživeli pod Egipčani in Babilonci. Rimljani so Jude podjarmili in jih zatirali na različne načine, kar je sprožilo judovsko-rimske vojne. Ti veliki upori Judov v rimski provinci Judeji proti Rimskemu cesarstvu so bili odziv na rimske obdavčitve, omejitve verske svobode in druge oblike zatiranja. Vojne so za Jude pomenile velik udarec, saj so iz najštevilnejšega ljudstva v vzhodnem Sredozemlju postali razsejena in preganjana manjšina. Dogodki so močno vplivali na judovsko identiteto in duhovnost. Titove čete so leta 70 po Kristusu porušile jeruzalemski tempelj, ki je bil osrednje judovsko svetišče, to pa je povzročilo izgubo svetega mesta in verskega središča ter vplivalo na obrede, običaje in versko prakso Judov.

V izgnanstvu so Judje kot nadomestilo za porušeni tempelj začeli sistematično ustanavljati lokalne verske skupnosti s središčem v sinagogah. Duhovno bogastvo Izraela je postalo migracijsko, temelječe na študiju Tore, ne na lokaciji oltarja. Kot poudarja Rosenfeld, je po uničenju templja, ki je bil srce judovske vere, nastala verska praznina. Ko so duhovniki izgubili svojo osrednjo vlogo, so si rabini prizadevali za duhovno-religiozno vodstvo z namenom, da bi to praznino zapolnili. Vlogo žrtvenega obreda je prevzela molitev: »Vrzel, ki jo je zapustil tempelj, so skušali zapolniti na različne načine in so iskali nadomestke za nekatere zapovedi, neposredno povezane s templjem: molitev je prevzela vlogo žrtvenega obreda, namesto žrtvovanja so se spravili z dobrodelnimi dejanji.« (Rosenfeld 1997, 439) Pričakovanja Judov so bila oblikovana na podlagi izkušnje z uničenjem prvega templja, ki je privedlo do babilonskega izgnanstva, a je hitro sledila vrnitev v Izrael in gradnja drugega templja.

V teh okoliščinah so poučna besedila v LAB, ki so obsegala bogato zbirko verskih zgodb, pesmi, poučnih nauk in molitev, imela za Jude pomembno vlogo. Služila so kot vir učenja in izobraževanja ter Judom pomagala razumeti njihovo preteklost, vero in etične smernice. V času,



ko so bili ločeni od svojega svetega mesta in verskega središča, so odločilno pripomogla k njihovemu ohranjanju judovske identitete in duhovnosti. Pripoved o Debori in Deborina pesem sta bili v LAB glede na vsebino zaupanja v Boga še posebej uporabni in pomembni besedili, saj sta izpostavljali pomen zgodovinskega boja Izraelcev s Kanaanci, ki je Judom zagotovil 40 let miru. V teh okoliščinah je LAB Judom prinašal spodbudo za vero v Božjo previdnost, z večjim poudarkom na eshatološki božji sodbi.

Članek prinaša analizo priredbe svetopisemske pripovedi o Debori (Sod 4) in Deborine zahvalne molitve (Sod 5) v širši perspektivi prikaza vloge in pomena biblijskih zgodb iz obdobja od Adama do Davida. Težišče analize je na dveh ciljih raziskave. Prvič, na načinu priredbe zahvalne molitve, ki je bila sestavljena na podlagi dovršenega zgodovinskega dogodka izjemnega pomena za preživetje Izraela, v napoved Božjega vodstva nad Izraelom skozi zgodnje obdobje, ki ga zaznamujejo vojaški spopadi zaradi grožnje močnih sovražnikov Izraelovih rodov. Drugič, transformacija biblične zgodbe v eshatološki vzorec Božje sodbe, ki povezuje sedanjo izkušnjo o odrešilnih Božjih posegih v zgodovino Izraela v obliki Božje sodbe s teološko perspektivo poslednje sodbe nad pravičnimi in krivičnimi posamezniki in etničnimi skupinami.²

Viri in splošne značilnosti apokrifa ***Liber Antiquitatum Biblicarum***

Apokrifno delo *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) je obsežna kronika, ki v 65 poglavjih znova pripoveduje biblijsko zgodovino od Adama do Davida in v poglavjih 30–33 aktualizira zgodovinski dogodek Deborine zmage nad Kanaanci v novih zgodovinskih okoliščinah v rimski dobi. Dolgi deli Svetega pisma so na kratko povzeti ali povsem izpuščeni. Druge sekcije so parafrazirane, z občasnimi dobesednimi citati. Še drugi deli so interpolirani z molitvami, govori ali razširitvami pripovedi. V nekaj primerih so bile vstavljene povsem nove zgodbe ali pa so bile stare korenito preoblikovane.

2 Erwin Budiselić izpostavi značilnost judovskega celostnega dojemanja »vseobsegajočega Božjega delovanja v zgodovini« v članku *Važnost Božje sveobuhvatne priče kao okvira za tumačenje pripovednih i nepripovednih dijelova hebrejske Biblije* (2023, 225–249).

Delo je bilo napisano v hebrejščini, vendar se je ohranilo le v latinskem prevodu. Howard Jacobson navaja: »LAB je bil preveden iz hebrejščine v grščino in iz grščine v latinščino. To, da je bil dvakrat preveden in da je še vedno ohranjen v približno dvajsetih rokopisih, kaže na to, da je moral biti precej priljubljen.« (1996, 273) Jacobsonova tekstnokritična izdaja v dveh knjigah vključuje latinsko besedilo LAB, nov prevod v angleščino, komentar, ki obširno obravnava mesto LAB v starodavni biblični eksegezi, in uvod, ki obravnava pogloblitve probleme, povezane z LAB. Avtor si prizadeva na nov način osvetliti LAB z rekonstrukcijo hebrejskega izvirnika, kadar je to koristno, ter z novimi in ustreznimi dokazi iz Svetega pisma, rabinske literature in zgodnjekrščanske literature.

V rokopisih in zgodnjih izdajah tega dela je kot avtor naveden Filon Judaeus iz Aleksandrije, vendar Hieronimov seznam Filonovih del ne omenja nobenega LAB. Po poskusih, da bi z določeno gotovostjo identificiral avtorja, Jacobson navaja: »Nikoli ne bomo izvedeli, kdo je bil avtor LAB.« (1996, 195) Jacobson ugotavlja, da LAB po ugotovitvah večine raziskovalcev izvira iz obdobja od ok. 50 do 150 po Kristusu: »Osrednje vprašanje, o katerem bomo razpravljali, je, ali je delo nastalo pred padcem Jeruzalema in uničenjem templja ali po njem. V zadnjih letih se zdi, da se znanstveno mnenje nagiba k zgodnejšemu datumu, čeprav še vedno obstaja podpora za obdobje po letu 70.« (1996, 199) Za naš namen je še posebej zanimivo vprašanje žanra tega dela. V zvezi s tem Jacobson ugotavlja:

LAB je pripovedno poročilo o dogodkih od Adama do smrti kralja Savla, ki ima trdno podlago v Svetem pismu. Čeprav je LAB pogosto dobesedno uporabljal svetopisemsko besedilo, ga je tudi pogosto spreminjal. Enako pomembno je, da je sicer pogosto poročal o vsebini dogodkov tako, kot so podani v Svetem pismu, še pogosteje pa jih je predstavil na načine, ki jih v svetopisemskem besedilu ni bilo, občasno celo na načine, ki s svetopisemskim opisom niso bili združljivi. (1996, 211)

Na novo napisano Sveto pismo je rezultat avtorjevega poglobljenega poznavanja svetopisemskega besedila pa tudi splošnih idej, prepričanj intelektualnih tokov v helenističnem kulturnem okolju. Jacobson povzema pogloblitveno temo apokrifne priredbe: »Če v LAB-u obstaja ena prevladujoča tema, je to naslednja: Ne glede na to, koliko judovsko ljudstvo trpi,



ne glede na to, kako mračni se zdijo obeti, Bog svojega ljudstva ne bo nikoli popolnoma zapustil in na koncu bosta odrešitev in zmagoslavje pripadla Judom.« (Jacobson 1996, 241–242) Poglavitni namen LAB je utrjevanje vere v brezpogojno zavezanost Boga njegovi lastni obljubi, ki jo je dal očakom. Tako je končna odrešitev Judov zagotovljena in ni razlogov za dvom v tem pogledu. Končno gre torej za teološko vprašanje Božje pravičnosti in verodostojnosti.

Lahko se strinjamo z ugotovitvijo o poglavitnem namenu avtorja LAB: »Predvsem je skušal pomagati ljudem, da bi se spoprijeli s sočasnimi težavami in problemi, zlasti z uničenjem Jeruzalema in templja. To je počel predvsem s trditvijo, da so takšne katastrofe del Božjega načrta, ki na koncu pomeni odrešitev za judovsko ljudstvo.« (Jacobson 1996, 253) Toda onkraj sedanjega časa stiske in iskanja rešitve avtor kaže na končni izid Božjega kraljestva na zemlji. Eshatološke perspektive pa ne povezuje s političnim ozadjem pričakovanja mesija. Gre mu za čisto dokončno vprašanje poslednje sodbe, ki pomeni dokončno sodbo nad krivičnimi in končno rešitev pravičnih (Harrington 1985, 301).

2 Podrobna analiza Deborine molitve v apokrifu *Liber Antiquitatum Biblicarum*

Celotno besedilo LAB obsega 65 poglavij. Debora je ena najbolj opaznih osebnosti v tem delu in se pojavi v poglavjih 30–33. Poglavje 30 v obsegu 7 vrstic obravnava svetopisemski zapis o prerokinji in sodnici Debori, poglavje 31 v obsegu 9 vrstic o Siseraju in Jaeli, poglavje 32 v obsegu 18 vrstic o Deborini pesmi, poglavje 33 v obsegu 6 vrstic opisuje Deborino slovo in smrt.³ Pomembnost Deборе je dokazana z dejstvom, da so nekatere najpomembnejše ideje Psevdo-Filona položene v njena usta. Psevdo-Filonovo obravnavanje Deборе je pričevanje o njegovem visokem spoštovanju do žensk in o njegovi odločenosti, da jim da njihovo pravo mesto v zgodovini Izraela. LAB 30,1 pravi: »Tedad Izraelovi sinovi

3 Pri obravnavi teh poglavij latinski in angleški citati LAB sledijo Jacobsonu 1996 (zv. 1, str. 1–87 latinskega besedila, str. 89–194 angleškega prevoda). Citati iz hebrejskega Svetega pisma, devterokanoničnih knjig Stare zaveze in Nove zaveze sledijo slovenskemu uradnemu katoliškemu prevodu iz leta 2024 (jeruzalemska izdaja).

niso imeli nikogar, ki bi si ga postavili za sodnika, in njihovo srce se je obrnilo, pozabili so na obljubo in prestopili poti, ki sta jim jih zapovedala Gospodova služabnika Mojzes in Jozue, ter se podili za hčerami Amorejcev in služili njihovim bogovom.« (Jacobson 1996, 145) Bog se odzove z jezo: *iratus est eis Dominus*. To je citat iz Sod 3,8: »Tedaj se je vnela Gospodova jeza zoper Izraela.«

LAB 30,2 omenja priznanje Izraelove krivde kot pogoj za Božje odrešilno posredovanje: »Ženska jim bo vladala in jih razsvetljevala štirideset let.« (*Et principabitur eis mulier, que illuminabit eos quadraginta annis.*) (Jacobson 1996, 47.145) Ta izjava je prirejen citat Deborinih besed Baraku iz svetopisemske zgodbe iz Sod 4,9: »[S]lava na poti, ki jo nastopaš, ne bo tvoja, kajti Gospod bo Siseraja dal v roke žene.« Svetopisemska zgodba ne navaja izrecnih podatkov o trajanju Deborinega vodenja, vendar na koncu Deborine pesmi (Sod 5,31) navaja: »Potem je bil v deželi mir štirideset let.«

V Sod 5,3-4 je svetopisemsko dojetje notranje vzročne povezave med grehom, kesanjem Izraela in Božjim odrešilnim posredovanjem predstavljeno na nov način. V skladu s Sod 4,6 je Debora poklicala Baraka zaradi bitke. Celotno poglavje o zbiranju ljudstva, da bi se izpovedalo, pokesalo in postilo, je značilno za LAB. V svetopisemski zgodbi o delovanju Deборе in Baraka LAB nima vzporednic. Obstaja pa sklicevanje na podjarmljenje pod Siserajem v 1 Sam 12,9-10: »Pozabili so na Gospoda, svojega Boga, zato jih je prodal v roko Siseraju[.]«

V LAB-u 30,5 se pojavi običajni svetopisemski idiom nošenja raševine v znamenje žalovanja ali kesanja (LAB 30,5-7): »Ko se je ljudstvo sedem dni postilo in sedelo v raševinah, je Gospod sedmi dan poslal k njim Deboro, ki jim je govorila[.]« (Jacobson 1996, 48.146) Avtor ne uporablja jezika iz pripovedi o Debori, temveč iz nekaterih drugih mest v knjigi Sodnikov, v Jon 3,5-6, v 1 Sam 12,11 in drugod v Svetem pismu in drugih judovskih virih. Deborin nagovor v LAB-u 30,5-7 krepi vlogo Božjega usmiljenja in čudežnega posredovanja. Bog deluje prijazno do Izraela, da bi ohranil zvestobo svoji zavezi in prisegi, ki jo je dal očakom. Bog je sklenil zavezo z očaki, ker je »živi Bog« (*Deus vita est*), čeprav so mrtvi.



LAB 31,1-9 je predelana zgodba o Debori, Siseraju in Jaeli iz Sod 4–5. Odlomek se začne z opisom vloge Deборе in Jael pri ustvarjanju nasprotja med mogočno moško osebnostjo Siserajem in šibkimi ženskami:

Debora je poslala in poklicala Baraka ter mu rekla: »Vstani, opaši kot mož svoja ledja, pojdi in napadi Siseraja, ker vidim, da se zvezde premikajo in se pripravljajo na boj na naši strani. Vidim tudi sijoče zvezde, ki jih ni mogoče premakniti z njihovih tirov, ki gredo naprej in ovirajo vse vozove tistih, ki se hvalijo z močjo Siseraja, ki pravi: 'Šel bom in bom s svojo mogočno roko napadel Izrael, njihov plen pa bom razdelil med svoje služabnike in si bom vzel lepe ženske za priležnice.' Zaradi tega (*propter hoc*) je Gospod o njem rekel, da ga bo premagala roka šibke ženske (*ut brachium infirmæ mulieris expugnet eum*) in dekleta bodo vzela njegov plen, sam pa bo padel pod roko ženske (*in manus mulieris incidat etiam ipse*).« (LAB 31,1; Jacobson 1996, 48–49.146–147)

Deborin nagovor Baraku izhaja iz Sod 4,14 in 5,12. Besedna zveza »opaši kot mož svoja ledja« je dobesedni citat iz Job 38,3; 40,7. Te besede spominjajo na Deborino opazko, da slava zmage ne bo pripadla moškemu (Baraku), ampak ženski (Sod 4,9). Največji poudarek je na izjavi v Sod 5,20: »Z neba so se vojskovale zvezde, s svojih tirov so se vojskovale s Siserajem.« Siserajeva hvalisava samozavest spominja na besede Siserajeve matere iz Sod 5,30 in Egipčanov iz 2 Mz 15,9: »Zasledoval jih bom, jih dohitel, razdelil bom plen, nasitila se ga bo moja duša.« Zaradi tega (*propter hoc*) bo Sisera deležen trojne kazni »mera za mero«: »1. Ker se je Sisera hvalil s svojo mogočno roko, ga bo premagala ženska roka; 2. ker se je hvalil, da bo svojim mladeničem vzel plen, mu bodo mladenke vzele plen; 3. ker se je hvalil, da bo vzel ujetnice za ženine, ga bo ubila ženska.« (Jacobson 1996, 844) Naslednjih osem vrstic LAB 31 se nanaša na ironijo iz Sod 4–5 in ne prinaša pomembnih točk predelavi svetopisemske zgodbe.

LAB 32,1-18 je nekakšno pripovedovanje izraelske zgodovine v Deborini novi pesmi v obliki zgodovinskega povzetka. Začetni stavek v LAB-u 32,1 tesno temelji na vzorcu iz Sod 5,1 in iz 2 Mz 15,1:

Tisti dan so Debora in Barak, Abinoamov sin, ter vse ljudstvo skupaj zapeli Gospodu in rekli (*Tunc Debbora et Barach filius Abino et omnis populus unanimiter hymnum dixerunt Domino in illa die dicentes*): »Glej, Gospod nam je pokazal svojo slavo z višine, kakor je to storil z višjega mesta, ko je poslal svoj glas, da bi zmedel človeške jezike. Izbral je naš narod in našega očeta Abrahama vzel iz ognja ter ga izbral iz opek za gradnjo stolpa. V pozni starosti mu je dal sina in ga vzel iz neplodnega materinega telesa. Vsi angeli so bili ljubosumni nanj in hlapčevske vojske so mu zavidale. (Jacobson 1996, 50.148–149)

Besedilo v Sod 5,1 ljudstvu ne pripisuje nobene vloge pri petju. *Tunc* na začetku stavka ne izvira iz Sod 5,1, ampak iz 2 Mz 15,1. Jud 5,1 se glasi: »Tisti dan je Debora zapela z Abinoamovim sinom Barakom in rekla«; odlomek v 2 Mz 15,1 pa se glasi: »Tedaj so Mojzes in Izraelovi sinovi Gospodu zapeli tole pesem.« Odvisnost od Sod 5,1 in 2 Mz 15,1 pojasnjuje, zakaj avtor LAB 32,1 uporablja latinsko besedo *hymnum*, čeprav LAB 32 nima »himničnih« lastnosti: »Vsebina Deborine pesmi v LAB-u nima skoraj nič skupnega z Deborino pesmijo v 5. poglavju Sodnikov. Spet gre za nekakšen pregled judovske zgodovine s posebnim poudarkom na dveh ali treh dogodkih. Njena osrednja tema je manifestacija Božjega posredovanja v človeške zadeve z nebeških področij.« (Jacobson 1996, 859) Avtorjevo vodilno načelo je, »da Bog izpolnjuje zavezo tako, da pomaga svojemu ljudstvu skozi zgodovino« (Livneh 2017, 203).

Prvi del LAB 32, vrstice 1-11, je zgodovinski povzetek, ki je sestavljen iz dveh glavnih enot: »Prva enota (v. 1-6) zajema življenje Abrahama, Izaka in Jakoba. Druga enota (v. 7-11) pripoveduje o izbranih dogodkih od suženjstva v Egiptu do dni Debore.« (Livneh 2017, 209) Druga enota se sklene s Siserajevo grožnjo:

V teh dneh je Sisera vstal, da bi nas zasužnjil. Klicali smo k našemu Gospodu, ki je ukazal zvezdam in rekel: »Umaknite se s svojih položajev in sežgite moje sovražnike, da bodo spoznali mojo moč.« Zvezde so se spustile in premagale njihov tabor ter nas zaščitile brez kakršnegakoli truda. (Jacobson 1996, 51–52.150)



Drugi del LAB 32, od 12. do 18. vrstice, govori o Deborinem poklicu in se začne z vlogo Jaele:

12. Zato ne nehamo peti hvalnice (*Propterea non cessamus hymnizare*), naša usta ne bodo utihnila pri pripovedovanju o njegovih čudežih, ker se je spomnil svojih novih in starih obljub in nam pokazal svojo osvoboditev. In tako se Jaela povečuje med ženami (*Et ideo in mulieribus gloriatur Iahel*), ker je bila edina uspešna in je Sisera ubila z lastnimi rokami. (Jacobson 1996, 52.150)

Med sklicevanjem na svetopisemske vire v LAB-u 32,1 in 32,18 je v zgodovinskem povzetku v LAB 32,14.15.18. navedena Debora. V LAB-u 32,15-16 se pojavi spodbuda:

14. Dobro poj hvalnico, Debora (*Hymniza vel tu Debbora*), in naj se v tebi prebudi naklonjenost svetega duha ter začni hvaliti Gospodova dela (*et incipe laudare opera Domini*), saj ne bo več takega dne, ko se bodo zvezde povezale in premagale Izraelove sovražnike, kot jim je bilo zapovedano. Od te ure naprej bo Izrael, če bo padel v stisko, poklical te priče skupaj z njihovimi služabniki in ti bodo opravili posredniško vlogo pri Najvišjem, on pa se bo spomnil tega dne in poslal odrešenje svoje zaveze.

15. In ti, Debora, začni pripovedovati o tem, kar si videla na polju (*Et tu Deborra, incipe loqui que vidisti in campo*), kako je ljudstvo hodilo in šlo na varno in kako so se zvezde borile zanj. Veseli se, zemlja, nad tistimi, ki prebivajo med vami, ker je prisotna Gospodova skupnost, ki prižiga kadilo nad vami. Ne brez razloga je Bog vzel rebro prvotnega človeka, ki je bil oblikovan iz tebe, saj je vedel, da se bo iz njegovega rebra rodil Izrael. To, kar bo ustvarjeno iz tebe, bo pričevanje o tem, kaj je Gospod storil za svoje ljudstvo. (Jacobson 1996, 52.151)

Zgodovinski povzetek se konča z navedbo Deборе, ki pravi: »To bo kot pričevanje trobente med zvezdami in njihovim Gospodom.« (Jakobson 1996, 52.151) Zadnje besede o Debori se nanašajo na štiridesetletni mir, ki je zavladal po Siserajevem porazu (LAB 32,18 se sklicuje na Sod 5,31). Sod 5,31 se

konča z zapisom: »Potem je bil v deželi mir štirideset let.« LAB 32,18 se konča z drugim vidikom zapisa: »Sodila je Izraelu štirideset let.«

Zgodovinski povzetek v LAB-u 32 je sestavljen iz kratkih enot iz različnih svetopisemskih virov. Avtor očitno predpostavlja, da je njegovo občinstvo seznanjeno z zgodbo. Epizoda o vojni proti Siseraju, ki zaključuje pregled, izhaja predvsem iz Sod 4–5. Avtor govori o Siseraju kot o človeku, ki se je »pojaval« kot faraon (2 Mz 1,8; prim. LAB 9,1), da bi zaslužnil Izraelce (prim. zlasti 2 Mz 1,13; 5 Mz 26,6). Besede »klicali smo k svojemu Gospodu« izhajajo iz konteksta zatiranja v Egiptu (4 Mz 20,26; 5 Mz 26,7). Zdi se, da avtor povezuje zgodovinske razmere v Deborinem času in razmere v obdobju suženjstva v Egiptu (Livneh 2017, 211).

LAB 33,1-6 poroča o Deborinem slovesu in smrti. Debora se predstavi kot ženska s priznanim statusom matere Izraela. Pripoved se začne:

Ko se je bližal čas njene smrti, je poslala in zbrala vse ljudstvo in mu rekla: »Poslušajte, ljudje moji. Glejte, opominjam vas kot Božja žena (*tamquam mulier Dei*) in vas razsvetlujem kot pripadnica ženskega spola (*tamquam ex femineo genere*). Poslušajte me kot svojo mater (*quasi matri vestre*) in prisluhnite mojim besedam kot ljudje, ki bodo tudi umrli[.]« (Jacobson 1996, 53.152)

Zdi se, da je besedna zveza *mulier Dei* enakovredna besedni zvezi »Božji mož«, ki se uporablja za Mojzesa v 5 Mz 33,1, Samuela v 1 Sam 9,6 in Elija v 1 Kr 17,18. Besedna zveza *quasi matri vestre* izhaja iz Sod 5,7: »kot mati Izraela«. Ljudstvo se je na Deborino slovo odzvalo z jokom za svojo »materjo« in je »sedemdeset dni žalovalo«, ko je umrla (v. 4-6).

Sklep

Delo neznanega avtorja iz prvega stoletja po Kristusu, napisano v hebrejščini in ohranjeno v latinskem prevodu pod naslovom *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB), prinaša sporočilo, da so vse nesreče in zmage, ki so doletele Jude, del Božjega načrta v zgodovini. Avtor uporablja svetopisemske primere in literarne modele za predstavitev Božjih odrešilnih dejanj, pri čemer zgodovinske epizode povezuje na linearen, vzročen ali analogen



način. Delo razkriva avtorjevo doživetje zgodovine kot kontinuirane in strukturirane po vzorcih, ki pojasnjujejo pomen posameznih dogodkov.

Osrednja vloga Boga v LAB-u je še posebej močno poudarjena v poglavjih 30–33, ki predstavljajo zgodovinske povzetke pripovedi in Deborine pesmi iz Sod 4–5. Zmaga nad Siserajem je prikazana kot del dolge verige Božjih odrešilnih dejanj, ki se začnejo z Abrahamom in nadaljujejo do avtorjevih dni. Davidova pesem, ki jo je igral Savlu, da bi pregnal hudobnega duha, je še en primer Božjega posredovanja. V LAB-u 60 beremo, kako je David usmeril Savla nazaj na pot miru duše, ko je bil Savlu odvzet Gospodov duh. Ko je David pel hvalnice (*Et cum hymnizaret David*), je duh Savlu prizanesel. Debora je v LAB-u predstavljena kot močna voditeljica in prerokinja, ki je bila ključna za uspeh Izraela v boju proti Siseraju. Njena vloga je v LAB-u bistveno bolj poudarjena kot v sveto-pisemskih besedilih, saj je opisana kot duhovna voditeljica, ki je Izraelove sinove usmerjala k pokori in molitvi. V spremenjenih zgodovinskih okoliščinah sta njena duhovnost in preroško poslanstvo postala še bolj pomembna, ker so duhovne prakse pokore in molitve postale ključne za doseganje Božjega odrešilnega posredovanja.

Kratica

LAB *Liber Antiquitatum Biblicarum*

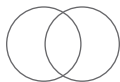
Reference

- Amaru, Betsy Halpern.** 1991. Portraits of Women in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities. V: Amy-Jill Levine, ur. »WOMEN LIKE THIS«: *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, 83–106. Atlanta: Scholars Press.
- Bar-Ilan, Meir.** 2018. Chapter Four: Prayers by Women. V: *Some Jewish Women in Antiquity*, 78–113. Atlanta: Scholars Press.
- Blenkinsopp, Joseph.** 1961. Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah. *Biblica* 42: 61–76.
- Bronner, Leila Leah.** 1994. *From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*. Louisville, KY: Westminster John Know Press.
- – –. 1999. Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence. *Shofar (Special Issue: Women in Jewish Life and Culture)* 17/2: 36–48.
- Brown, Cheryl Anne.** 1992. *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Budiselić, Ervin.** 2023. Važnost Božje sveobuhvatne priče kao okvira za tumačenje pripovijesnih i nepripovijesnih dijelova hebrejske Biblije. *Edinost in dialog* 78/1: 225–249.
- Cook, Joan E.** 1999. *Hannah's desire, God's design: Early Interpretations of the Story of Hannah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Flusser, David.** 1984. Psalms, Hymns and Prayers. V: Michael E. Stone, ur. *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, 551–577. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press.
- Globe, Alexander.** 1974. The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah. *Journal of Biblical Literature* 93/4: 493–512.
- Gordley, Matthew E.** 2018. *New Testament Christological Hymns: Exploring Texts, Contexts, and Significance*. Downers Grove, IL: IVP Academic an imprint of InterVarsity Press.
- Greenberg, Moshe.** 1983. *Biblical Prose Prayer*. Berkeley: University of California Press.
- Harrington, Daniel J.** 1985. Pseudo-Philo (First Century A.D.): A New Translation and Introduction. V: James H. Charlesworth, ur. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Zv. 2, 297–377. London: Darton, Longman & Todd.
- Horst, Pieter Willem van der.** 1989. Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum*. *Journal of Social Psychology* 5: 29–46.
- Jacobson, Howard.** 1996. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum: With Latin Text and English Translation*. 2 zv. Leiden: Brill.
- Johnson, Norman B.** 1948. *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis.
- Levison, John R.** 1995. Prophetic Inspiration in Pseudo-Philo's "Liber Antiquitatum Biblicarum". *The Jewish Quarterly Review* 85/3–4: 297–329.
- Livneh, Altar.** 2017. Deborah's New Song. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 48/2: 203–245.
- Myers, Jacob M., in Phillips P. Elliott.** 1978. *The Book of Judges*. Abingdon: Nashville.
- Penner, Jeremy.** 2012. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. Leiden: Brill.



- Pentiuc, Eugen J.** 2021. *Hearing the Scriptures: Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rosenfeld, Ben Zion.** 1997. Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 28/4: 437–464.
- Ruud, I. M.** 1988. *Women and Judaism: A Select Annotated Bibliography*. New York: Garland.
- Sanders, Jack T.** 2017. *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedesche, Sidney S.** 1916. Prayers of the Apocrypha and Their Importance in the Study of Jewish Liturgy. *Yearbook: Central Conference of American Rabbis* 26: 367–398.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 28. 5. 2024; Sprejeto Accepted: 28. 8. 2024
UDK UDC: 27-243.25:821.09-2-055.2
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Avsenik2
© 2024 Avsenik Nabergoj CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Šibkost Izraela in moč ženskih likov v Deborini pesmi (Sodniki 5) ter v podobnih slavnih molitvah

*The Weakness of Israel and the Strength
of the Female Characters in the Song of Deborah
(Judges 5) and in Similar Prayers of Praise*

Izvleček: Prispevek prinaša analizo Deborine pesmi (Sod 5), ki je eden najstarejših primerov hebrejske poezije. Skupaj s še starejšo obliko slavnih molitev, Mojzesovo pesmijo (2 Mz 15,1-18), predstavlja same začetke žanra molitve psalmov. Osredotoča se na analizo tematsko-motivnih in retoričnih prvin Deborine pesmi, ki razkrivajo šibkost izraelskih rodov v primerjavi z vojaško organiziranimi kanaanskimi kraljestvi, ter moč judovskih žensk v vojni. Zanima nas, kako so se ženske soočale s šibkostjo, kako so izkazovale moč in kako so se zanašale na Božjo moč. Prispevek prikazuje, kako se je uničevalni strategiji Kanaancev upala zoperstaviti samo Debora kot izjemen ženski starozavezni lik prerokinje, sodnice in vojskovodje. Z zmago nad mogočnim kanaanskim vojskovodjo Sisera je izkazala svojo izjemno moč na področju, ki je domena moških, in ne žensk. Z rabo ironije in drugih retoričnih figur sta prikazani tudi Jael in Siseraeva mati. V kontekstu Svetega pisma je izvirna slavna molitev Debre, ki se zahvaljuje Bogu za zmago slavje v vojni, opravičljiva le na podlagi spoznanja, da so se izraelski rodovi morali boriti za preživetje v spopadu z močnejšim sovražnikom, ki jih je nameraval uničiti. Primerjalna analiza Deborine pesmi kaže, da se je tradicija hvalospesov kot molitev v povezavi z različnimi ženskimi liki bogatila v poznejšem obdobju Stare zaveze.

Ključne besede: Debora, Jael, Siseraeva mati, slavna molitev, ironija, šibkost in moč, Mirjam, Judita

Abstract: This article analyses the poem of Deborah (Judg 5), one of the oldest examples of Hebrew poetry. Together with an even older form of prayer of praise, the Song of Moses (Exodus 15:1-18), it represents the beginnings of the psalm-prayer genre. It focuses on the analysis of the thematic-motivic and rhetorical elements of Deborah's poem, which reveal the weakness of the tribes of Israel in comparison with the militarily organised Canaanite kingdoms and the strength of Jewish women in war. We are interested in how the women dealt with weakness, how they demonstrated strength and how they relied on the strength of God. The paper shows how only Deborah, a remarkable female figure of the Old Testament, prophetess, judge and military leader, dared to stand up to the destructive strategy of the Canaanites. By defeating the mighty Canaanite warlord Sisera, she demonstrated her extraordinary power in an area that is actually the domain of men, not women. Jael and Sisera's mother are also portrayed with irony and other rhetorical figures. In the context

of Scripture, Deborah's original prayer of praise, thanking God for her triumph in war, is only justified by the knowledge that the tribes of Israel had to fight for their survival. A comparative analysis of Deborah's poem shows that the tradition of praise as prayer in connection with various female characters was enriched in the later Old Testament period.

Keywords: *Deborah, Jael, Sisera's mother, prayer of praise, irony, weakness and strength, the prophetess Miriam, Judith*

Uvod

Jeremy Penner na začetku svoje knjige *Vzorci vsakdanje molitve v judovstvu drugega templja* [*Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*] navaja, da v judovstvu obstajata dve različni vrsti molitev glede na njihov izvor in vpliv: spontana osebna molitev in načrtno oblikovana molitev za namene skupnosti (Penner 2012, 1).¹ V novjšem času so judovski in krščanski raziskovalci Svetega pisma in postbibličnih virov raziskovali molitve, pripisane ženskim osebam, od antike do danes (Johnson 1948; Greenberg 1983; Brown 1992; Bronner 1994; 1999; Livneh 2017; Bar-Ilan 2018; Krajnc 2022; Platovnjak in Svetelj 2022). Tako je mogoče ugotoviti, kako malo so tovrstne molitve raziskane tako v kontekstu literarnih vrst in žanrov, v katerih se pojavljajo, kot tudi v njihovem družbenem okolju. Meir Bar-Ilan poudarja, da so te molitve zelo pogoste, in mdr. pravi:

Tako kot v drugih religijah tudi v judovstvu ženske in moški molijo k Bogu, vendar v judovskem izročilu od bibličnih časov do danes molitve žensk niso nikoli dobile dokončnega statusa. To poglavje obravnava status ženskih molitev v antiki, pri čemer se opira na ohlapno opredelitev, kaj je molitev. Namen razprave je obravnavati številne informacije o tej temi v Svetem pismu, apokrifih in talmudski literaturi. Po pregledu molitev bo analizirana njihova ženska narava – kolikor lahko rečemo, da obstaja – ter njihova vloga v vsakdanjem življenju. Postalo bo jasno, da lahko podrobno preučevanje ženskih molitev v družbenem kontekstu osvetli odnos žensk z Bogom in odnose v skupnosti žensk. Namen besedilne

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*) in raziskovalnega projekta J6-50212 (*Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*), ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).



analize ženskih molitev je pripeljati do zgodovinskega razumevanja, ki lahko pomaga določiti status žensk v judovstvu v antiki. (Bar-Ilan 2020, 78)

Iz starodavnega obdobja je znano več molitev žensk: molitev Mojzesove in Aronove sestre Mirjam v sklepnem delu Mojzesove pesmi v 2 Mz 15,1-21; Deborina pesem v Sod 5,1-31 in dve molitvi Hane v 1 Sam 1-2.² Iz poznejšega obdobja pa je posebno znamenit Juditin hvalospev po zmagi v Juditini knjigi (16,1-17). Podobno je tudi Deborina pesem zapeta po zmagi izraelskih rodov, in sicer po njihovi zmagi nad Kanaanci. Dogajanje je postavljeno v čas pred vzpostavitev kraljestva, pred obdobjem Savla in Davida, prizorišče pa je območje Kanaana, ki je bilo takrat za Izraelce obljubljena dežela.

Esther Fuchs v svoji knjigi *Sexual Politics in the Biblical Narrative* (2000) izpostavlja podrejen položaj ženskih likov v Svetem pismu v odnosu do moških. Avtorica že na začetku uvoda izpostavi svojo osnovno tezo:

Nikakršno izpostavljanje izjemnih ženskih osebnosti, kot sta sodnica Debora in prerokinja Mirjam, ne sme zakriti dejstva, da so ženske večinoma prikazane kot številke, ki so odvisne od moških in so z njimi povezane ter nastopajo kot sekundarni liki v moški drami. Nobeno iskanje pred- ali zunajbiblijskih virov in izročil ne more omiliti dejstva, da svetopisemsko besedilo v svoji končni predstavitvi reducira ženske na manj pomembne vloge, potlači njihov glas ter zmanjša njihov nacionalni in verski pomen. Trditev te knjige je, da hebrejsko Sveto pismo ne le prikazuje ženske kot obrobne, ampak tudi zagovarja njihovo obrobno. Ne le da so besedilo napisali moški, ampak tudi spodbuja politiko moške prevlade. (2000, 1)

2 Molitev Samuelove matere Hane za otroka (1 Sam 1,10-11) in njeno zahvalno molitev (1 Sam 2,1-10) bom obravnavala v posebnem članku. Skladno z naravo hebrejskega monoteizma je dejstvo, da so hvalnice najbolj čista oblika molitve v Svetem pismu in v poznejšem judovstvu. Zelo pogoste pa so tudi spokorne molitve, ki temeljijo na priznavanju absolutne Božje svetosti in človeške grešnosti. Samo sveti Bog lahko človeka osvobodi njegovih grešnih spon in ga privede v stanje milosti (Skralovnik 2022, 265–291).



Avtorica ugotavlja, da Sveto pismo izraža občudovanje Boga kot osrednjega lika, ženske pa naj bi podpirale Božje namene (Fuchs 2000, 14). Pozorni smo na njeno oceno razlogov za občasno pozitivno predstavitev ženskih likov: »Vprašanje ni, kako pogosto najdemo pozitivne ženske like, temveč s kakšnim namenom so ti liki prikazani kot pozitivni in kaj pomeni njihova valorizacija v kontekstu svetopisemske spolne politike.« (Fuchs 2000, 33) Analiza Sod 4–5 in nekaterih drugih slavnih ženskih molitev bo pokazala, kakšen je odnos bibličnih avtorjev do žensk v posameznih primerih staro-zaveznih besedil in koliko ugotovitve Esther Fuchs ustrezajo predstavitvi lika Deборе kot sodnice in prerokinje.

1 Izraelski rodovi v položaju šibkosti po izhodu iz Egipta in vloga ženskih likov v Sod 4–5

Po prihodu iz Egipta so se Izraelci naselili v obljubljeni deželi in v njej sobivali s Kanaanci. Kanaanci so imeli močne utrjene postojanke in več kraljevin, medtem ko so bili Izraelci kot prišleki v podrejenem položaju. Skupnost izraelskih rodov se je soočala z notranjimi spori in zunanjimi grožnjami, kar jo je postavljalo v šibek položaj. Manjkalo ji je enotnosti in močnih, vztrajnih voditeljev, kar je vodilo v oslABLJENO državo, ki je bila lahek plen za sovražnike. Med Izraelci in Kanaanci so se pojavljali oboroženi spopadi, vendar nobeden ni bil tako pomemben kot tisti, ki ga opisuje Sod 4. Ta opisuje, kako so se Izraelci, ki so bili ogroženi s strani Kanaancev, ki so jim vladali pod vodstvom kanaanskega kralja Jabina in njegovega vojskovodje Siseraja, borili za preživetje, saj jim je grozilo uničenje.

V tem kritičnem trenutku se je dvignila Debora, sodnica in prerokinja. Kljub družbeni šibkosti žensk v tistem času je postala simbol moči. Njena odločnost, modrost in vera v Boga so jo vodile, da je prevzela vodstvo nad rodovi in spodbudila Izraelce k boju.³ V svoji pesmi (Sod 5) slavi Božjo pomoč in zmago ter izraža hvaležnost.

3 V obdobju sodnikov so imela plemena ključno vlogo in funkcijo, čeprav je iz razpoložljivih zgodovinskih podatkov mogoče razbrati le malo o njihovi notranji strukturi. Najpomembnejša funkcija plemena v tem času je bila vojaška. Od vsakega plemena se je pričakovalo, da bo branilo svoje ozemlje ne le pred napadi drugih plemen, temveč tudi pred vsemi neizraelskimi napadalci, pa naj so bili kanaanski ali transjordanški. V najzgodnejših obdobjih izraelske zgodovine število plemen ni bilo stalno. Pesem o Debori, ki se pogosto navaja kot prepričljiva priča plemenske povezanosti,



Celotna knjiga Sodnikov temelji na veri, da Bog ravno v stanju šibkosti pokliče močne in pogumne osebnosti, ki se odzovejo na ogroženost izraelske skupnosti kot rešitelji. Posebnost Deborine pesmi je v tem, da poklicana oseba ni moški, temveč je ženska. Ta prevzame vlogo, ki imajo sicer večinoma moški. V središču pesmi Sod 5 je Debora, prerokinja in sodnica, ki predstavlja izjemno moč in modrost. Njena sposobnost motivirati in usmerjati Baraka proti kanaanskim silam ter njeni vera in odločnost razkrivajo skrivnost njenega vpliva na izid bitke.

V pesmi ima pomembno vlogo tudi lik Jaele, preproste beduinske ženske, v katere šotor se je zatekel poraženi kanaanski vojskovodja Sisera na begu. Tudi ona je postala simbol moči, s tem ko je bila sposobna prelisičiti vojskovodjo s svojim gostoljubjem, ko pa je zaspal, mu je s kladivom zabila klin v sence. Njuni dejanji prineseta zmago in odrešitev za Izrael za štiri-deset let.

Na strani Kanaancev pa pesem izpostavlja tudi lik matere mogočnega kanaanskega vojskovodje Siseraja. Besedilo prikazuje napeto razpoloženje v stanju materinega pričakovanja sinove vrnitve, medtem ko bralec že ve, da je njen sin poražen in mrtev.

Deborina pesem (Sod 5) je zmagoslavna himna, ki slavi Izraelovo zmagoslavje nad sovražnimi Kanaanci z Gospodovo pomočjo. Pesem slavi Boga, v slavospjev pa vključuje tudi hvalospeve Debori in Jaeli. Izraelov Bog je Bog moči, pred katerim trepetajo sama nebesa. Pomembna je njegova skrb za njegovo ljudstvo od Egipta do Sinaja in od Sinaja do kanaanske dežele. Pripravljen je podpirati svoje častilce in jim pomagati. Je Bog vse narave in vsega človeštva. V skladu s tem prepričanjem so od začetka do konca obeh različic, pripovedi v Sod 4 in Deborine pesmi v Sod 5, zasluge za zmago nad Izraelovimi sovražniki pripisane Jahveju. Njegova moč je tista, ki je zmagala.

V nadaljevanju bomo analizirali Deborino pesem z vidika njene strukture, ki je opisana v Sod 4. Naša analiza se bo osredotočila na literarne

pripoveduje, da se je od vseh plemen, ki jih je sklicala Debora, le sedem dejansko združilo, da bi odvrnilo sovražnika. Prim. Warner 1976.



izraze, ki prikazujejo moč Deborine vere v Boga. Posebna dodana vrednost Deborine pesmi je v tem, da jo moli ženska oseba v vlogi vojskovodje, ki je po čudežu premagala mogočnega kanaanskega vojskovodja Siseraja.

2 Literarne in retorične oblike molitve v Deborini pesmi (Sod 5)

O porazu kanaanske konfederacije, ki sta ga izvedla Debora in Barak, govorita dve besedili: prozno besedilo v Sod 4 in v pesniško v Sod 5. Čeprav sta besedili po literarnem slogu različni – eno je sestavljeno v prozi, drugo v poeziji – obe sledita istemu splošnemu načrtu: opisujeta isti dogodek in obe pripovedujeta o zmagi Izraelcev nad Kanaanci pod vodstvom Debre in Baraka. Prozna različica (Sod 4) natančno opisuje, kako je Debora, prerokinja in voditeljica Izraela v vlogi sodnice, poklicala Baraka, da bi zbral vojsko 10.000 mož in napadel vojsko kanaanskega kralja Jabina pod vodstvom poveljnika Siseraja. Barak je privolil v to nalogo pod pogojem, da gre Debora z njim. Po bitki je Sisera pobegnil in se skril v šotoru Heberjeve žene Jaele, ta pa ga je z zvijačo dobila v roke in ga ubila.

Deborina pesem v 5. poglavju Sodnikov je eno najstarejših pesniških besedil v Stari zavezi. George F. Moore navaja: »Zgodovinsko vrednost Debre je težko preceniti. Je najstarejši ohranjeni spomenik hebrejske zgodovine pred ustanovitvijo kraljestva.« (1966, 132–133) Omembe vredni sta živahnost in vitalnost pesmi. Osnovna oblika paralelizma je navzoča v skoraj vsaki vrstici. Mogočna ženska Debora je predstavljena kot karizmatična voditeljica Izraela v boju proti zatiralcu. Pesem se začne s pozivom k hvaljenju: »[S]lavite Gospoda.« (v. 2) Robert Boling komentira pomen Deborinega naziva »prerokinja«:

V zvezi z Deboro ni več mogoče domnevati, da je naziv »prerokinja« anahronističen, če upoštevamo politično udejstvovanje ženskih prerokinj že v osemnajstem stoletju. Uvodna izjava zagotovo predstavlja pripovedovalčevo vrednostno sodbo, ki za trenutek preusmeri pozornost s sodniške funkcije na posebne Deborine lastnosti. Ta vrednostna sodba je bila najverjetneje sprejeta v predmonarhičnem obdobju, ko je bilo preprosto razmerje med funkcijama vedeževalca in terenskega poveljnika živa družbena

resničnost, vendar vse bolj podvržena naraščajočim pritiskom, za katere je bila ureditev naposled neustrezna. (1975, 99)

Myers in Elliott v komentarju *The Book of Judges* iz leta 1978 razlagata, da so bile za starodavna ljudstva vojne nekaj svetega. Izraelci so svoje vojne videli kot svete, saj so bile vodene v imenu Jahveja, Boga Izraelcev. Tuji kralji in vladarji so zato v zvezi z Izraelom morali biti previdni, saj so Izraelci verjeli, da je Jahve na njihovi strani: »Ker je bila za starodavna ljudstva vojna nekaj svetega, je tukajšnje sklicevanje zlahka razumljivo. Označevalo je posvetitev Gospodu vojnih čet v njegove namene. Naj se kralji in vladarji okoli Izraela pazijo! Opazujmo pesnikovo vero v Gospoda, čigar je zmaga in ki mu je pesem posvečena v hvalnico.« (Myers in Elliott 1978, 710–720)

V vrsticah 2-5 se Debora osredotoča na prikazovanje mogočnosti in veličastnosti Boga, hkrati pa poudarja njegovo zavezanost Izraelu. V vrsticah 2-3 se obrne na kneze, ki so bili voditelji v Izraelu, z močnim pozivom, naj slavijo Gospoda. Izraža prepričanje, da je ljudstvo pripravljeno slediti njihovemu vodenju. Njen poziv je namenjen tudi kraljem in veljakom – prisluhnejo naj njeni pesmi, ki jo želi zapeti v čast Gospodu, Bogu Izraela:

Knezi so bili vodje v Izraelu,
ljudstvo jim je voljno sledilo:
slavite Gospoda!

Poslušajte, kralji, prisluhnite, veljaki,
Gospodu hočem zapeti (*'ānōkī layhwh 'ānōkī 'āšīrāh*),
prepevati Gospodu (*'āzammēr layhwh*), Izraelovemu Bogu. (Sod 5,2-3)

V vrsticah 4-5 Debora v slikovitem jeziku opisuje dramatičen prihod Gospoda, ki se približuje kot vihar. Zemlja se trese, nebo močno rosi in iz oblakov pada dež ob spremljavi groma. Ti naravni pojavi simbolizirajo Božjo moč in njegovo navzočnost. Debora poudarja, da se gore tresejo pred Gospodom, kar kaže na spoštovanje in strah pred njegovo veličino. Omenja tudi povezavo z Božjo prisotnostjo na Sinaju, kar poudarja pomen Boga kot Izraelovega zaveznika:

Gospod, ko si šel iz Seirja,



prihajal z edomske poljane,
 se je zemlja tresla,
 nebo je močno rosilo,
 iz oblakov je lilo med gromom.
 Gore so trepetale
 pred Gospodom,
 Gospodom s Sinaja, Izraelovim Bogom. (Sod 5,4-5)

Odlomek v Sod 5,4-5 spominja na odlomek v Ps 68,8-9, ki se glasi:

O Bog, ko si šel pred svojim ljudstvom,
 ko si stopal skozi divjino,
 se je zemlja tresla, nebesa so rosila
 pred Bogom, ki je na Sinaju,
 pred Bogom, Izraelovim Bogom.

V vrsticah 6-9 Deborina pesem slikovito prikazuje obdobje težkih časov v Izraelu. Opisuje samevajoče ceste, ki simbolizirajo opuščenost in pomanjkanje varnosti. Ljudje so se iz strahu pred napadi sovražnikov izogibali glavnim cestam in izbirali stranske poti, kar kaže na občutek negotovosti. V tem obdobju so pomembni voditelji in veljaki v Izraelu izumrli. Debora se je morala kot mati Izraela dvigniti in prevzeti vodstvo v teh težkih časih. V vrstici 8 Debora izpostavlja, da so ljudje hlepli po tujih bogovih, kar kaže na njihovo odmikanje od vere in zaupanja v Boga. Pesnik pomanjkanje orožja v Izraelu postavlja v nasprotje z dobro oboroženimi sovražniki. To stanje je kritično, dokler se ne pojavi junakinja Debora kot »mati v Izraelu« (v. 7). Posledica je, da je bila »zmaga nad Siserajevo vojsko še toliko bolj fenomenalna in čudežna. Izraelov Bog je bil močnejši od sovražnikovih vozov in konjenikov« (Myers in Elliott 1978, 711). Odlomek v Sod 5,9 vsebuje refren hvalospeva Gospodu za pomoč po izraelskih voditeljih in prostovoljcih:

Moje srce je z izraelskimi knezi;
 o, prostovoljci med ljudstvom,
 slavite Gospoda! (Sod 5,9)

Odlomek v vrsticah 10-11 vsebuje Deborin poziv ljudstvu, naj »ponavlja Gospodovo zmagoslavje (*šidqôṭ yḥwh*)«, kar pomeni odrešilna Gospodova

dela. Poziva tiste, ki se vozijo na belih oslicah, tiste, ki sedijo na sodniških stolih, in tiste, ki hodijo po poti, naj se z vso močjo veselijo in vriskajo.

V vrsticah 12-18 pesem z močnim pozivom spodbuja najprej Deboro, naj se odzove na težek položaj, v katerem se je znašel Izrael – prebudi naj se in začne peti, kar nakazuje prihod časa za dejanje in vodenje ljudstva v boj. Tudi Barak je pozvan, da se prebudi, dokler je še čas, privede svoje ujetnike in pripravi svoje vojake za boj:

Prebudi, prebudi se, Debora,
prebudi, prebudi se, pesem zapoj! (*dabbērî šîr*)!
Vstani, Barak, pripelji svoje ujetnike,
sin Abinoamov! (Sod 5,12)

Pesem v Sod 5,13-18 nato vabi preostanek plemenitih in Gospodovo ljudstvo, naj se združijo z junaki. Rodovi so pozvani, naj ne oklevajo ali odlašajo, temveč naj se pridružijo boju za Gospoda. Ta del pesmi kaže na poziv k enotnosti in solidarnosti med Izraelovim ljudstvom v boju proti sovražnikom. Nato pesem izpostavlja različne rodove in njihove značilnosti ter lokacije, kar kaže na raznolikost in enotnost ljudstva Izraela v boju za svojo vero in domovino. Omenja rodove in njihove voditelje ter poudarja njihovo zvestobo in pripravljenost za boj. Šest rodov je pohvaljenih, ker so tvegali svoja življenja in podprli vojno prizadevanje (Efrajim, Benjamin, Manase, Zabulon, Isahar, Neftali), štirje rodovi pa so okarani, ker so ostali doma in se izločili iz spopada (Ruben, Gad, Dan, Ašer). Dva rodova, Juda in Simeon, nista omenjena. Iz pesmi je jasno razvidno, da se Izrael, v Jozuetovih dneh enoten, v dneh sodnikov razdvaja.

V vrsticah 19-22 Deborina pesem podrobno opisuje bojne dogodke med Izraelci in kanaanskimi kralji. Kanaanski kralji so se zbrali in se bojevali pri Taanahu, ob vodah megidskih, vendar jim ni uspelo dobiti plena v obliki srebra; v boju proti Izraelcem so doživeli poraz. Pesem nato preide v slikovit jezik, ki prikazuje bojne dogodke. Opisuje, kako so se zvezde vojskovala z neba, kar se verjetno nanaša na naravne pojave, ki so podprli Izraelce v njihovem boju s kanaanskimi kralji. V vrstici 20 beremo: »Z neba dol so se vojskovala zvezde, s svojih tirov so se bojevale proti Siseraju.« Omenjen je tudi potok Kišon, ki je bil ključna geografska značilnost bojišča. Pesem opisuje, kako je ta potok odplavljal sovražnike, kar kaže



na božje posredovanje in podporo Izraelcem v njihovem boju. Slikovit opis obupnega boja med Izraelom in njegovimi nasprotniki se s poročilom razširi do kozmičnih razsežnosti. Na koncu teh vrstic pesem izraža poziv k pogumu v obliki spodbude: »Pogumno nastopi, moja duša!« s čimer nakazuje upanje in zaupanje v božjo podporo in zmago.

V vrsticah 23-27 pesnik prikaže nasprotje med oklevanjem prebivalcev mesta Meroza; ti se niso pridružili izraelski vojski in niso prišli na pomoč Gospodu v boju proti Siseraju. Zaradi njihove nezvestobe Gospod izda ukaz za uničenje Meroza in njegovih prebivalcev, kar kaže na posledice, ki jih prinese nezvestoba Gospodu. Medtem ko je v Sod 5,24 Meroz strogo obtožen zaradi svojega neukrepanja, pa je Jaela pohvaljena zaradi svoje pomoči v bitki:

Blagoslovljena med ženami bodi Jaela,
žena Kenejca Heberja,
med ženami v šotoru bodi blagrovana. (Sod 5,24)

To je izjemna pohvala za sicer običajno žensko. Podobne besede bodo izrečene junakinji Juditi, ko bo v šotoru odrezala glavo Holofernu (Jdt 13,18). Teološko še pomembnejša je ključna vloga Marije, Jezusove matere, ki je s svojim Sinom poteptala glavo satanovega zvodnika (Lk 1,42; prim. Prg 3,15).

Vrstice 24-27 podrobno opisujejo, kako je Jaela z iznajdljivostjo in močjo usodno zaznamovala Siserajevo usodo. Preden je izpeljala svoj načrt, je Siseraja sprejela z gostoljubnostjo, mu ponudila hrano in pijačo. Ko je bil čas pravi, je z levico zgrabila klin, z desnico pa kladivo, s katerim je zabila klin v Siserajevo glavo. Sisera je takoj umrl in padel ob njenih nogah. Prizor Jaela, ki je »razbila« Siserajevo glavo, spominja na podoben dogodek v Sod 9,53, v katerem ženska razbije lobanjo hudobnega Abimeleha. Pesniški opis ironije prikaže dejanje navidezno neškodljive ženske Jaela, ki je v nasprotju z njeno pričakovano naravo in vlogo kot ženske. Fewell in Gunn poudarjata: »Ženske praviloma ne zapeljujejo svojih ljubimcev, da bi jih ubile; matere praviloma ne vzgajajo dečkov, da bi jih ubile.« (1990, 405–406) Pesniški opis Jaela spodbuja k razmisleku o stereotipih in pričakovanjih, ki jih imamo glede vloge ženske, in razkriva, kako se lahko resničnost razlikuje od naših predstav in pričakovanj.



Vrstice od 28-30 slikovito izrisujejo podobo Siserájeve matere, ki nestrpno pričakuje vrnitev svojega sina. V vrstici 28 je zaznati njeno zaskrbljenost in nemir, saj se sprašuje, zakaj Sisera in njegova vojska zamujata. Stoječ ob oknu, zre v daljavo in izraža zaskrbljenost, ker njen sin ni prispel ob pričakovanem času, kneginja, ki je označena kot »najmodrejša njenih kneginj« (v. 29), pa jo tolaži z ironijo samoprevare:

Glej, skupaj zbrani si delijo plen!
 Eno ali dve dekleti na glavo junaka;
 plen: pisana oblačila za Siseraja,
 plen: pisana oblačila in ruta,
 pisana obleka in dve ruti
 na moj vrat kot plen. (Sod 5,30)

To je še ena plast ironije v besedilu. Namesto da bi Siserajevo mater resnično tolažila, ji kneginja ponuja lažno tolažbo, ki je v ostrem nasprotju z dejanskim dogodkom. Kneginja ji namreč pravi, da je morda Sisera zadržan zaradi plena, ki so ga vojaki pridobili v bitki. Predstavlja si, kako se plen razdeljuje med vojake – nekateri naj bi prejeli pisana oblačila, drugi dragocen nakit, posebej so omenjena tudi oblačila in dve ruti, namenjeni Siseraju. Njen opis, kako se vojaki ukvarjajo z materialnimi pridobitvami, medtem ko je njihov poveljnik morda še vedno v nevarnosti ali v boju, deluje ironično. Bralec medtem že ve, da Sisera ni ne v nevarnosti ne v zasedi ali v boju, temveč je umrl sramotne smrti – pod roko zvite Jaele. Tega, kako se na spoznanje o sinovi smrti odzove njegova mati, besedilo ne razkriva, a domnevamo lahko, da zanjo to pomeni najhujši udarec. Fewell in Gunn menita:

Ta ganljiva podoba razkriva drugo plat Siserajevega sveta. Poleg nasilja in osvajanja obstajata tudi dom in družina. Je sin matere. Njegova mati nestrpno pričakuje sina, da bo privedel svojo vojsko domov. Vendar bo zaman čakala na njegovo vrnitev. To razkriva drugo plat vojne. Želja po slavi in zmagi pusti ranljiv svet sam, žalujoč in nezaščiten – matere brez sinov, žene brez mož, otroke brez očetov. (1990, 406–407)

Pesem se v vrstici 31 konča z refrenom: »Tako naj propadejo vsi tvoji sovražniki, o Gospod. Tisti, ki ga ljubijo, pa bodo kakor sonce, ko vzhaja v svoji



moči.« Ta izjava deluje kot metafora za blagoslov in uspeh tistih, ki ostajajo zvesti Gospodu.

Joseph Blenkinsopp meni, da je Deborina pesem najprej nastala kot opis bitke v posvetnem baladnem ali epskem slogu, ki so mu bili pozneje dodani deli v psalmskem slogu, da bi pesem lahko uporabili v kulturnem okolju (1961, 61–76). Kot trdi Soggin, se je izraelskim verskim krogom zdelo potrebno, da ji zagotovijo liturgični in teološki okvir: »Pesem, ki je slavila rodove, ki so prišli v boj skupaj s svojimi voditelji, je zdaj postala pesem, ki v bistvu slavi Izraelovega Boga in njegove veličastne dosežke.« (1987, 99) V nasprotju s temi stališči Alexander Globe zagovarja prvotno literarno enotnost pesmi in »verski duh, ki je utrdil rodovno konfederacijo v njenih prvih dneh v Kanaanu« (Globe 1974, 512). Predpostavlja, da so pesem peli takoj po osvojeni zmagi. Kot poudarja, zmagoslavne pesmi kažejo, da so take pesmi sestavljale ženske (2 Mz 15,20-21; Sod 11,34; 1 Sam 18,6-8). Globe sklene:

Kot so poudarili številni raziskovalci, zadnji del pesmi vsebuje izrazito žensko psihologijo. Poleg tega se je Debora, ugledna prerokinja, več kot le bežno zanimala za vojni pohod. Zdi se, da je mobilizirala svoje somišljenike iz Benjaminovega rodu v Efrajimovem hribovju. Izid dogodka jo je globoko prizadel in imela je potrebne literarne sposobnosti za sestavo ode. (1974, 495)

V pesmi Debora predstavlja močan ženski lik, ki deluje v skladu z Božjimi načeli in se zavzema za pravičnost ne glede na osebne posledice. Njeno dejanje je kompleksno in odseva moralne dileme ter težke odločitve, ki jih je morala sprejeti. Razumemo ga lahko kot »poetično pravičnost«, saj je Sisera predstavljal sovražnika, ki je zatiral njeno ljudstvo.

3 Petje in ples žensk v 2 Mz 15,1-21, Sod 11,34, 1 Sam 18,6-7 in Jdt 16,1-17

Petje in ples žensk v svetopisemskih besedilih ponuja dragocen vpogled v družbeno, versko in kulturno vlogo žensk v starem Izraelu. V več starozaveznih besedilih, mdr. v 2 Mz 15,1-21, Sod 11,34; 1 Sam 18,6-7 in Jdt 16,1-17 se pojavljajo trenutki kolektivnega petja in plesa, v katerih



ženske predstavljajo simbolni element izražanja čustev skupnosti. Ta dejanja niso zgolj izraz spontanega veselja ali žalosti, temveč reflektirajo globoko ukoreninjene kulturne in verske prakse tistega časa. Tako rajanje žensk razkriva pomembnost ženskih glasov v obrednih dogodkih.

Tako je že v prvi vrstici Deborine pesmi (Sod 5,1-31) zapisano, da sta Debora in Barak, Abinoamov sin, pela pesem. Ta uvodni stavek poudarja dva glavna akterja – Deboro, izraelsko sodnico in prerokinjo, ter Baraka, vodja izraelske vojske.

Knezi so bili vodje v Izraelu,
ljudstvo jim je voljno sledilo:
slavite Gospoda!

Poslušajte, kralji, prisluhnite, veljaki,
Gospodu hočem zapeti,
prepevati Gospodu, Izraelovemu Bogu. (Sod 5,2-3)

Približno dvesto let pred Deborinim nastopom, v ključnem obdobju izraelske zgodovine, ko je Mojzes vodil svoje ljudstvo skozi Rdeče morje, prerokinja Mirjam v 2 Mz 15,1-21 s petjem in veseljem z množico žensk navdušeno hvali Božjo odrešitev. Himna, ki jo poje, slavi prvo veliko zmago Izraelcev – zmago nad mogočno faraonovo vojsko. V pesmi se Bog pojavi kot božanski bojevnik, ki je mogočno premagal svoje sovražnike.

Mirjam, Mojzesova in Aronova sestra, je opisana kot voditeljica pesmi in plesa, kar ji daje pomembno duhovno in simbolno vlogo: »Aronova sestra, prerokinja Mirjam, je tedaj vzela boben v svojo roko, vse žene pa so se ji pridružile z bobni in plesi. In Mirjam jim je odpevala: 'Pojte Gospodu, ker je prevzvišen, konja in njegovega jezdeca je pahnili v morje.'« (2 Mz 15,20-21) Njeno dejanje odraža kolektivno veselje in hvaležnost ter potrjuje njeno avtoriteto v duhovnem življenju Izraela. Pesem izraža tudi veselje nad prihodnjo Božjo zaščitniško vladavino, ki bo njegovemu ljudstvu omogočila razcvet.

Bar Ilan poudarja, da so ženske posnemale dejanja moških in pele hvalnico Bogu ločeno od moških: »Kakor je Mojzes vodil moške v petju, tako je Mirjam vodila žene, čeprav so žene v hvaljenju Boga presegle moške:



moški so samo peli, žene so svoj zmagovalni ples spremljale z bobni.« (2020, 79)

Primerjava med zmagoslavno himno Mojzesa, Mirjam in »vseh žena« v 2 Mz 15 ter Deborino pesmijo v Sod 5 razkriva skupno lastnost, da obe zmagoslavni himni hvalita Božjo slavo po vojni. Ko so Izraelci prestopili Rdeče morje in se rešili pred zasledovalci Egipčani, je Mojzes zapel hvalnico Bogu: *'āšîrāh layhuh*, »Gospodu bom pel« (2 Mz 15,1). Opazimo pa, da so se po 2 Mz 15,20 »vse žene« pridružile Mirjam z bobni in plesi, medtem ko se Deborin hvalospev začne z izjavo: »Tisti dan je Debora zapela (*wattāšar*) z Abinoamovim sinom Barakom.« (Sod 5,1) Pri tem ne omenja kakršnegakoli družbenega konteksta. Ni jasno, ali je bila Deborina hvalnica recitirana pred moškimi ali ženskami ali pred vsem ljudstvom.⁴

V pripovedi o Jeftejevi hčeri iz Sodnikov 11,34 se kljub izraelski zmagi v bitki soočamo z izrazito kontrastnim vzdušjem. Splošno veselje ob zmagi se namreč hitro spremeni v žalost. Jefte kot sodnik izraelskega ljudstva obljubi, da bo žrtvoval prvo bitje, ki mu bo prišlo naproti, če bo uspešno premagal Amonce. Toda ko se vrne domov, mu pride naproti njegova edina hči in ga pozdravi z bobni in veseljem. Kar se začne kot praznovanje, se spremeni v globoko tragedijo, ki poudarja krhkost življenja in nevarnost nepremišljenih obljub. Ključna poanta Jeftejeve nepremišljene prisege je v tem, da ni predvidel običajne situacije, da so ženske tiste, ki ob zmagi prve pridejo naproti in pozdravijo zmagovitega vojskovodjo.

V 1 Sam 18,6-7 imajo ženske znova ključno vlogo pri slavljenju Izraelovih vojaških zmag. Ko se David vrne po zmagi nad Filistejci, ga pozdravijo z veselimi pesmimi in plesom, ki ga spremlja glasno bobnanje:

Ko se je David, potem ko je ubil Filistejca, vračal in so prišli domov, so šle žene iz vseh Izraelovih mest pojoč in plešoč kralju Savlu naproti, z bobni, z radostnim vzklikanjem in s cimbalami. Rajajoče

4 Za oba starodavna speva je značilno, da sta sestavljena z bogato rabo antropomorfne imaginacije. Kot ugotavlja Jože Krašovec, je dejansko večina starozaveznih pesniških prezentacij Božje enosti in moči predstavljena z bogato rabo antropomorfizmov: »Bog je že s stvarjenjem s človekom vzpostavil dialog z besedo, z vidnimi znamenji in z nevidnimi načrti. Poglavitno sredstvo izražanja Božjega bitja v njegovem bistvu in delovanju so antropomorfizmi, ki omogočajo konkretne predstave z odprtimi obzorji in s toplino medosebnih odnosov.« (Krašovec 2023, 127)

žene so izmenoma pele te besede: »Savel jih je pobil na tisoče,
David pa na desetisoče!« (1 Sam 18,6-7)

Že samo ti primeri kažejo, da so bile ženske bolj dovzetne za slavljenje uspehov svojih vojaških voditeljev kot moški in da so pri hvaljenju človeških junakov presegale moške.

Juditina molitev (Jdt 16,1-17) je hvalnica, ki opisuje Juditino zmago nad Holofernom, vojaškim poveljnikom asirske vojske. Ta pesem, podobno kot Deborina, slavi božjo pomoč in zmago nad sovražnikom, vendar je tudi bogata z elementi osebne hvaležnosti in čudenja nad božjo močjo in pravičnostjo. Bogatejša jezikovna in slogovna uresničitev kaže na literarni razvoj v smeri večje sofisticiranosti, pesem pa vsebuje tudi globljo teološko refleksijo o božji moči in naravi, kar kaže na poglobitev religiozne misli v poznejših obdobjih. Obe pesmi sta zapeti po zmagi in slavita božje posredovanje. Medtem ko Debora nastopa kot sodnica in prerokinja, Judita nastopa kot vdova, ki premaga Holoferna. Uvodni vrstici izražata povabilo:

Začnite pesem mojemu Bogu z bobnicami,
pojte Gospodu s cimbalami.
Zložite mu psalm in hvalnico,
poveličujte ga in vzklikajte njegovo ime!
Kajti Gospod je Bog, ki uničuje vojske,
utaboril se je sredi mojega ljudstva,
rešil me je iz rok mojih preganjalcev. (Jdt 16,1-2)

Pesem je napisana po vzoru starozavezne poezije. V prvem delu (Jdt 16,2-12) Judita govori v tretji osebi, kot je to storila Debora (Sod 5). V svojem hvalospevu uporablja tretjo osebo, da bi poudarila svojo vlogo orodja v Božjih rokah. S tem ko govori o sebi v tretji osebi, Judita poudarja, da so njena dejanja del Božjega načrta in da je bila njena zmaga nad Asirci možna le z Božjo pomočjo. Ta slogovna izbira je še posebej očitna v vrsticah, v katerih Judita opisuje, kako je premagala asirskega generala Holoferna. Namesto da bi rekla »premagala sem ga«, Judita pravi: »Judita, Merarijeva hči, ga je premagala s čarom lepote.« S tem poudarja, da je bila njena zmaga del Božjega načrta in da je bila njena lepota orodje, ki ga je Bog uporabil, da bi rešil Izrael.



V drugem delu Juditine pesmi (16,13-17) se pojavi preobrat, v katerem Judita napove v prvi osebi: »Zapela bom svojemu Bogu novo pesem« (Jdt 16,13). Uporaba prve osebe ji omogoča, da se neposredno obrne na Boga in izrazi svojo vero in hvaležnost, hkrati pa poudarja njeno vlogo posrednice med Bogom in njenim ljudstvom. Prvoosebni govor ustvarja bolj oseben in neposreden ton, ki poudarja Juditino osebno vero in njeno globoko povezanost z Bogom. V obliki splošne hvalnice slavi Božjo vse-mogočnost: nič se ne more upreti Bogu; zatresli se bodo temelji zemlje in v Božji navzočnosti se bodo skale stopile kot vosek, toda tistim, ki se Boga bojijo, bo Bog »izkazal milost« (v. 15). Vsaka žrtev je za Boga zelo majhna stvar, »kdor pa se boji Gospoda, bo velik za vselej« (v. 16). Na koncu pesmi Judita razglša, da se bo vsemogočni Gospod maščeval nad vsemi Izraelovimi sovražniki »na dan sodbe« (v. 17).

Juditina pesem se konča z močnim in jasnim eshatološkim pogledom (prim. med drugim Sir 35,18-20, odlomek, ki je pred molitvijo za Izraelovo osvoboditev), ki poudarja Božjo pravičnost in končno zmago. Razglša prihodnji dan sodbe, ko se bo vsemogočni Gospod maščeval nad vsemi Izraelovimi sovražniki (Jdt 16,17).⁵

Kljub različnim kontekstom, v katerih se pojavljajo obravnavane pesmi in pripovedi, je vsem skupna močna navzočnost žensk kot ključnih nosilk kolektivnih čustvenih in duhovnih izrazov. Vsaka izmed njih – od pesmi in plesa Mirjam do tragičnega plesa Jeftejeve hčerke, zmagovalnih pesmi žena v čast Davidu pa vse do Juditine slavlne pesmi – odstira plasti kulturno zakoreninjenega pomena sodelovanja žensk v duhovnem, kulturnem in družbenem življenju izraelske skupnosti ter razkriva njihove raznolike vloge v svetopisemskih pripovedih.

V kontekstu hvalnic Stare zaveze je intenzivnost izražanja čustev, bodisi veselja bodisi žalosti, ključna za razumevanje duhovnih odzivov na dogodke. Ta intenzivnost pojasnjuje, zakaj so obrazci izražanja veselja in žalosti v priložnostnih duhovnih odzivih na pomembne dogodke tako podobni liturgičnim. Pokaže se univerzalnost človekovih čustvenih odzivov, ki se

5 Flusser meni, da je bila Juditina knjiga napisana v perzijskem obdobju tako kot Tobitova knjiga, kar kaže na starodavnost teh molitev (1984, 571).

odražajo v različnih oblikah verskega izražanja. V kontekstu judovskega bogoslužja in pozneje krščanskega bogoslužja so bile številne izmed hvalnic, vključno s psalmi, uporabljene kot del liturgičnih obredov. Prek spontanih odzivov na dogodke so postopno prešle v liturgično prakso in še danes predstavljajo pomemben del krščanskega bogoslužja.

Sklep

Pripoved v Sod 4 in Deborina pesem v Sod 5 se v vsebinskem pogledu ujemata. Temeljita na ideji, da Bog skozi zgodovino izkazuje stalno naklonjenost Izraelu tako, da svojemu izbranemu ljudstvu v stiski pomaga. Debora je edina ženska z vlogo sodnice in edina sodnica in prerokinja, ki pa se izjemno izkaže tudi kot vojaška voditeljica. Debora nastopi »kot mati v Izraelu« (Sod 5,7). Po zmagi nad Kanaanci Debora poje hvalnico Bogu in vsem rodovom, ki so se odzvali na njen klic k boju proti močni vojski kanaanskega vojskovodja Siseraja. Nobena druga himna v Svetem pismu ne daje takega poudarka vlogi žensk pri doseganju zmage nad sovražnikom. Deborina pisem pa ne slavi samo Boga in Deborinega junastva. Prav tako izstopa lik Jaele, žene Kenejca Heberja, ki nima vidnega položaja, a je z najpreprostejšimi sredstvi ubila mogočnega vojskovodja (Sod 5,24-27). Debora in Jaela pa v pesmi predstavljata tudi popolno nasprotje Siserajevi materi, ki nestrpno pričakuje zmagoslavno vrnitev svojega sina z bojnega pohoda z obilnim plenom, in »najmodrejšim med njenimi kneginjami«, ki strežejo njenim pričakovanjem in tako po opisu ure resnice izpadejo kot najbolj neumne ženske (Sod 5,28-30).

Pripoved v Sod 4 in Deborina pesem (Sod 5) kažeta, da med moškimi in ženskami ni bilo razlik glede odnosa do Boga, morale in etnične skupnosti. Debora in Barak delujeta v harmoniji. Zaupata vsenavzočemu in močnemu Bogu (Sod 5,4-5). On jima je prinesel zmago in zavedata se, da je brez njegove pomoči ne bi mogla doseči. Napredek in blagoslov sta vedno povezana s poslušnostjo Božji volji in s pravičnim ravnanjem. Ko Izraelci kličejo k Bogu po pomoč, jim pošlje rešitelja v primernem času.

Debora je bila kot prerokinja in sodnica izjemen primer ženske, ki vodi Izraelce do zmage. Tako Mojzesova kot Deborina pesem hvalita Boga za njegovo rešitev in vodstvo, lik Mirjam v Mojzesovi pesmi in Debore



v Deborini pesmi pa razkrivata pomembno vlogo, ki so jo imele ženske v izraelski zgodovini.

Podobne pesmi in hvalospevi v Svetem pismu, ki poudarjajo moč in vodstvo ženskih oseb, razkrivajo, da ti lastnosti nista bili značilni le za Deboro. Navzočnost močnih ženskih likov v svetopisemskih besedilih ima pomembne posledice za razumevanje zgodovine in družbene dinamike starodavnega Izraela. Iz pomena vloge ženskih likov v nekaterih kriznih situacijah lahko sklepamo, da so ženske tudi sicer pomembno sooblikovale duhovno usmeritev izraelskega ljudstva. Ženske kot voditeljice, prerokinje in junakinje v določenih obdobjih ne izboljšujejo le trenutkov krize, temveč vidno sooblikujejo trajne spremembe in vplivajo na usodo naroda. S svojim delovanjem presegajo takratne kulturne norme in razkrivajo globok, osebni odnos do živete duhovnosti. Prav pa se v odnosu do duhovnosti morda še najbolj pokaže, da je to področje, ki je v takratni družbi priznavalo vodstveno moč tako moških kot tudi ženskih karizmatičnih oseb. Kako pomembna je duhovna usmeritev za takratno družbo, v primeru Debre razločno kaže njeno povezovanje vloge sodnice in prerokinje.

Reference

- Bar-Ilan, Meir.** 2020. Chapter Four: Prayers by Women. V: *Some Jewish Women in Antiquity*, 78–113. Atlanta: Scholars Press.
- Blenkinsopp, Joseph.** 1961. Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah. *Biblica* 42: 61–76.
- Boling, Robert G.** 1975. *Judges: Introduction, Translation, and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bronner, Leila Leah.** 1999. Hannah's Prayer: Rabbinic Ambivalence. *Shofar* 17/2 [Special Issue: *Women in Jewish Life and Culture*]: 36–48.
- Brown, Cheryl Anne.** 1992. *No Longer Be Silent: First Century Jewish Portraits of Biblical Women*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Fewell, Danna Nolan, in David M. Gunn.** 1990. Controlling Perspectives. Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5. *Journal of the American Academy of Religion* 58/3: 389–411.
- Flusser, David.** 1984. Psalms, Hymns and Prayers. V: Michael E. Stone, ur. *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, 551–577. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press.
- Fuchs, Esther.** 2000. Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman. *Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series* 310. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Globe, Alexander.** 1974. The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah. *Journal of Biblical Literature* 93/4: 493–512.
- Greenberg, Moshe.** 1983. *Biblical Prose Prayer*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Johnson, Norman B.** 1948. *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis.
- Krajnc, Slavko.** 2022. Človek je obredno-dialoško bitje in bitje praznovanja. *Bogoslovni vestnik* 82/4: 781–798.
- Krašovec, Jože.** 2023. Percepcija edinosti Božjega bitja v starejši judovski in krščanski hermenevtiki. *Edinost in dialog* 78/2: 127–144.
- Livneh, Altar.** 2017. Deborah's New Song. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 48/2: 203–245.
- Moore, George F.** 1966. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Myers, Jacob M., in Phillips P. Elliott.** 1978. *The Book of Judges*. Abingdon: Nashville.
- Penner, Jeremy.** 2012. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. Leiden: Brill.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2022. Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World. *Bogoslovni vestnik* 82/3: 623–637.
- Skrالovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291.
- Soggin, J. Alberto.** 1987. *Judges: A Commentary*. London: SCM Press.
- Warner, Seán M.** 1976. The Period of the Judges within the Structure of Early Israel. *Hebrew Union College Annual* 47: 57–79.





Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.

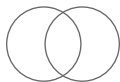
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Snežna Večko

Esterina molitev pred srečanjem s kraljem (Est 4,17a-17h in 17i-17z)

*Esther's Prayer Before Meeting the King
(Est 4:17a-17h and 17i-17z)*

Izvleček: Prispevek predstavi spokorne molitve, ki so se kot literarna vrsta uveljavile po kumranskih odkritjih in intenzivnem preučevanju številnih molitev iz teh najdb. Za spokorne molitve je značilno, da ne sprašujejo Boga, zakaj je ljudstvu poslal nesrečo, temveč priznavajo svojo lastno krivdo zanjo. Nastale so v času izgnanstva in po njem. Esterina molitev v grški verziji Esterine knjige je ena izmed njih. Moli jo kraljica Estera, preden gre po opravljenih spokornih dejanjih perzijskega kralja prosit, da odvrne od njenega ljudstva že razglašeno smrtno obsodbo. Estero njen prihod pred kralja, ne da bi bila poklicana, postavlja v smrtno nevarnost. Zato je njena molitev splet čaščenja Boga, priznanja Izraelove krivde, nevarnosti, v kateri je skupaj s svojim ljudstvom, ter prošnje za rešitev nje same in ljudstva. Bog je njeno molitev uslišal.

Ključne besede: Bog, Izrael, nevarnost, krivda, kazen, priznanje, kesanje, usmiljenje, rešitev

Abstract: *The article presents the penitential prayers that emerged as a literary genre after the Qumran discoveries and the intensive study of many prayers from these finds. The characteristic feature of the penitential prayers is that they do not ask God why He sent misfortune to the people, but rather acknowledge their own culpability for it. They were written during and after the exile. The prayer of Esther in the Greek version of the Book of Esther is one of them. It is prayed by Queen Esther before she goes to ask the Persian king to avert the death sentence already pronounced against her people after the atoning deeds have been done. Esther's coming before the king without being summoned puts her in mortal danger. So her prayer is a mixture of worship to God, acknowledgement of Israel's guilt, danger they are in, and a plea for her and her people's salvation. God answered her prayer.*

Keywords: *God, Israel, danger, guilt, punishment, confession, repentance, mercy, deliverance*

V grški verziji Esterine knjige pogovoru med Estero in Mordohajem sledita Mordohajeva in Esterina molitev (Est 4,17a-17h in 17i-17z). Esterina molitev po svojih značilnih potezah spada med spokorne molitve. V tem sestavku bomo najprej na kratko predstavili spokorne molitve in pobje Esterino molitev.

1 Mesto spokornih molitev v Svetem pismu

Sveto pismo se ponša z zbirko sto petdeset psalmov, ki so bili molitve starozavezne skupnosti, od nje pa jih je prevzela Cerkev v svoje molitveno bogoslužje. V Svetem pismu pa so tudi molitve, ki so posejane med pripovedna besedila. Tam služijo kot odgovor posameznika ali skupnosti na dogodke, s katerimi je Bog posegel v dogajanje.

Takšne molitve najdemo po prehodu Izraelcev čez Rdeče morje (2 Mz 15,1-18), po zmagi nad kanaansko vojsko (Sod 5,1-31), ob Aninem darovanju sina Samuela v svetišču (1 Sam 2,1-10), ob srečanju Marije in Elizabete (Lk 1,46-55), ob rojstvu Janeza Krstnika (Lk 1,67-79), ob Jezusovem darovanju v templju (Lk 2,29-32), po rešitvi Petra in Janeza iz ječe (Apd 4,24-30), ob slavljenju v nebesih (Raz 5,9-10.12-14; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 16,5-7; 19,1-3.5-8) itd. Medtem ko so bili psalmi vedno deležni zanimanja raziskovalcev, ostalim molitvam do pred nekaj desetletji niso posvečali posebne pozornosti. Ko so leta 1947 odkrili kumranske rokopise in med njimi nad dvesto molitev, so skupaj z njimi začeli sistematično raziskovati tudi ostale molitve v Svetem pismu.¹

Pozornost raziskovalcev so pritegnile molitve iz obdobja drugega templja (515 pr. Kr.–70 po Kr.). Te govorijo o stiskah skupnosti drugače kot prošnji psalmi, ki prav tako prinašajo pred Boga trpljenje ljudstva. Tako psalmist sprašuje: »Zakaj si podrl njene ograde, da jo obirajo vsi, ki gredo po poti?« (Ps 80,13) Skupnost v Babilonu pa izpoveduje: »Gospodu, našemu Bogu, gre pravičnost, nam pa sramota na obrazih [...] ker smo grešili

1 Navajamo nekaj od obsežne bibliografije: Jacob Licht, *The Thanksgiving Scroll* (Jerusalem: Bialik Institute, 1957) (v hebr.); Svend Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1960); Menahem Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); Svend Holm-Nielsen, »Religiöse Poesie des Spätjudentums«, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, zv. 2, 152–186 (Berlin: de Gruyter, 1979); Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 12 (Leiden: Brill, 1994); Esther G. Chazon, »Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls«, v: Peter Flint in James. C. VanderKam, ur., *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, 244–270 (Leiden: Brill, 1998); Daniel K. Falk, »Prayer in the Qumran Texts«, v: William Horbury, W. D. Davies in John Sturdy, ur., *The Cambridge History of Judaism*, zv. 3, 852–876 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Esther G. Chazon, Ruth Clements in Avital Pinnick, ur., *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center 19.–23. 1. 2000*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 48 (Leiden: Brill, 2003) Prim. tudi predstavitev spokornih molitev v: Terezija S. Večko, »Molitve, v katerih prošnja preide v češčenje«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 157–173.



pred Gospodom in mu bili nepokorni in nismo poslušali glasu Gospoda, našega Boga.» (Bar 1,15.17-18) V psalmu kakor pri Baruhu je moč zaznati tesen odnos med Bogom in Izraelom, vendar je med njima razlika. Psalmist sprašuje »zakaj«, čeprav s ponavljanjem »O Bog, daj, da se spreobrnemo« (Ps 80,4.8.20) priznava povezanost med grehom in njihovo nesrečo. Pri Baruhu je to priznanje občutno daljše in se prepleta skozi prošnjo za rešitev. Podobno ima priznanje grehov osrednje mesto še v več drugih molitvah. Te so med raziskovalci dobile naziv spokorne molitve.

Razgovor o poimenovanju, značilnostih in obsegu teh molitev še traja. James H. Charlesworth je opozoril na pomanjkanje raziskovanja judovskih molitev in sploh judovske liturgije in je prvi pripravil seznam hvalnic in molitev, vendar še ni omenjal posebne vrste spokornih molitev (Charlesworth 1986, 411-436). David Flusser je pod skupino »molitve v stiski« (*Tahanunim*) uvrstil Neh 9 in Dan 9 skupaj s prošnjimi molitvami v času potrebe (Esterina molitev v grški Esteri; Azarjajeva molitev v grškem dodatku Danielu; Bar 2,6-3,8; 3 Mkb 2,2-20; 6,2-15; molitve v 1 in 2 Mkb; Sir 36,1-17; Jdt 9). Opozoril je, da kesanje in molitev za odpuščanje grehov skupaj s prošnjo predstavljajo posebno literarno vrsto in navedel kot primer Besede luči iz kumranske 4. votline (Flusser 1984, 551-577). Joseph Heinemann je raziskoval molitve v Talmudu in uvrstil spokorne/izpovedne molitve kot podvrsto med zasebne prošnje molitve (Heinemann 1977, 198). Raziskovalci kumranskih molitev razvrščajo molitve v različne skupine glede na njihovo uporabo v bogoslužju. Tiste, ki imajo spokorni značaj, se najdejo v različnih skupinah. Daniel K. Falk je prvi imenoval skupino »spokornih prošenj« in vanjo vključil Besede luči, Izpoved skupnosti in Kumranski zavezni obred (2001, 7-17).

Spokorne molitve so tako polagoma našle svoje mesto kot ena izmed literarnih vrst. Posamezni avtorji se sicer sprašujejo, ali so spokorne molitve sploh posebna literarna vrsta (Bautch 2003, 160-161). Eileen Schuller je skušala pripraviti njihov izčrpn seznam. Pri tem je ugotovila, da med raziskovalci obstaja precejšnje razhajanje glede tega, zaradi česa lahko neka molitev velja za spokorno, in posledično, katere molitve spadajo v to kategorijo. Nekatere molitve se pojavljajo na seznamih večine avtorjev, tako Neh 1 in 9, Ezra 9, Dan 9, Bar 1,15-3,8, Azarjajeva molitev v grškem dodatku k Danielu, Esterina molitev v grškem prevodu Estere, Besede luči iz kumranske 4. votline (4Q504), Manasejeva molitev, 3 Mkb 2,1-20. Nekatere molitve se najdejo



le pri nekaterih avtorjih, tako Iz 63,7–64,11, 1 Ezra 8,73–90, Salomonov psalm 9, Tob 3,1–6, 3 Mkb 6,1–15, 2 Bar 48,2–24; 54,1–22 itd. Raziskovalci navajajo različne elemente, ki definirajo neko molitev kot spokorno. To so predvsem izpoved grehov, priznanje pravičnosti Božje sodbe ter prošnja za odpusčanje.²

Avtorica je pokazala na dve skrajnosti, ki se ju mora raziskovalec ogibati pri definiranju spokorne molitve. Na eni strani je oženje, da bi namreč izpustil kakšen določujoči element, na drugi prevelika širina, tako da bi med spokorne molitve prištel vsako besedilo, ki govori o grehu in izpovedi (Schuller 2024). Gotovo je najvidnejša poteza spokornih molitev ta, da molivec Boga ne sprašuje, zakaj je poslal nesrečo. Ve in priznava, da je krivda na strani ljudstva, njihov greh je priklical kazen, greh sedanje

- 2 Hkrati z zanimanjem za spokorne molitve kot samostojno literarno vrsto je naraščalo zanimanje tudi za posamezne spokorne molitve: Hugh G. M. Williamson, »Structure and Historiography in Nehemiah 9«, v: David Assaf, ur., *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies*, 117–131 (Jerusalem: Magnes, 1988) (v hebrejščini); isti, »Isaiah 63:7–64:11: Exilic Lament or Post-Exilic Protest?«, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990): 48–58; V. Pröbstl, *Nehemiah 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs* (Göttingen: Cuvillier Verlag, 1997); Rodney A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution* (Atlanta: Scholars Press, 1998); Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, & Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 27 (Leiden: Brill, 1998); Judith H. Newmn, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (Atlanta: Scholars Press, 1999); Mark J. Boda, *Praying the tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 277 (Berlin: de Gruyter, 1999); Michael W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40)* (Atlanta: Scholars Press, 2001); Richard Bautch, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); Alexander A. DiLella, »Two Major Prayers in the Book of Tobit«, v: Renate Egger-Wenzel in Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran*, 95–116 (Berlin: de Gruyter, 2004); P. C. Beentjes, »Bethulia Crying, Judith Praying, Context and Content of Prayers in the Book of Judith«, v: Renate Egger-Wenzel in Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran*, 231–254 (Berlin: de Gruyter, 2004); Thomas J. J. Corley, »Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1–20«, v: Renate Egger-Wenzel in Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran*, 359–388 (Berlin: de Gruyter, 2004); Terezija S. Večko, »Krivda, kazen in odpusčanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1–15)«, *Bogoslovni vestnik* 64 (2004): 249–269; ista, »Prayer at the Start of Action (Neh 1:5–11)«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 43–57; ista, »Molitve, v katerih prošnja preide v česčenje«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 157–173; ista, »Preobilje Božje velikodušnosti (Neh 9,5–37)«, v: Mario Cifrak in Nikola Hohnjec, ur., *Neka iz tame svetlost zasine: Zbornik radova u čast dr. Adalbertu Rebiću*, 149–170, Teološki radovi 50 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007); ista, »Daniel posreduje za svoje ljudstvo (Dan 9,1–27)«, v: Marko Josipović, Božo Odobašić in Franjo Topić, ur., *U službi riječi i Božjeg naroda: Zbornik radova u čast mons. dr. Mati Zovkiću*, 97–111, Studia Vrhbosnensia 14 (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007); ista, »There is Hope for the Scattered People (Bar 1:15aß-3:8)«, *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 73–97; ista, »Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24–50)«, *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 377–391; Samo Skralovnik, »Tobit's Penitential Prayer«, *Edinost in dialog* 77/2 (2022): 265–291. V letih 2003–2005 so v okviru letnih kongresov Society of Biblical Literature potekala srečanja o spokornih molitvah pod naslovom *Penitential Prayer: Origin, Development, and Impact: Consultation* (Atlanta, Georgia, 22.–25. november 2003; San Antonio, Texas, 20–23 November 2004; Philadelphia, Pennsylvania, 19.–22. november 2005). Izbor predavanj je izšel v zbirki Mark J. Boda, Daniel K. Falk in Rodney A. Werline, ur., *Seeking the Favor of God*, 3 zv. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006–2008).



generacije in prejšnjih rodov: »Grešili smo, živeli brezbožno in krivično ravnali, Gospod, naš Bog, proti vsem tvojim določbam.« (Bar 2,12) Spokorno molitev molijo pravični, ki se zavedajo teže Izraelove krivde, sami ali skupaj z ljudstvom, ki ga želijo pripeljati na pot spreobrnjenja.

Spokorne molitve so prvi molili ljudje, ki so se zavedali resnosti položaja zadolžene skupnosti pred Bogom. To so bili narodni buditelji in obnovitelji kot Ezra, Nehemija, Jeremijev pisar Baruh, zvesti mladeniči na babilonskem dvoru, Estera in Judita, ki sta zastavili svoje življenje za skupnost ... Molili so v obdobju globoke krize, ko se večina še ni zavedala, da je vzrok za njihovo stisko njihov verski in moralni odpad. Daniel moli spokorno molitev (Dan 9,3-19), ker se ljudstvo še ni spreobrnilo, kar je bil pogoj, da jih GOSPOD privede nazaj iz izgnanstva (Jer 29,12-14a). Ezra moli, ker so vrnjeni izgnanci ponovno sklepali mešane zakone (Ezr 9,1-2). V Nehemijevi knjigi leviti molijo pred skupnostjo, ki se je vrnila iz izgnanstva in se že spokorila (Neh 9,5-37). Baruh moli pred spokorjeno skupnostjo, ki je ostala v izgnanstvu (Bar 1,15-3,8). Tobit moli v asirskem izgnanstvu med rojaki, ki se tudi v izgnanstvu ne držijo Gospodove postave (Tob 1,10-11; 2,14), medtem ko je sam živel neoporečno (Tob 1,3.16-18). Ko je prav on, pravičnik, doživel hudo preizkušnjo slepote (Tob 2,9-10), je molil spokorno molitev (Tob 3,1-6), v kateri se izrazi, da je najvišja krepost spokornost (Skrالovnik 2023, 287). Molitve so spremljala spokorna dejanja: pretrgali so si oblačila, se posipali s pepelom, jokali in se postili.

Spokorne molitve tako razodevajo duhovni proces, ki je v času preizkušnje Izraelu omogočil, da ni podlegel duhovni prevladi tujih narodov, s čimer bi izgubil svojo identiteto. S pomočjo duhovnih voditeljev so iz krize izšli prenovljeni. Korak od tožbe Bogu do priznanja, da so sami krivi za nesrečo, Bog pa je neoporečen, je imel daljnosežne posledice. Ljudstvo se je začelo zavedati odgovornosti za svoja dejanja. Obstoj naroda ni zgolj zadeva Božje zvestobe obljubi o večnosti Davidove dinastije (2 Sam 7). Na Sinaju je Bog rekel: »Zdaj pa, če boste zares poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, boste moja posebna lastnina med vsemi ljudstvi, kajti moja je vsa zemlja.« (2 Mz 19,5) Toda Izrael ni poslušal Gospodovega glasu in ni izpolnjeval njegove zaveze, čeprav je obljubil: »Vse besede, ki jih je govoril GOSPOD, bomo izpolnjevali.« (2 Mz 24,3; prim. 24,7) Baruh v svoji molitvi priznava: »In zgrnile so se na nas nesreče in prekletstvo, ki ga je Gospod zagrozil po Mojzesu, svojem služabniku.« (Bar 1,20) Leviti v Nehemijevi



knjigi so v molitvi med spokornim bogoslužjem izpovedali, da je Izrael na Gospodove dobre odgovoril s prevzetnostjo, odpadom, upornostjo in bogokletjem. Gospod jih je kaznoval, a jim je tudi znova in znova odpušchal. Zato mu priznavajo: »Ti si pravičen nad vsem, kar je prišlo nad nas, kajti ti si ravnal iskreno, mi pa smo delali húdo.« (Neh 9,33)

Avtorji spokornih molitev so izgubo državne samostojnosti in izgnanstvo videli kot kazen za Izraelov greh, spokornost pa kot pot do rešitve. V času kraljestva so za odpuščanje svojih grehov darovali številne daritve, kakor so bile predpisane v Postavi (3 Mz 1–7). Ko je bil tempelj požgan, sami pa so bili izgnani v pogansko deželo, so se spraševali, kako bodo dosegli odpuščanje zdaj. Odkrili so, da jim molitev, post in miloščina lahko pridobijo spravo. Spokorne molitve so znotraj tega konteksta. Kličejo človeka, naj se loči od greha in se vrne k Bogu, da bo našel življenje in z njim vse dobrine. Baruh vabi skupnost v izgnanstvu: »To je Knjiga Božjih zapovedi in Postava, ki obstaja na veke. Vsem, ki se je držijo, je v življenje; vsi pa, ki jo zapustijo, bodo umrli. Spreobrne se, Jakob, in okleni se je, stopi k sijaju, naproti njeni luči.« (Bar 4,1-2)

Človek soodloča o svoji usodi in usodi skupnosti. Izraelovi sodobniki niso poznali izvora zla in zato tudi ne poti iz njega. Preostala jim je le vdanost v usodo, ki so jo včasih prosili, včasih preklinjali. Izraelu sta bila razodeta vzrok nesreče – greh, in pot iz nje – spreobrnjenje k Bogu. Človek lahko pride iz zla.

2 Estera se v stiski zateče k Bogu

Zgodba Esterine knjige predstavi stisko Judov sredi drugih narodov in rešitev, ki jim jo je naklonil Bog. Potem ko je perzijski kralj Ahasvér³ zavrgel kraljico Vaští, je izbral judovsko izgnanko Estero za ženo. Kmalu zatem njen narod zadene huda stiska. Vsem Judom v kraljestvu grozi pokol, ki ga je izposloval visoki državni uradnik Hamán, ker mu Esterin stric in rednik Mordohaj ni izkazoval zahtevane časti. Zdaj Mordohaj pozove kraljico

3 Tako imenovan v hebrejskem besedilu Esterine knjige, v grškem se imenuje Artakserks. Gre ali za perzijskega kralja Kserksa I. (486–465 pr. Kr.) ali (po gr. prevodu) za njegovega naslednika Artakserksa (465–423 pr. Kr.).



Estero, naj pri kralju posreduje za svoje ogrožene rojake (kralj ni vedel, da je Judinja). Estera se je prestrašila, ker je bilo pod smrtno kaznijo prepovedano nepoklican stopiti pred kralja. Toda Mordohaj vztraja in izreče pomenljive besede, ki so osrednje sporočilo knjige: »Nikar ne misli v svoji duši, da se boš ti edina med Judi rešila, ker si v kraljevi palači. Kajti če boš v tem času zares molčala, vstane Judom iz drugega kraja osvoboditev in rešitev, ti in hiša tvojega očeta pa boste uničeni.« (Est 4,13-14)

Trdna Mordohajeva vera in njegova odločnost ne ostaneta brez učinka. Estera pristane, da gre h kralju, opremljena z močjo od zgoraj. Pokliče na pomoč rojake, da skupaj z njo izprosijo rešitev. Prosi jih, da se ji pridružijo v postu in molitvi, kakor so od nekdaj njihovi predniki prihajali pred Boga v svojih stiskah. Skupaj bodo tako vztrajali tri dni pred Bogom, potem bo stopila pred kralja. V tej drži bodo priznavali, da je Gospod najvišji Vladar, ki vodi srca zemeljskih vladarjev, da ravnajo po njegovi volji. Tako se je zgodilo. Bog je uslišal njihove prošnje in odvrnil smrtno grožnjo od Judov. Kralj jim je dovolil, da se branijo pred svojimi sovražniki. V spomin na to rešitev so uvedli vsakoletni praznik purim.⁴

Potem ko je Estera pristala, da po skupni molitvi in postu protizakonično stopi pred kralja, da ga prosi za pomilostitev, grška verzija knjige vsebuje Mordohajevo in Esterino molitev.⁵ Mordohaj v svoji molitvi prosi za pomoč v nevarnosti. Začne s hvalnico Bogu (Est 4,17a-c). V njej poudarja Gospodovo vladarsko moč, ki se ji ne more nihče zoperstaviti. Njegova moč, da reši Izrael, je neustavljiva, ker je stvarnik vsega. Mordohaj pojasnjuje razlog, zakaj je Hamánu odrekel čaščenje. Izjavlja, da ne zaradi prevzetnosti, temveč iz spoštovanja do Boga, »da ne bi človeku izkazoval večje slave kakor Bogu« (Est 4,17d). Zatem prosi Gospoda, da jim pomaga v njihovi nevarnosti. Prošnjo za rešitev utemeljuje s tem, da bi s pokončanjem Izraela sovražniki uničili Gospodovo dediščino. Prošnjo ponovi trikrat.

4 Odlomek v Est 9,20-32, ki je glede na drugačen slog dodatek, opisuje uredbo praznika, vendar o njegovem začetku nimamo točnih podatkov.

5 Esterino knjigo imamo v hebrejski in grški verziji. Hebrejski izvirnik bi mogel nastati pred letom 160 pr. Kr. Iz 2 Mkb 15,36 izvem, da so palestinski Judje leta 160 pr. Kr. obhajali »Mordohajev praznik«, torej so že poznali Esterino knjigo. Grški prevod knjige pa je moral obstajati pred letom 114 pr. Kr., ker so ga takrat poslali v Egipt, da bi potrdili verodostojnost praznika purim (Est 10,31). Grški prevod vsebuje dodatke verske narave, ki izrecneje poudarjajo to, kar je implicitno vsebovano v hebrejskem izvirniku. Katoliška cerkev jih ima za navdihnjene. V jeruzalemski izdaji slovenskega prevoda so dodatki vstavljeni kurzivno v besedilo hebrejske Estere in označeni s črkami.



Nato poudari, da bo rešeni Izrael prepeval slavo Gospodu. Istočasno je tudi ves Izrael klical na pomoč.

Estera pa moli spokorno molitev. Ta predstavlja središče Esterine knjige v grški verziji, saj so v tej molitvi povzeti glavni teološki poudarki knjige: enost in edinstvenost Boga, izvolitev Izraela, zvestoba Postavi. Pa tudi sicer v zgradbi knjige Mordohajeva in Esterina molitev predstavljata njeno središče (Marböck 2003, 91). Toda doslej ni bila deležna obsežnejšega raziskovalnega pristopa – verjetno, ker so se raziskovalci, večinoma judovski, ki so proučevali molitve, osredotočili na hebrejske. Tudi sicer se komentarji večinoma posvečajo le hebrejski Esteri. Posebno monografijo vključno z grškimi dodatki je pripravil David A. Clines.

Marcus McDowell se je posvetil raziskovanju ženskih molitev, da bi odkril, kako so bile predstavljene v literaturi obdobja drugega templja in kakšna je bila družbena in religiozna vloga žena v tem času. Ugotavlja, da se molitve žensk ne razlikujejo od molitev moških z ozirom na družbeno okolje, vsebino, obliko ali priložnost, pač pa razodevajo drugačen vzorec jezika in v manjšem obsegu drugačno obliko in okoliščine kot molitve moških (McDowell 2006). Stefan Schorch se je posvetil primerjavi med Esterino in Mordohajevo molitvijo z vidika, da jo molita moški in ženska, in ugotovil, da se v njima zrcalijo spolni stereotipi iz obdobja drugega templja (Schorch 2010, 30–42). Cameron Boyd-Taylor se je v sklopu raziskovanja grške redakcije Esterine knjige, ki se deloma približuje stilu helenističnih romanov, dotaknil tudi vloge Esterine molitve. Grški romani so radi vključevali molitve, saj so omogočale samorazodetje nastopajočih. Povečali so tudi religiozni ton pripovedi (Boyd-Taylor 1997, 111–112). V zadnjem času so pozornost raziskovalcev pritegnili opisi Esterinih čustev in telesna dejavnost pred molitvijo in med njo ter ob srečanju s kraljem. Tako S. Philip Nolte in Pierre J. Jordan proučujeta pomen in govorico Esterinega telesa v ponižanju v spokornih dejanjih in molitvi (Nolte in Jordan 2009, 293–309). Sanrie M. de Beer raziskuje stilistično figuro hiazma, znotraj katere se nahaja Esterina spokorna molitev. Hiazem obstaja v tem, da Estera najprej odloži kraljevska oblačila in si nadene spokorna (Est 4,17i), po koncu molitve pa odloži spokorna in si nadene kraljevska (De Beer 2023, 1–8).

2.1 Esterina spokorna dejanja

Da Esterina molitev spada v literarno vrsto spokornih molitev, je razvidno iz njenega notranjega čutenja, spokornih dejanj in besed molitve.

Tudi kraljica Estera se je v smrtni grozi, ki jo je prevzela, zatekla h Gospodu. Slekla je oblačila svojega veličastva in si nadela obleko tesnobe in žalovanja. Namesto dragocenih dišav si je pokrila glavo s pepelom in prahom. Zelo je ponižala svoje telo. Vsa mesta, ki jih je prej lepoticila v svoje veselje, je prekrila s svojimi razmršenimi lasmi. (Est 4,17i)

Esterina knjiga posveča veliko pozornost različnim čustvom, ki nagibajo nastopajoče k dejanjem.⁶ Tako nam nazorno slika Esterino močno čustveno doživljanje njenega življenja na dvoru, zlasti ko je postavljena pred neizogibno zahtevno nalogo. Njeno notranje čutenje, besede in kretnje izražajo smrtno grozo (ἐν ἄγῳ θανάτου). V njej se zateče h Gospodu, ki ima moč nad vsemi (Est 4,17z). Odloži vse, kar je razodevalo njeno vzvišenost, in se prikaže pred njim v svoji nizkosti: »Zelo je ponižala svoje telo.« To je spokorna drža, kakršno so zavzeli tudi drugi molivci spokornih molitev. Ezra (9,3-5), Nehemija (1,4), Daniel (9,3), Tobit (3,1), Judita (Jdt 9,1) in izgnano ljudstvo (Bar 1,5) v prahu in pepelu priznavajo, da si zaslužijo smrt. Prah in pepel označujeta stanje mrtvih, in ko si ju potresejo na telo, priznavajo, da so v oblasti smrti, iz katere jih lahko reši le Gospod. Tako se pokorijo David (2 Sam 12,16), Aháb (1 Kr 21,27-29), Job in njegovi prijatelji (Job 1,20; 2,12-13), ljudstvo pred Holofernovimi osvajanji (Jdt 4,9-15), makabejski bojovníki (1 Mkb 4,39-40), ljudstvo v času suše (Jl 1,13-15; 2,12-13), Ninivljani (Jon 3,5-9) in drugi.

Na koncu molitve si spet nadene kraljevski sijaj in se napoti h kralju. Njena zunanost je sijajna in blesteča, srce pa se ji stiska od strahu (φόβου) (Est 5,1-2b). Strah tako tvori okvir Esterine molitve.

6 O pomenu čustev svetopisemskih likov, zlasti ženskih, gl. Avsenik Nabergoj 2023, 21–49. Avtorica Esterinega čustvovanja sicer pogloblje ne analizira, a se njene ugotovitve o predstavitvi čustev izbranih likov povsem skladajo s tem, kar razodeva Esterin primer, da so namreč hebrejske osnove izražanja čustev in vrednot izrazito osebnostne.



2.2 Esterina molitev

Molitev spominja na spokorne molitve Ezra, Nehemija in drugih molivcev v stiski, kot se je izrazil David Clines (1984, 171). Spokorna obleka, pepel in prah ter razmršeni lasje so oster kontrast Esterinemu kraljevskemu oblačilu, dišavam in nakitu. Svojo molitev začne in končuje z izjavo, da je Gospod edini, ona pa je sama in razen njega, ki ima moč nad vsemi, nima nikogar, ki bi ji pomagal (Est 4,17j.17s.17z). V molitvi se prepletata zaimka »jaz« in »mi«. Estera prosi v imenu ljudstva in v svojem imenu. Prosi za ljudstvo in zase. Molitev se deli na več delov.

1. Naslovitev Gospoda in prošnja za pomoč (17j-k)
2. Povzetek Gospodovih del, Izraelov odpad, izročitev sovražnikom in priznanje Gospodove pravičnosti (17k-l)
3. Nadaljnji prikaz stiske (17m-n)
4. Prošnja za uničenje sovražnikov (17o)
5. Prošnja za pravo besedo pred kraljem in kraljevo kazen sovražnikov (17p-s)
6. Esterin odklonilni odnos do poganskega življenja na dvoru (17š-v)
7. Prošnja za rešitev Judov in Estere iz tesnobe (17z)

Estera na kratko naslovi Boga in preide k prošnji.

Molila je k Izraelovemu Bogu in govorila: Moj Gospod, naš Kralj, ti si edini! Pomagaj meni, ki sem sama in nimam nikogar, ki bi mi pomagal, razen tebe. Kajti nevarnost je pri moji roki. (Est 4,17j-k)

Estera naslavlja Boga kot Gospoda in Kralja. Preden bo stopila pred močnega zemeljskega vladarja, ki odloča o življenju in smrti podanikov, izpoveduje, da je Bog edini Gospod in Kralj. Je v najtesnejšem odnosu z njo in njenim ljudstvom: je njen Gospod in Izraelov Kralj. Povezuje ju pomembna vez: on je »edini« (μόνος) Gospod in Kralj, kar je izraz njegove



vrhovne suverenosti. Pa tudi ona je »edina«, toda ne v veličini, temveč v nemoči – »sama« (μόνη). Isti grški izraz izpostavi njuno skrajno nasprotje in povezanost. Estera je na tujem dvoru sama, edina Judinja, brez pomočnika. Gospod je edini, poleg njega ni boga, ni pomočnika. Gospod ne potrebuje drugega boga, pomočnika. Estera ga nujno potrebuje. Kot je pomenljivo poudaril Stefan Schorch, se Estera zaradi te osamljenosti v opravljanju verske prakse ne obrne k veri zdaj tako, zdaj drugače, ampak jo doživlja v vsakodnevnem življenju (Schorch 2010, 37). Ker med ljudmi nima nikogar, ki bi ji lahko pomagal – moral bi biti višji od kralja – se obrača k edinemu Gospodu, da bi ji pomagal (βοήθησόν). O njem in njegovi pomoči je bila deležna pouka v domači družini.

Že od svojega rojstva sem v rodu svoje družine slišala, Gospod, kako si Izraela izvolil izmed vseh narodov in naše očete izmed vseh prednikov, da postanejo tvoja dediščina na vekomaj. In izpolnil si jim vse, kar si obljubil. Mi pa smo grešili pred tvojim obličjem, zato si nas izročil v roke naših sovražnikov, ker smo častili njihove bogove. Pravičen si, Gospod! (Est 4,17k-l)

Estera je kot vsi judovski otroci prejela versko vzgojo. Pripovedi o prednikih so člane rodovnih skupnosti povezovale s preteklimi rodovi in jih napravljale deležne njihovih blagodat. Izročila o izvolitvi Izraelovih očetov od Gospoda vesoljne zemlje so vsakokratni generaciji zagotavljale, da so kot njihovi potomci deležni iste milosti. Znotraj tega izročila so tudi narodne nesreče našle svojo razlago. Z njimi je Bog kaznoval Izraelov odpad. Okoliški narodi so svojo usodo videli v rokah neosebnih kozmičnih sil, ki vladajo po neizprosнем načelu povračila. Tudi Izrael je hranil izročila o kaznovanju prestopnikov. Toda tega ni izvrševala neosebna sila. Izraelu je bilo dano razodetje o osebnem Bogu, ki vlada nad stvarstvom in narodi. Med njimi je izvolil Izrael, da bi bil njegova priča med ljudstvi. Kadar se mu je izneveril, ga je kaznoval, a se ga znova usmilil. Slišala je o suženjstvu v Egiptu in o osvoboditvi, ki jim jo je naklonil Gospod, o zavezi in odpadu, kazni in odpuščanju. Ta zgodovina je v izgnanstvu iz Estere naredila verno pripadnico rodu njenih očetov. Utrdila jo je v zaupanju v Gospoda, naslonila se je nanj in mu ostala zvesta na poganskem dvoru. Poistovetila se je s svojim ljudstvom v njegovi slavni zgodovini, pa tudi v njegovem odpadu in kazni, za katero je priznala, da je bila pravična. Zaradi te izpovedi je Esterina molitev spokorna molitev.



Istočasno, ko spokorne molitve priznavajo, da je Bog svoje ljudstvo pravično kaznoval, mu tudi predstavijo stisko, v kateri se ljudstvo nahaja, in ga goreče prosijo, da jih reši iz nje. Estera njihovo smrtno nevarnost predstavi na hitro kot v enem samem dihu.

Zdaj pa se niso zadovoljili z grenkobo naše sužnosti, ampak so segli z roko v roke svojim malikom, da bi uničili obljubo tvojih ust in zatrli tvojo dediščino in zaprli usta njih, ki te hvalijo, in upepelili slavo tvoje hiše in tvoj oltar, in da bi odprli usta poganov, ki bodo pela hvalnico ničevosti in na veke občudovala kralja iz mesa. (Est 4,17m-n)

Estera spregovori o nevarnosti, da bo njeno ljudstvo uničeno. Toda bolj kot izginotje njenega ljudstva ji je pred očmi skrb, da bo to prizadelo Božjo slavo. Če bo ljudstvo uničeno, bo izginila hvalnica Gospodovih častilcev, njegovo svetišče bo upepeljeno, pogani pa bodo hvalili svoje malike ter kralje iz mesa. Podobna skrb za Božje onečaščenje je prevzemala tudi druge starozavezne vernike. Mojzes je goreče posredoval za ljudstvo, potem ko je častilo zlato tele (2 Mz 32,11-12), psalmist noče hvale za ljudstvo, temveč le za Božje ime (Ps 115,1-2; 42,4), Judito skrb, da Bog ne bi bil onečaščen, pripravi do junaškega dejanja (Jdt 9,7sl.).

V tej skrbi se Estera obrne k Bogu z gorečo prošnjo.

Ne izročaj, Gospod, svojega žezla njim, ki jih ni! Ne daj, da nas zasmehujejo ob našem padcu, temveč obrni njihovo namero proti njim samim, njega, ki se je spraval na nas, pa kaznuj v svarilen zgled! (Est 4,17o)

Esterina prošnja zadeva Božjo čast. Dejansko bi se zgodila velika nesreča, če bi žezlo iz rok resničnega Vladarja prešlo v roke malikov, ki sploh ne obstajajo. Končno Estera prosi za svoje ljudstvo, da ne bi doživelo zasmehovanja ob svojem padcu. Rešitev vidi v tem, da zla namera proti Izraelu udari njih, ki jo nameravajo izvršiti, njen snovalec pa bi bil kaznovan v svarilen zgled. Estera torej prosi, da Bog udejanji svoj način poseganja v dogajanje, s tem da vsakemu povrne po njegovih delih (*lex talionis*).



Končno Estera obrne pogled k sebi in prosi Boga za pomoč v njenem podvigu, ki predstavlja rešilno bilko za narod, a z njim hkrati tvega svoje življenje.

Spomni se nas, Gospod, daj se spoznati v času našega ponižanja in opogumi me, Kralj vseh bogov in Vladar čez vse oblasti! Položi v moja usta primerno besedo pred levom, spreobrne njegovo srce, da bo zasovražilo njega, ki se vojskuje proti nam, da bo konec njega in vseh njegovih somišljenikov! Nas pa reši s svojo roko in pridi na pomoč meni, ki sem sama in nimam nikogar razen tebe, Gospod! (Est 4,17p-s)

Svojo prošnjo začne s pomenljivima glagoloma »Spomni se nas, Gospod, daj se spoznati« (μνήσθητι, κύριε, γνώσθητι). »Spomniti se« (hebrejsko *zkr*) pomeni, da se Bog in Izrael vzajemno spominjata preteklih Božjih dejanj v dobro Izraelu, s čimer se obnavlja odnos med njima, dejanja se ponavljajo in nadaljuje se njihova pretekla učinkovitost (Corbon 1970, 734). To govori za celostno doživljajsko dejavnost. Estera prosi, da bi Gospod v tem tako ogrožajočem času obnovil svoja odrešenijska dela za svoje ljudstvo. Podobno izraža tudi glagol »spoznati« (יָדַע), ki se v Svetem pismu ne nanaša na zgolj razumsko, temveč v polnosti življenjsko področje. Bog je prvi, ki pozna človeka, in tudi on se mu da spoznati, mu izkazuje ljubezen in ga rešuje. Tudi od človeka pričakuje, da ga pozna in ljubi, v čemer pa človek, žal, vedno znova zataji (Corbon in Vanhoye 1970, 199). Estera prosi, naj v tem težkem času, času njihovega ponižanja, spet izkaže svojo odrešenijsko pomoč. Tako ga bo ljudstvo spoznalo kot tistega, ki se je vedno izkazal kot Rešitelj svojega ljudstva. Zase pa prosi, da jo opogumi (θάρσυνον, hebrejsko *hzq*), kar je v Svetem pismu pogosto oznaka tistih, ki se z Božjo pomočjo podajajo v spopad s sovražniki. Estera je ena tistih, ki so bojevali Gospodove boje in so z njegovo močjo zmagali. Boga naslavlja z izrazom, ki opogumlja: on je Kralj vseh bogov in Vladar čez vse oblasti. Soočila se bo z najvišjim vladarjem na zemlji, toda predenj bo stopila v imenu Boga, ki mu je tudi najmogočnejši zemeljski kralj podložen. Zato Boga imenuje z izrazi vladarske terminologije.

Že doslej je bila Esterina molitev konkretna in stvarna. Zdaj to postane še bolj. Mordohaj ji je ukazal, naj pred kraljem spregovori v obrambo svojega ljudstva in ga odvrne od že izdanega sklepa za njihovo uničenje. Esterino



orožje bo torej beseda. Morala bo biti prepričljivejša od Hamánovih argumentov, s katerimi je prepričal kralja. Morala bo preobrniti že zapisan in po vsem kraljestvu razglašen odlok, ki se po perzijskem pravu ne more spremeniti. Naloga je bila nadčloveško zahtevna, izgled za uspeh ničeln, nevarnost za njeno smrtno obsodbo velika. Edino rešitev Estera vidi v tem, da ji Gospod sam položi v usta besede, po katerih bo spreobrnil kraljevo srce, tako da se bo njegova naklonjenost do prijatelja, zaupnika in odlikovanca spremenila v sovrašтво in ga bo kaznoval, pogubi zapisane Jude pa rešil. Za to zdaj prosi Gospoda. V zgodovini njenega ljudstva je Bog kaj takšnega že storil. Mojzesu, ki ga je poslal k faraonu s podobno zahtevno nalogo, je obljubil, da bo z njegovimi usti (2 Mz 4,12.15). Izpolnil je obljubo ter rešil svoje ljudstvo.

Čeprav se je Estera v molitvi spomnila na močna zagotovila o Božji pomoči njenemu ljudstvu (v. 17k), jo strah še vedno drži v oblasti. To izdaja njeno poimenovanje kralja – v njenih očeh je kot lev. Amos je glas Gospodove sodbe narodom in Izraelu doživel kot rjovenje leva (Am 1,2), ki se mu je moral pokoriti, ko ga je poklical k prerokovanju (Am 3,8). Estera bo morala stopiti pred osebo, ki v človeški hierarhiji predstavlja to, kar lev v živalski. Pomaga ji lahko samo Bog. Le on lahko spreobrne kraljevo srce. Po pomenu hebrejskega izraza šub (spremeniti smer, obrniti se) naj bi se kralj obrnil v nasprotno smer od te, po kateri hodi zdaj. Grško besedilo pravi *μετάθεσ τήν καρδίαν αὐτου*, kar pomeni spremeniti mišljenje, v tem primeru ljubezen do sovražnika Judov v sovrašтво do njega. Tako hebrejski kot grški izraz skupaj s spremembo mišljenja povezujeta tudi spremembo ravnanja (*επιστροφή*). Za to Estera prosi. Jude bo rešila le kraljeva gesta, ki bo preobrnila tok dogajanja.

V Svetem pismu se spreobrnjenje nanaša na odvrnitev od grehov, ki pomenijo odpad od Boga. Zlasti preroki kličejo ljudstvo k spreobrnjenju. Po Izaiju Bog od svojega naroda noče sprejemati daritev, dokler ne odstrani izpred njegovih oči svojih hudobnih dejanj (Iz 1,10-20). Tudi po Amosu zahteva, naj išče dobro, in ne hudega, sovraži hudo in ljubi dobro (Am 5,14-15). Podobno drugi preroki (Giblet in Grelot 1970, 949–959). V tem pomenu tudi Estera prosi Boga, naj srce perzijskega kralja spreobrne od hudega, ki ga je namenil judovskemu ljudstvu. To spreobrnjenje se bo uresničilo s tem, da bo zasovražil sovražnika Judov. Estera ne izrazi, kaj naj mu kralj stori, pač pa prosi Gospoda, naj bo konec njega in vseh njegovih



somišljenikov. Za svoje ljudstvo pa prosi rešitev (*ρῥῶσαι*) in zase pomoč (*βοήθησόν*), ker nima nikogar razen njega. S to izjavo je tudi začela molitev.

Ta inkluzija je pravzaprav zaključek molitve. Vendar za podkrepitev prošnje dodaja podrobnejši opis svoje osamljenosti in odnosa do vsega, kar jo obdaja na dvoru.

Tebi je znano vse, ti veš, da sem sovražila slavo brezbožnih in da se mi gnusi postelja neobrezanih in vsakega tujca. Ti poznaš mojo stisko, da se mi gnusi znamenje moje vzvišenosti, ki je na moji glavi v dnevih, ko se pokažem v javnosti. Gnusi se mi kakor cunja mesečnega perila in ga ne nosim ob dnevih mojega vsakdanjega življenja. Tvoja služabnica ni jedla ob Hamánovi mizi, nisem počastila kraljeve gostije in nisem pila vina pitnih daritev. Tvoja služabnica ni našla veselja od dneva, ko so me privedli, do danes, nikjer drugje kakor v tebi, Gospod, Bog Abrahamov. (Est 4,17š-v)

Njene besede razodevajo, da je kot kraljica na poganskem dvoru živela v tesni povezanosti z Bogom in se je sijaj kraljevskega dostojanstva ni dotaknil. Svoje razpoloženje do kraljevskega sijaja opiše z glagoli »sovražila«, »se mi gnusi«, »ni našla veselja«. Tak odnos ima do zakonskega življenja s poganskim kraljem, do kraljevske krone in gostij. Zato jih uporablja samo po uradni dolžnosti in se jih v zasebnosti izogiba. Ne udeležuje se kraljevih gostij in tako ni prekršila predpisov o čisti in nečisti hrani. Ne uživa jedi, ki so bile darovane malikom, in se tako ni pregrešila z odpadom od vere. Beate Ego ugotavlja, da njen gnus do krone kakor do cunje mesečnega perila kaže na to, da kakor menstruacija napravlja ženo obredno nečisto, ne da bi ta kršila Postavo, tako Estero njen položaj na poganskem kraljevem dvoru brez njenega hotenja napravlja na neki način nečisto. Z izražanjem svojega gnusa pa pokaže svojo odmaknjenost od njega (Ego 2015, 85–86). Tudi Boyd-Taylor v Esterini molitvi vidi nevtralizacijo erotičnega vzdušja pripovedi. V molitvi Estera zavrača spolno življenje s poganskim kraljem, v katero je po razpletu dogodkov vstopila (Boyd-Taylor 1997,112).

Estera ravna v skladu z Božjim vrednotenjem: »Kajti gnusoba je GOSPODU brezbožnež, z iskrenimi pa je zaupen.« (Prg 3,32) Psalmist izjavlja: »Sovražim zbor hudobnežev, s krivičnimi nočem sedeti v družbi.« (Ps 26,5; prim. Ps 101,3-4; 139,21-22; Am 5,15; Prg 8,13; Sir 12,4sl. itd.) Estera živi



na poganskem dvoru kot pravoverna Judinja, ki je razkošje ne premami in najde veselje samo v Bogu. S tem uresničuje ideal, h kateremu naj bi stremel vsak član judovskega ljudstva. Njihova največja skušnjava je bila prelomiti zvestobo Gospodu zaradi poganskih mikov. Estera predstavlja zgled neomajne zvestobe. Svoje zagotovilo o pripadnosti Bogu sklene s prošnjo.

O Bog, ti imaš moč nad vsemi, poslušaj glas obupanih, reši nas iz rok hudobnežev in reši me moje tesnobe! (Est 4,17z)

Tako na koncu molitve ponovno spomni Boga na njegovo moč nad vsemi ter ga prosi za rešitev (ρύσαι) ljudstva in sebe. Ogrožene Jude predstavi kot obupane (απηλπισένων) spričo hudobnežev (πονηρευομένων). Zase pa prosi rešitev iz tesnobe (φόβου). To so njene zadnje besede, preden bo stopila pred kralja. V tem svojem pogumu je podobna drugim ženskam, ki so pokazale moč materinskih čustev in bile sposobne premagovati najtežje preizkušnje v reševanju svojih otrok (Avsenik Nabergoj 2023, 46). Estera je to moč pokazala ne do lastnih otrok, temveč do svojih rojakov, kar govori za njeno duhovno veličino. Odločilna pri tem je bila njena pokorščina Bogu, potem ko je Mordohaj izjavil, da je morda prav za ta čas prišla do kraljevskega dostojanstva (Est 4,14).

Nadaljnji potek dogodkov razkriva, da je Bog v vsem uslišal Esterino gorečo molitev. Izpolnil je vse njene prošnje: spreobrnil je srce kralja že ob samem pogledu na Estero, preden je spregovorila, dal ji je v usta besede, ki jih je kralj blagohotno sprejel, svojo naklonjenost do Hamána je obrnil v sovraštvo, ga dal usmrtiti in potrdil vse Esterine in Mordohajeve prošnje glede Judov in njihove obrambe pred sovražniki. Tako se je izkazalo, da je bila Esterina molitev Bogu všeč in njena prošnja upravičena. V njej je dala čast Bogu kot tistemu, ki mu gre čast, in ga prosila, da ta hvalnica ne bi utihnila zaradi naklepov judovskih sovražnikov. Njihovo sovraštvo so si Judje nakopali prav zato, ker Mordohaj ni hotel izkazovati večje časti človeku Hamánu kakor Bogu.

Sklep

Ko sv. Gregor iz Nise našteva učinke molitve, pravi med drugim, da je molitev odstranitev krivičnosti, postavnost države in moč kraljestva (*Homilije*



o Gospodovi molitvi, Prva homilija [Kocijančič 1993, 149–150]). Pošten vladar in podložnik si prav to želita in Esterina spokorna molitev je prošnja za te dobrine. Saj je grozila krivičnost brez primere: ker nekdo ni izkazoval časti visokemu državnemu uradniku, naj bi bili pobiti vsi njegovi rojaki, ves narod. Zato je Bog uslišal prošnjo, da se ta krivičnost ne bi zgodila. Hkrati pa je bila s tem ohranjena postavnost države in moč kraljestva.

Tudi druge spokorne molitve so vplivale na življenje skupnosti. Ezra je z njo posegel v pojav mešanih zakonov, ki so ogrožali obstoj izraelske skupnosti (Ezr 9–10). Nehemija je pri perzijskem kralju izprosil dovoljenje, da se je vrnil v domovino urediti razdejanje po uničenju kraljestva ter obnoviti zavezo (Neh 1,1sl.). Daniel je prosil za to, da se dokonča babilonsko izgnanstvo in obnovi opustošena domovina (Dan 9). Baruh je z izgnanici v Babilonu zbral denar za preostale v Palestini, da obnovijo daritve v Jeruzalemu (Bar 1,1sl.). Judita je prosila za rešitev svojega ljudstva pred asirskim zavojevalcem (Jdt 9). Tobit je prosil za svojo smrt in hotel pred njo urediti dediščino svojemu sinu (Tob 3–4). Cilj teh molitev je bila Božja slava, ki se bo udeležila v dobrobit ljudstva. Uresničilo se bo vzajemno dobro v nebesih in na zemlji. To kliče po uslišanju. Vsi elementi molitve so ubrani tako, kot je Bogu všeč. Zvrstijo se slavospev Bogu, spominjanja njegovih dejanj za njegovo ljudstvo, priznanje krivde ljudstva za nastalo gorje, ponižna prošnja za odpuščanje, predstavitev »koristi« uslišanja za Boga samega in za ljudstvo.

Te elemente vsebuje v celoti tudi Esterina molitev. Posebej je opazen vidik zmanjšanja Božje slave in povečevanja smrtnikov, če Izrael v tem napadu nase propade. Ta vidik povečevanja Boga je v izraelskem bogoslužju zelo pomemben. Tako psalmist izpoveduje: »Ne nam, GOSPOD, ne nam, temveč svojemu imenu daj slavo zaradi svoje dobrote, zaradi svoje zvestobe. Zakaj bi narodi govorili: 'Kje je vendar njihov Bog?'« (Ps 115,1-2) Prav tako je v Esterini molitvi močno poudarjena popolna odvisnost prosilke od Boga. Estera izrecno poudarja, da je v tej veliki zadevi spremenitve že izdanega kraljevega odloka popolnoma sama, odvisna povsem od Boga, ki lahko edini spremeni srce kralja. Tudi ta poudarek služi povečevanju Boga, ki edini lahko izvede rešitev. Veličino Boga izraža tudi Esterina izjava, da je sijaj najmočnejšega kraljestva na zemlji ni niti najmanj očaral, toliko manj odvrnil od zvestobe Bogu. Tako Estera uteleša ideal judovstva sredi poganskega okolja.



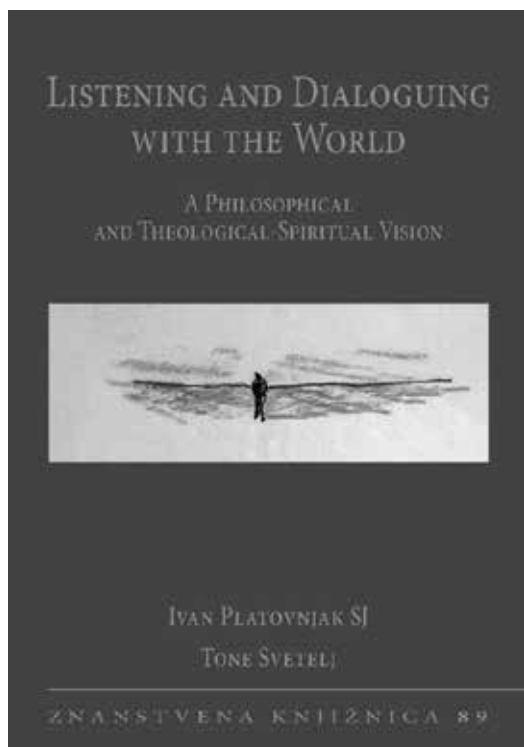
Esterina molitev je tako v celoti usmerjena v Božje poveličanje. Zato je bila uslišana. Mogla je doseči rešitev naroda iz smrtne obsodbe le preko kraljevega posega v nespremenljive odloke. In vendar se je rešitev uresničila. Bogu ni nič nemogoče. Uresničila se je po ovinku skozi dodani zakon, ki je spremenil vse. To govori za uspešnost molitve kljub navidezni brezizhodnosti – toda le če se sklada z Božjo zamislijo. Esterina molitev se je skladala. Estera je v svoji drži in besedah dajala čast Bogu. V rešitvi ljudstva je videla najprej povečanje Božje slave. Sebe je videla kot popolnoma podrejeno Bogu. Za rešitev ljudstva je postavila v nevarnost svoje življenje. Estera povsem ustreza človeku po Božji zamisli. Molitev takšnega človeka se sklada z Božjo voljo. Zato se Bog ne mudi, da bi jo uslišal.



Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 79/2: 21–49.
- Bautch, Richard.** 2003. *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Boyd-Taylor, Cameron.** 1997. Esther's Great Adventure: Reading the Septuagint Version of the Book of Esther in Light of its Assimilation to the Conventions of the Greek Romantic Novel. *Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies* 30: 81–113.
- Charlesworth, James H.** 1986. Jewish Hymns, Odes and Prayers (ca. 167BCE–135CE). V: Robert A. Kraft in George W. E. Nickelsburg, ur. *Early Judaism and its Modern Interpreters*, 411–436. Atlanta: Scholars Press.
- Clines, David A.** 1984. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. Zbirka Journal for the Study of the Old Testament Supplement 30. Sheffield: JSOT Press.
- Corbon, Jean.** 1970. Mémoire. V: Xavier Léon-Dufour idr., ur. *Vocabulaire de théologie biblique*, 734–737. Pariz: Cerf.
- Corbon, Jean, in Albert Vanhoye.** 1970. Connaître. V: Xavier Léon-Dufour idr., ur. *Vocabulaire de théologie biblique*, 199–204. Pariz: Cerf.
- de Beer, Sanrie M.** 2023. The Power of Chiasmus: Exploring the Prayer of Esther in LXX Esther. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 79/1: 1–8.
- Ego, Beate.** 2015. Prayer and Emotion in the Septuagint of Esther. V: Reif, Stefan C. in Renate Egger-Wenzel, ur. *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period*, 83–94. Berlin: de Gruyter.
- Falk, Daniel K.** 2001. Psalms and Prayers. V: Donald A. Carson, Peter T. O'Brien in Mark A. Seifrid, ur. *Justification and Variegated Nomism*, 7–17. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Flusser, David.** 1984. *Psalms, Hymns and Prayers*. V: Michael E. Stone, ur. *Jewish Writings of the Second Temple Period: Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*. Zv. 2, 551–577. Philadelphia: Fortress.
- Giblet, Jean, in Pierre Grelot.** 1970. Penitence/Conversion. V: Xavier Léon-Dufour idr., ur. *Vocabulaire de théologie biblique*, 949–959. Pariz: Cerf.
- Heinemann, Joseph.** 1977. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*. Studia Judaica 9. Berlin: de Gruyter.
- Kocijančič, Gorazd.** 1993. *Grški očetje o molitvi*. Celje: Mohorjeva.
- Marböck, Johannes.** 2003. Das Gebet der Esther. V: Egger-Wenzel, Renate in Jeremy Corley, ur. *Prayer from Tobit to Qumran*, 73–94. Berlin: de Gruyter.
- McDowell, Marcus.** 2006. *Prayers of Jewish Women: Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/211. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nolte, S. Philip, in Pierre J. Jordan.** 2009. Esther's Prayer in *Additions to Esther*: Addition C to LXX Esther – An Embodied Cognition Approach. *Acta Patristica et Bizantina* 20/1: 293–309.
- Schorch, Stefan.** 2010. Genderizing Piety: The Prayers of Mordecai and Esther in Comparison. V: Géza G. Xeravits in József Zsengellér, ur. *Deuterocanonical Editions of the Old Testament Books*, 30–42. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 5. Berlin: de Gruyter.
- Schuller, Eileen.** 2024. Penitential Prayer in Second Temple Judaism: A Research Survey. Macdiv. <http://macdiv.ca/prayer> (pri-dobljeno 12. 11. 2004).
- Skralovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291.





Znanstvena knjižnica 89

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD:

A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

»Ta knjiga ponuja svež pristop k teologiji, ki jo vidi kot racionalno disciplino, sposobno brati pomen sveta in ki je nujna za doseg izpolnjenosti. Erudicija avtorjev daje bralcu občutek, da hodi skozi moderne čase ob spremstvu dveh odličnih vodičev. Razlagata zapleteno resničnost, vendar ne mislita namesto bralca.«

prof. dr. Piotr Roszak, recenzent zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 207 str.

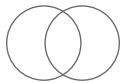
ISBN 978-961-297-350-6, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Jan Dominik Bogataj

Zgled ženske molitve: Janez Krizostom pridiga o Samuelovi materi Ani

An Example of Female Prayer: John Chrysostom Preaching About Samuel's Mother Anna

Izleček: Članek obravnava vlogo ženske molitve v Stari zavezi, pri čemer se osredotoča na molitev Ane, Samuelove matere (1 Sam 1–2), kot je predstavljena v petih homilijah Janeza Krizostoma s konca 4. stoletja. Anina molitev, ko v stiski zaradi nerodovitnosti prosi Boga za otroka, je v Stari zavezi označena kot primer globoke vere in predanosti, v Krizostomovi interpretaciji pa postane tema, preko katere svoje poslušalce poučuje ne zgolj o molitvi, marveč tudi o vzgoji, zakonskem življenju – in predvsem vlogi ženske kot take. Članek raziskuje Krizostomove govorniške strategije v odnosu do poslušalstva, njegova niansirana stališča glede odnosa med moškim in ženskim spolom ter svojske poudarke nauka o molitvi. Posebna pozornost je namenjena Krizostomovi provokativni uporabi izraza *iépeia* (duhovnica), s katerim antiohijski retor imenuje Ano, ki je darovala svojega sina Samuela. Krizostomov diskurz o Ani se pogosto vrti okoli enakovrednosti spolov, pri čemer poudarja, da lahko ženske prav tako dosežejo najvišje vrline in postanejo vzornice molitve.

Ključne besede: molitev, starozavezni liki, patristična eksegeza, homilije, družbena vloga spola, enakopravnost med spoloma

Abstract: The article examines the role of female prayer in the Old Testament, focusing on the prayer of Hannah, the mother of Samuel (1 Sam 1–2), as presented in five homilies by John Chrysostom from the late 4th century. Hannah's prayer, made in distress due to infertility, in which she asks God for a child, is marked in the Old Testament as an example of deep faith and devotion. In Chrysostom's interpretation, however, it becomes a theme through which he instructs his audience not only about prayer but also about parenting, married life, and, above all, the role of women. The article explores Chrysostom's rhetorical strategies in relation to his audience, his nuanced views on the relationship between male and female gender, and his distinctive emphasis on the doctrine of prayer. Special attention is given to Chrysostom's provocative use of the term *iépeia* (priestess), with which the Antiochian orator refers to Hannah, who offered her son Samuel. Chrysostom's discourse on Hannah often revolves around gender equality, emphasizing that women, too, can achieve the highest virtues and become role models of prayer.

Keywords: prayer; Old Testament figures, patristic exegesis, homilies, social role of gender, gender equality

Molitev nerodovitne Ane (1 Sam 1,5-20)

Eno izmed lepših in bolj pretresljivih molitev,¹ ki jih v Stari zavezi izreče ženska, najdemo na začetku Prve Samuelove knjige, ko Ana, bodoča Samuelova mati, prosi Gospoda za potomca, saj je bila v stiski zaradi nerodovitnosti, kajti »Gospod je zaprl njeno naročje« (1 Sam 1,5).² Biblična govorica to izrazi dramatično in slikovito: druga Elkanájeva žena, Penína, je Ano tako žalila, da je ta jokala in ni jedla (1 Sam 1,7). Naposled, po obrednem družinskem obedu in ob prisotnosti duhovnika Ēlija, začne Ana z bridkostjo v duši in jokaje moliti: »Gospod nad vojskami, če se boš hotel ozreti na stisko svoje dekle in se me boš spomnil in ne boš pozabil svoje dekle ter boš dal svoji dekli potomca, ga bom darovala Gospodu za vse dni njegovega življenja in britev naj ne pride na njegovo glavo.« (1 Sam 1,10-11) Na duhovnikov očitek, češ da je pijana – premikale so se zgolj njene ustnice, glasu pa ni bilo slišati – Ana odgovori: »Žena potrtega duha sem. Vina in opojne pijače nisem pila, temveč sem izlila svojo dušo pred Gospodom. Nikar ne imej svoje dekle za ničvrednico, kajti iz prevelike žalosti in bridkosti sem doslej govorila.« (1 Sam 1,15-16) Po tej transformativni izkušnji jo je duhovnik Ēli blagoslovil – odtlej je spet jedla in vedrina se je vrnila na njen obraz. Z Elkanajem je spočela Samuela, »ker je rekla: 'Od Gospoda sem ga želela'«. (1 Sam 1,20)

Za tem v besedilu sledi Anina zahvalna molitev Bogu (1 Sam 2,1-10), ki je glede na literarno obliko preroški psalm: poezija in prerokba obenem. Ne postavlja se ob bok zgolj pesmim, ki so prišle iz ust Mirjam (2 Mz 15) ali Deборе (Sod 5), marveč dobi svoj odmev tudi v slovitem *Magnificatu* Device Marije (Lk 1,46-55).

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 (*Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), in raziskovalnega projekta J6 50212 (*Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*).

2 V Septuaginti je zgodba o Ani, Samuelovi materi, na začetku Prve knjige kraljestev (Βασιλειῶν Α'). Za primerjavo tovrstne »monografske« obravnave posamezne starozavezne molitve, le da strogo z bibličnega vidika, gl. Skralovnik 2022.



Ana, Janez Krizostom in vloga ženske (molitve)

Kakih tisoč let po nastanku tega besedila to postane osrednja tema za (vsaj) pet govorov oz. homilij *O Ani* (*De Anna*; CPG 4411),³ ki jih je takrat še mladi govornik Janez Krizostom († 407) leta 387 namenil svojim poslušalcem v antiohijski Cerkvi. Serija petih homilij na temo Samuelove matere Ane je nastala v času pred binkoštimi, torej le nekaj tednov po znamenitih bur- nih dogodkih v postnem času, ko so bili med nemiri uničeni kipi cesarja.⁴ (Hill 2001; 2003, 61–64)

Krizostomov pogled na molitev in človeški krik (k Bogu), deloma tudi na primeru Samuelove matere Ane, je nedavno preučil Kornarakis, pri čemer je poudaril predvsem Antiohijsčevo pozornost na emocionalni izraz molitve (2009, 437–460). Bolj vprašljiv se zdi podjem Chrisa de Weta, ki je v nedavnem članku o Krizostomovih homilijah o Ani s posebnim ozi- rom na vlogo spola v molitvi (2022) – tudi na podlagi (interpretativno problematičnih) Foucaultovih idej – izpostavil predvsem Krizostomovo maskulinizacijo Ane, saj naj bi jo ta prikazoval kot osebo, ki skozi nad- zorovano in umirjeno molitev izraža moške lastnosti; to naj bi služilo Krizostomovemu poučevanju njegove (pretežno moške) publike o sa- mokontroli in notranji moči.

Namen tega članka je podati novo interpretacijo teh petih Krizostomovih govorov, in sicer z več vidikov. Najprej je treba ugotoviti, za koga je an- tiohijski govornik dejansko sestavil te homilije in s kakšnim namenom. Dalje bo v ospredje zanimanja postavljena njegova percepcija ženskega spola kot takega, ki jo lahko izluščimo iz teh besedil. Na koncu pa bo raz- skan tudi specifični vidik Krizostomove interpretacije Anine molitve prav z vidika dejstva, da gre za žensko: na kakšen način to dejstvo determinira Krizostomov nauk in pouk o molitvi.

3 Ker trenutno še ni na voljo sodobne kritične izdaje, se opiramo na grško besedilo, ki je natisnjeno v PG 54, 631–675.

4 Catherine Broc-Schmezer je nedavno (2021) postavila hipotezo, da je Janez Krizostom izvirno pripravil dve različni skupini homilij, ki so bile šele pozneje zbrane skupaj: 1) homilije od 1 do 3, ki so bile nedvomno izrečene v istem kontekstu, najverjetneje leta 387; 2) sosledje, ki ga sestavljajo izgubljena homilija, homilija 4, izgubljena homilije o binkošti in homilija 5. Ker za tematiko, ki jo obravnavamo v tem članku, to ni bistveno, podajamo zgolj tradicionalen opis petih homilij v obliki, v kakršni so se ohranile in prepisovale.



Razlagalci teh homilij se večinoma strinjajo, da v resnici ni povsem jasno, kakšna je bila sestava poslušalstva glede na spol (Hill 2001, 328–330; De Wet 2022, 140–141). Krizostom sicer svoje občinstvo v Antiohiji nagrajuje z ἄνδρες (možje), vendar to še ne pomeni nujno, da so bile ženske odsotne. Ko zbrane spodbuja k samoobvladovanju (σωφροσύνη) in resnobi (σεμνότης), se namreč obrne tako na moški kot na ženski del poslušalstva:

Prizadevajte si, žene, da boste kot ona (ζηλώσατε, γυναῖκες), posnemajmo jo, možje (μιμησώμεθα, ἄνδρες), in pokažimo podobno skrb za svoje otroke, vzgajajmo svoje potomce na podoben način, v vseh zadevah, še posebej pa v samoobvladovanju. (*Hom.* 1 [PG 54, 642])

Teme in vsebina homilij so precej raznolike; vključujejo vprašanja, kot so Božja previdnost, molitev, post in pravilna vzgoja otrok. Rdeča nit med temi homilijami je razlaga Aninega lika, zlasti njene molitve. Homilije po svoji naravi v prvi vrsti niso strogo eksegetske, čeprav se avtor mestoma posveti tudi natančnemu razlaganju posameznih besed, fraz in stavkov (resda zgolj do 1 Sam 2,1-2). Za Krizostoma je v teh besedilih ključen Anin lik, ki nastopa v funkciji zgleda za poučevanje in posnemanje (Lai 2010).

Življenje Ane kot ene od svetih oseb mu omogoča, da izrazi svoje misli in spodbude glede zakonskega življenja in vzgoje mladih:

Ženske naj ne mislijo, da jim ni treba skrbeti za deklice in dečke. Spol v teh primerih ni pomenil nobene razlike (οὐ γὰρ διέκρινεν ἑνταῦθα τὸ γένος); v enem primeru je (Pavel) preprosto rekel: »Če je vzgajala otroke« (1 Tim 5,10), v drugem pa: »Če ostanejo v veri, ljubezni in svetosti.« (1 Tim 2,15) Tako moramo biti pozorni na obe vrsti otrok; zlasti ženske, da bi tudi one več ostajale doma. Konec koncev moške pogosto težijo potovanja, skrb za javne zadeve in trgovanje, medtem so ženskam vse te skrbi prihranjene in lažje skrbijo za otroke, saj imajo veliko prostega časa. (*Hom.* 1 [PG 54, 638])

Na ta način Krizostom ženske aktivno vključuje v tretjo raven dostopanja do Boga, to je v starševsko vzgojo, ki sledi naravni teologiji s kontemplacijo narave kot prvemu in vesti (τὸ συνειδός) kot drugemu načinu vstopanja v odnos z Bogom. Pri starševski vzgoji torej niso potrebni zgolj moški, marveč tudi ženske:



To so v starih časih počele ženske (γυναῖκες): ta obveznost – skrb za svoje otroke in za njihovo uvajanje v kreposten način življenja (εἰς φιλοσοφίαν αὐτοὺς ἐνάγειν) – se ni zahtevala le od moških (ἀνδράσι), ampak tudi od žensk. Da bi dokazal, da je to res, vam bom povedal starodavno zgodbo. Živela je Judinja Ana. (*Hom.* 1 [PG 54, 638])

Pet Krizostomovih homilij o Ani predstavlja enega zelo redkih primerov patristične književnosti, kjer je osrednja pozornost posvečena starozaveznemu ženskemu liku – in edinstvenega, kar zadeva temo Samuelove matere Ane (Broc-Schmezer 2024). To je še toliko bolj zanimivo, saj antiohijski retor običajno v svojih drugih homilijah do žensk ne kaže prevelike naklonjenosti (Broc-Schmezer 2003; 2010; 2014; Mayer 2014).

Resda Krizostom v teh homilijah pogosto uporablja pojem ἄνθρωπος (človek) v pomenu ἀνὴρ (mož), resda brez zadržkov navaja denimo misel: »Žena se je pregrešila, ker se je dala zapeljati; toda rešila se bo s tem, da bo rojevala otroke« (1 Tim 2,14-15) in resda pritruje dobresedni razlagi 1 Mz 3 v smislu Eve kot vzroka greha – tako da ga težko obtožimo sestavljanja kakšnega feminističnega manifesta – vendar vseeno pogosto poje posebno slavo Ani in ženskemu spolu nasploh:

Ta ženska mi ne gre iz glave, tako zelo sem očaran nad lepoto njene duše in očarljivostjo misli. Hočem reči, da me privlačijo njene oči, ki so jokale v molitvi, vedno pozorne, njene ustnice in usta, ki niso pordečena od kakšnega premaza, ampak okrepljena z zahvalo Bogu, kot so bila njena. Občudujem jo zaradi njenih zdravih vrednot, še bolj pa me preseneča, da je imela zdrave vrednote kot ženska – ženske namreč mnogi pogosto kritizirajo. »Greh se je začel po ženski«, pravi Sveto pismo; spomnite se, »zaradi nje moramo vsi umreti« (Sir 25,24); in spet: »Vsaka hudobija je majhna v primerjavi s hudobijo ženske« (Sir 25,19); in Pavel: »Adam ni bil zapeljan«, spomnite se, »da se je žena dala zapeljati in se je pregrešila« (1 Tim 2,14). Posebej jo občudujem zato, ker se je izognila obtožbam, ker je zavrnila obdolžitve, ker je – čeprav pripadnica zaničevanega in kritiziranega spola (τοῦ διαβαλλομένου γένους οὔσα καὶ κατηγορουμένη) – odvrnila vse očitke in s tem v resnici učila, da tudi ženske niso postale takšne po naravi, temveč po lastni izbiri



in zlobi, in da je mogoče, da tudi ta spol doseže višave kreposti. Navsezadnje je to bitje prepirljivo in zelo vzkipljivo, in če se nagne k hudobiji, stori veliko zlo; če pa doseže krepost, bo dala življenje, preden bi opustila svoj namen. (*Hom.* 4 [PG 54, 663])

Kljub temu da v navedenem odlomku ponovi določena prepričanja svojega časa, jih ne sprejema nekritično, marveč daje vtis, da želi s primerom Ane vpeljati širši diskurz večjega spoštovanja do nežnejšega spola. Za različna mesta v njegovih homilijah se zdi, da Krizostom nekako izenačuje vlogo obeh spolov. V naslednjem navedku znova nagovori oba spola, tako moške kot ženske, ko s posebno retorično pozornostjo v primerjavi s prej podanim navedkom (*Hom.* 1; PG 54, 642) zamenja glagola, ki sta namenjena možem in ženam. Tudi s to stilistično podrobnostjo vzbuja občutek enakovrednosti med spoloma.

Možje, prizadevajmo si, da boste kot ona (ζηλώσωμεν, ἄνδρες), ženske, posnemajmo jo (μιμησώμεθα, γυναῖκες) – žena je namreč učiteljica obeh spolov (ἐκατέρου τοῦ γένους διδάσκαλός ἐστιν ἡ γυνή). [...] Vsi posnemajmo vero te ženske pri rojevanju in gorečnost, ki je sledila porodu. (*Hom.* 2 [PG 54, 643])

Ko tukaj nagovori ženske, se celo identificira z njimi: uporabi namreč glagol v 1. osebi množine (μιμησώμεθα, γυναῖκες). Na takratno poslušalstvo – sploh če je bilo to res sestavljeno predvsem iz predstavnikov moškega spola – je dejstvo, da je Krizostom kot zgled etičnega ravnanja postavljaj žensko, gotovo učinkovalo šokantno in provokativno. To stori pogosto in na več mestih z uporabo raznolikega, toda značilnega besedišča: ἀκολουθήσωμεν τῇ γυναικί («sledimo tej ženi», *Hom.* 4 [PG 54, 656]); ταύτην ζηλώσωμεν («prizadevajmo si biti kot ona», *Hom.* 2 [PG 54, 652]); ὦ γυναῖ, ταύτην ζηλώσον («ženske, prizadevajte si, da boste kot ona», *Hom.* 3 [PG 54, 658]). Čeprav brez vsakršne neposredne povezave, lahko na tem mestu omenimo španskega eremitskega meniha Valerija, ki je okrog leta 680 napisal hagiografsko pismo, v katerem je svoje menihe želel spodbuditi k zavzetemu asketskemu življenju ravno s pomočjo zgleda žene – romarice Egerije (*Valerijevo pismo o Egeriji* [Bogataj 2020, 326–332]).

Poseben poudarek na enakovrednosti spolov najdemo ob koncu tretje homilije o Samuelovi materi Ani, ko Krizostom priporoča prisotnost pri

bogoslužju, začetku nebeškega življenja že tu na Zemlji, tako moškim kot ženskam.

Pri tem svetem bogoslužju naj ne sodelujejo zgolj fantje, ampak tudi dekleta. Konec koncev s tem ni tako kot v javnem življenju, kjer so zgolj moški poklicani, da opravljajo različne službe. Ta bogoslužni zbor vključuje tudi ženske, starejše in mlade, sužnje in slobodne. Navsezadnje, ko gre za prikaz duše, ne predstavljajo ovire niti spol (φύσις) niti starost niti zemeljski položaj (ἀξίωμα βιωτικόν) niti karkoli drugega. (*Hom.* 3 [PG 54, 659])

Toda pri poveličevanju Ane se Krizostom ne ustavi na točki, ko nekako izenačuje pomembnost spolov, marveč gre v enem primeru še dlje. Ko opisuje Anino darovanje dečka Samuela v Gospodovi hiši v šilu in omenja, da je darovala triletnega junca – poleg škafa moke in meha vina (1 Sam 1,24-25) – Krizostom poudari prav to njeno duhovniško dejanje daritve in jo imenuje »duhovnica«:

Potem je prišlo do dvojne daritve: ena je bil junec, nerazumna, druga pa razumna. Duhovnik je prinesel prvo, žena pa je darovala drugo – ali bolje rečeno, ženina žrtev je bila boljša od tiste, ki jo je prinesel duhovnik. V svoji notranjosti je namreč postala duhovnica (ἱερεία τῶν οἰκεῖων πλάγχθων ἐγένετο), ki je posnemala patriarha Abrahama in mu bila tekmica po pomembnosti. [...] Ali vidiš žensko, ki tekmuje z moškim (γυναιῖκα πρὸς ἄνδρα ἀμιλλωμένην)? Ali vidiš, kako ji narava (παρὰ τῆς φύσεως) ni predstavljala ovire, da bi posnemala očaka? (*Hom.* 4 [PG 54, 656])

Antiohijski homilet tu vzporedi dve daritvi: duhovnik je daroval junca, Ana pa svojega sina Samuela. Njena daritev je primerjana s tisto, ko je Abraham žrtvoval sina Izaka (1 Mz 22), s tem pa je poudarjena Anina duhovniška razsežnost. Krizostom gre tu tako daleč, da uporabi – gotovo ne nenamerno – besedo ἱερεία (duhovnica), s čimer je pri poslušalcih brez dvoma vzbudil začudenje, saj je ta beseda prihajala iz poganskega sveta, v zgodnjekrščanskih spisih pa je zelo redka. Najdemo jo denimo v besedilu *Apostolske konstitucije* (3.9.3), ki je nastalo približno v istem času kot teh pet Krizostomovih homilij; v njem označuje eno od obsojanja vrednih praks poganskega ateizma, tj. posvečanje žensk v duhovnice



na čast ženskim božanstvom, kar je bilo v nasprotju s Kristusovim naukom. Nekaj let pred tem, sredi sedemdesetih let 4. stoletja, Epifanij iz Salamine uporabi isto besedo, ko govori o ženskih duhovnicah, ki jih Cerkev nikdar ni priznavala (*Panarion* 79.7).⁵ V Krizostomovem času je imel torej pojem *ιέρεια* znotraj krščanskih občestev izrazito slabšalen pomen, saj je evociral poganske prakse in nekaj, ker je bilo znotraj cerkvene tradicije zavrnjeno kot nemogoče in zmotno.

V celotnem korpusu Antiohijčevih govorov, poleg tega mesta v četrti homiliji o Ani, pojem najdemo še na štirih mestih. Na dveh mestih nastopa v prej opisanem pomenu, torej kot poganska svečenica. V katenskih fragmentih, *Fragmenta in Jeremiam*, s tem pojmom imenuje Didonino duhovnico kot enega izmed primerov demonskega prerokovanja: *ἡ Δωδωνίς ιέρεια* (PG 64, 741). V govoru *De Babyla contra Julianum et gentiles* tako označi Dafnino pogansko duhovnico: *ἐφ' ὅλη Δάφνης ἔνοικος ιέρεια τοῦ θεοῦ* (112 [Schatkin 1967]). Preostali dve pojavitvi pojma *ιέρεια* v Krizostomovem opusu pa sta dejansko bolj sorodni rabi besede v govoru o Ani. Krizostom to besedo uporabi v govoru o dveh devicah mučenkah (*De sanctis Bernice et Prosdoce*), kjer pravi, da ju je njuna mati krstila s krstom mučeništva in zato sama postala duhovnica (*ἐβάπτισε καὶ ιέρεια γέγονε* [PG 50, 639]) – »njen namen je postal njeno duhovniško posvečenje (*χειροτονία αὐτῇ ἢ προαίρεσις γέγονε*)«. Drugič Krizostom ta pojem uporabi, ko domnevno navaja odlomek iz cesaričinega pisma, s katerim mu je stala ob strani v hudih časih; na ta način je s svojim sočutjem postala duhovnica, ki je na duhoven način sama sebe posvetila za duhovnico z darovanjem Bogu: *ἡ ιέρεια, αὐτοχειροτόνητος θύουσα τῷ Θεῷ καὶ σπένδουσα δάκρυα καὶ ἐξομολόγησιν καὶ μετάνοιαν, οὐχ ὑπὲρ ιερέως, ἀλλ' ὑπὲρ Ἐκκλησίας, ὑπὲρ δήμου διεσπαρμένον* (*Post reditum a priore exsilio* 2 [PG 52, 445]).

Tudi raziskava pojma *ιέρεια* v delih Janeza Krizostoma pokaže, da je imel znotraj krščanskih skupnosti izrazito negativen pomen, saj je evociral poganske prakse, ki so bile v nasprotju s krščanskim naukom. Iz tega razloga je njegovo imenovanje Ane za duhovnico (*Hom.* 4) še toliko zanimivejše:

5 Prim. *Panarion* 79.4, kjer razlikuje med pozitivno sprejetim pojmom *πρεσβυτής* (ženska starešina) ter pojmom *πρεσβυτερίς* (prezbiterka, ženska duhovnica) in *ιέρισσα* (duhovnica), ki ju ostro zavrne: *Παρατηρήτέον δὲ ὅτι ἄχρι διακονισσῶν μόνον τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐπεδείχθη τάγμα, χήρας τε ὀνόμασε καὶ τούτων τὰς ἔτι γραυτέρως πρεσβυτίδας, οὐδαμοῦ δὲ πρεσβυτερίδας ἢ ιερίσσας προσέταξε.*

gre za podobno rabo kot v opisu matere, ki je z mučeništvom krstila svoji hčerki, in ženske podpore govornika s sočutjem, kar odraža napetost med poganskimi in krščanskimi pojmovanji, predvsem pa za Krizostomovo sposobnost, da ta pojem uporabi v novih in preobraženih kontekstih, ki so v skladu z njegovimi teološkimi cilji. V četrtem govoru o Ani njegov namen nedvomno ni v tem, da bi v krščansko skupnost vpeljeval ustanovo ženskega duhovništva. V resnici močno nagovarja svoje poslušalce z drznostjo, ki jo tovrstna ustvarjalna raba jezika kaže, ko razbija ustaljene pomene besed in kreira svojsko metaforiko, s katero ženskam kot takim dodeljuje novo, bolj pozitivno (družbeno) vlogo.

Anina molitev v Krizostomovi perspektivi

Temeljno ozadje Anine molitve je njena nerodovitnost. V nasprotju z bolj razširjenim prepričanjem med zgodnjekrščanskimi avtorji – denimo Efrem Sirski, ki v *Komentarju Prve Mojzesove knjige* 14 nerodovitnost Sare poveže z njenim pomanjkanjem vere – Krizostom nerodovitnosti ne razume kot posledice greha, marveč v njej vidi Božji previdnostni načrt za poučevanje ljudstva: njeno telo postane pedagoški načrt za nauk o povezavi med fizično in duhovno nerodovitnostjo (*Hom.* 2). Bog je paradoksalno »zaprl njeno maternico«, da bi odprl vrata človeškega razumevanja, predvsem glede rasti v kreposti, vztrajnosti in molitvi. Ker je Ana vztrajala v molitvi, je naposled prejela odgovor od Boga in spočela sina Samuela. »Molitev ima značilno prokreacijsko funkcijo« (De Wet 2022, 143), kar ima pomen tudi za razumevanje vloge spola: Ana ni bila oplojena zgolj z moškim semenom, ampak predvsem na temelju molitve. Razmnoževanje v Krizostomovem pogledu ni strogo vezano zgolj na spolno dejanje med moškim in žensko, ki je imelo negativne prizvoke izvirnega greha in padca, marveč tudi na to polje vstopa Bog, ki daje življenje.

Nihče, ki bi imenoval to žensko obenem za dečkovno mater in očeta, ne bi bil stran od resnice; četudi je mož posejal seme, je njena molitev semenu zagotovila moč in dala, da so bili začetki Samuelovega prihoda na svet bolj posvečeni. Navsezadnje začetkov njegovega rojstva ni tvorilo dejstvo, da sta starša spala skupaj in imela spolne odnose, ampak predvsem molitve, solze in vera; nastal je kot posledica vere svoje matere. (*Hom.* 2 [PG 54, 643])



Krizostom tu zanimivo – gre za enega redkih primerov v širši (krščanski) antiki nasploh – nerodovitnost pripisuje tudi moškemu (semenu), ki mu je šele Anina molitev dala moč. V tem se kaže značilen Antiohijski nauk o tem, da za razplod spolni odnos ni dovolj – potrebna je tudi zaupna molitev vere. Gre za kompleksen preplet fizičnega, psihološkega in duhovnega. Pogosta Krizostomova mantra glede tega, da je svobodna volja oz. želja in namen (προθυμία) pomembnejša od narave same (Broc-Schmezer 2007), se tu uresniči tudi na polju molitve in razmnoževanja. Ni dovolj zgolj narava sama; človeška molitev je tista, ki jo ovije v duhovno sfero oz. jo prestavi v območje Božjega, kar šele omogoči pravo rodovitnost. To prepričanje ni pomembno zgolj za njegov celostni nauk glede človeških (spolnih) odnosov, ampak tudi za koncepcijo molitve. V tej prizmi ta ni zgolj pasivno sprejemanje Božje milosti in navdihov, ampak je najprej človeški napor, asketsko prizadevanje, vadba v vztrajnosti, krik po pomoči, ki zagotovi Božji zdravilni odziv. Ni posebnega razloga, da bi sledili De Wetovi razlagi, kako je v Krizostomovi perspektivi Ana s tem, ko postane zgled molitve tako za moške kot za ženske in ko jo postavi tako v aktivno kot pasivno pozicijo, »maskulinizirana« (2022, 144–145). Iz homilij resda lahko razberemo, da jo imenuje »mati in oče«, vendar znova zgolj v retoričnem zanosu; ne da bi toliko poudaril njeno »moško« vlogo, marveč z namenom, da bi povzdignil njen molitveni zanos. (Anina) molitev je pravzaprav tista, ki postane »tako mati kot oče« dečka Samuela.

Ko Krizostom v enem od bolj strogo eksegetskih pasusov razlaga besede: »ko je dolgo molila pred Gospodom (ἐγενήθη ὅτε ἐπλήθυνε προσευχομένη ἐνώπιον Κυρίου)« (1 Sam 1,12), na podlagi tega predstavi dve značilni kreposti Anine molitve, s katerima želi poučiti svoje poslušalce: potrpežljivo vztrajnost (καρτερία) in čuječnost duha (τὸ τῆς διανοίας ἐγρηγορός) (*Hom. 2* [PG 54, 645]).

Čeprav vsi molimo, tega ne počnemo pred Gospodom: ko telo leži na tleh in usta blebetajo, misli pa tavajo po vseh delih hiše in trga, kako bodo taki ljudje lahko trdili, da so molili pred Gospodom? V resnici molijo pred Gospodom, ki odvrne njihovo dušo stran od vseh motenj in nima nič skupnega z Zemljo, ampak jih prenese v nebesa in iz njihove duše izžene vse človeško mišljenje. Ravno tako je torej ob tej priložnosti ravnala ta ženska: popolnoma se je

zbrala v sebi in osredotočila svoje mišljenje ter tako z dušo v bolečini klicala Boga. (*Hom. 2* [PG 54, 645])

Resda je bil koncept kreposti oz. vrline (ἀρετή) v antiki močno moško konotiran, vendar se zdi, da gre De Wetova interpretacija v tej smeri spet predač, ko poudarja, da Krizostom Ano »maskulinizira« s tem, ko ji pripíše »moške« vrednosti kreposti, samoobvladanja, nadzorovanja svojih misli in čustev (2022, 145–147). Na problem lahko pogledamo tudi z druge strani in rečemo, da je Krizostomova strategija pravzaprav nasprotna: s postavljanjem Ane v ospredje za zgled moškemu občinstvu govornik pravzaprav feminizira koncept kreposti in ga radikalno razširja tudi na ženski spol. Ano predstavlja kot splošen ideal za vse kristjane, in to predvsem v tem, kar zadeva molitev. Ena izmed značilnosti njene molitve, v bibličnem besedilu izražena z besedo ἐπλήθυνε (je še bolj intenzivno [molila], nadaljevala z molitvijo), je jedrnatost: »Ni se spuščala v razvlečene izraze in ni raztegnila svoje prošnje na dolgo in široko, marveč so bile njene besede kratke in sladke.« (*Hom. 2* [PG 54, 645]) Krizostom pravi, da je stalno ponavljala isto bistveno stvar, ne da bi uporabljala dolgovezne molitvene obrazce, s čimer je izpolnila naročilo Gospoda: »Ne blebetajte kot pogani« (Mt 6,7) in obenem tudi Pavla: »Vztrajajte v molitvi« (Rim 12,12) in »Neprenehoma molite« (1 Tes 5,17). S svojimi kratkimi, a ponavljajočimi molitvami je postavljena za zgled tako moškim kot ženskam.

Naslednji vidik Krizostomovih nasvetov na podlagi Anine molitve je t. i. internalizacija oz. ponotranjenje molitve, ki jo Kornarakis imenuje celo »psihologizacija« (2009, 458; De Wet 2022, 148). Dejstvo, da duhovnik Ęli zaukaže, naj Ana preneha s svojo molitvijo (1 Sam 1,12-18), saj jo je imel za pijano, Kristostomu ponudi odskočno desko za razvijanje nauka o ponotranjenju molitve:

Njen glas se je ustavil, toda zaupanja (παρησία) ni bilo mogoče ustaviti: njeno srce je še bolj goreče klicalo v notranjosti. Vidite, da je molitev (εὐχή) predvsem to, ko se v notranjosti dvigne krik (ὅταν ἔνδον αἱ βοαὶ ἀναφέρωνται); to je značilen znak trpeče duše, ki o molitvi ne priča z glasnostjo, ampak z gorečnostjo duha (τῇ προθυμίᾳ τῆς διανοίας). (*Hom. 2* [PG 54, 646])



Pogosto ponavljajoči kratki vzdih, ki jih je priporočal prej, imajo vlogo zunanjega okvira molitve, medtem ko zdaj molitev postane ponotranjen krik njenega srca, gorečnost njene notranjosti. Ta notranja molitev postane tudi močnejša. Vse to je dokaz, da Krizostom kot dedič antiohijskega duhovnega miljeja ni zgolj učitelj »asketizma brez mysticizma« (Bouyer 1982, 436), marveč prav tako pozna in uči globoko notranjo pot molitve.

Sklep

V zadnjem času je mogoče opaziti vse večjo pozornost, ki je namenjena raziskovanju patrističnega nauka o molitvi (Kocijančič 1993; Bogataj 2022; 2024)⁶ in ženskih starozaveznih likov (Avsenik Nabergoj 2023a; 2023b). Pri tem imajo posebno vlogo Krizostomove homilije o Ani, materi preroka Samuela, iz Prve Samuelove knjige, saj ponujajo bogat vpogled v njegova prepričanja glede molitve, vloge žensk in etičnih vrednot. Ana je predstavljena kot zgled, ki ni namenjen zgolj kot etični in duhovni kažipot za ženske, temveč tudi za moške, kar je v tistem času lahko delovalo provokativno. Kljub tradicionalnemu patrističnemu pogledu, ki pogosto kritizira ženski spol, Krizostom z Anino zgodbo razširja teološko in moralno vlogo žensk celo tako daleč, da jo imenuje »duhovnica«, kar je v kontekstu tedanjih cerkvenih pogledov na žensko nenavadno. S tem daje Krizostom prednost ženskemu prispevku v starševski vzgoji in duhovni poti ter poudarja, da ženske, čeprav pogosto obremenjene s stereotipi, lahko dosežejo vrhove kreposti. Homilije o Ani predstavljajo enega redkih primerov, kjer je osrednja pozornost posvečena starozaveznemu ženskemu liku, ki ne služi le kot zgled vernikom, temveč je skozi njen primer tematizirana tudi enakovrednost spolov v duhovnem življenju in poslanstvu. Posebno idejno obzorje te tematizacije je nauk o molitvi, kjer Krizostom prav tako razvija določene svojske poudarke.

6 Za izvirno sodobno obravnavo teme o molitvi na podlagi relacijske teorije Guya Lafona gl. Osredkar 2023.

Kratice

CPG	Clavis Patrum Graecorum
Hom.	Homilia
PG	Patrologia Graeca

Reference

Kritične izdaje in prevodi

- Bogataj, Jan Dominik, ur.** 2020. *Egerija: Potopis. Romanje, bogoslužje in Sveta dežela v pozni antiki*. Cerkevni očetje 20. Celje; Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba; Teološka fakulteta.
- . 2022. *Latinski očetje o molitvi*. Cerkevni očetje 24. Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba; Teološka fakulteta.
- Hill, Robert Charles, ur.** 2003. *St. John Chrysostom: Old Testament Homilies*. Zv. 1, *Homilies on Hannah, David and Saul*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Kocijančič, Gorazd, ur.** 1993. *Grški očetje o molitvi: Origen, sv. Gregor iz Nise, Evagrij Pontski, sv. Maksim Spoznavalec*. Cerkevni očetje 5. Celje: Mohorjeva družba.
- Migne, Jean-Paul, ur.** 1862. *Patrologiae cursus completus*. Zv. 54. Pariz.
- Schatkin, Margaret A.** 1967. *Critical edition of, and introduction to, St. John Chrysostom's »De sancto Babyla, contra Iulianum et gentiles«*. Doktorska disertacija. Fordham University.

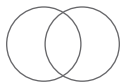
Druge reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2023a. Čustva in vrednote ženskih likov v Stari zavezi. *Edinost in dialog* 78/2: 21–49.
- . 2023b. Love Overcomes Fear and Brings Freedom: The Courage of the Female Characters in the Pentateuch. *Studia Gdańskie* 53: 7–21.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2024. Samoreprezentacije in identiteta zgodnjekršćanskih avtoric v prizmi starozaveznih likov. *Bogoslovni vestnik* 84/3 [v pripravi].
- Bouyer, Louis.** 1982. *Spirituality of the New Testament and the Fathers*. San Francisco, Ca.: Harper.
- Broc-Schmezer, Catherine.** 2003. Les femmes de la bible, reflets de l'évolution de Jean Chrysostome: A propos d'un passage du Traité sur la virginité (XLVI, 2). V: Pascal-Grégoire Delage, ur. *Les Pères de l'Église et les femmes, Actes du Colloque de la Rochelle, 6-7 sept. 2003*, 150–168. Pariz: Cerf.
- . 2007. Le jaillissement de la miséricorde: Formulations chrysostomiennes des rapports entre grâce et libre arbitre autour de Rm 9-11. V: Isabelle Bochet in Michel Fedou, ur. *L'exégèse patristique de Romains 9-11: Grâce et liberté, Israël et nations, Le mystère du Christ: Colloque du 3 février 2007, Centre Sèvres*, 83–100. Pariz: Facultés jésuites de Paris.
- . 2010. *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome: exégèse et pastorale*. Turnhout: Brepols.



- . 2014. »Il n'y a ni Juif, ni Grec; il n'y a ni esclave, ni homme libre; il n'y a pas l'homme et la femme.« Ga 3, 38 chez Jean Chrysostome: questions anthropologiques. V: Isabelle Bochet in Michel Fedou, ur. *L'exégèse patristique de l'Épître aux Galates*, 13–31. Collection des études augustinienes: Série Antiquité 197. Pariz: Institut d'études augustinienes.
- . 2021. Are Chrysostom's Homilies on Hannah a 'Series'? *Studia patristica* 114: 101–120.
- . 2024. Hannah, Mother of Samuel, by Greek Commentators of the Bible. V: *Biblical Women in the Writings of the Church Fathers*. The Bible and Women 5.2. [v pripravi].
- De Wet, Chris L.** 2022. Prayer and Gender in John Chrysostom's Homilies On Hannah. *Acta Theologica* 42/2: 139–156.
- Hill, Robert Charles.** 2001. St John Chrysostom's Homilies on Hannah. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45/4: 319–338.
- Kornarakis, Konstantinos.** 2009. »Out of my depths I cried to you Lord« (Ps 129:2 LXX): Models of crying and St. John Chrysostom's positions on the origins of human cry as prayer: An ethical analysis. V: H. Klein, V. Mihoc in K.-W. Niebuhr, ur. *Das Gebet im Neuen Testament: Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.-8. August 2007*, 437–460. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lai, Pak-Wah.** 2010. *John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits*. Doktorska disertacija. Durham University. <http://etheses.dur.ac.uk/425/> (pridobljeno 21. 5. 2024).
- Mayer, Wendy.** 2014. John Chrysostom and Women Revisited. V: Wendy Mayer in Ian J. Elmer, ur. *Men and Women in the Early Christian Centuries*, 211–225. Strathfield: St Pauls Publications.
- Osredkar, Mari Jože.** 2023. Molitev kot izraz prepoznavanja Božje prisotnosti. *Bogoslovni vestnik* 83/1: 9–20.
- Skrالovnik, Samo.** 2022. Tobit's Penitential Prayer. *Edinost in dialog* 77/2: 265–291.





Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto *Received*: 3. 8. 2024; Sprejeto *Accepted*: 3. 10. 2024
UDK UDC: 27-175Sv.Maksim Grk
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Zajc
© 2024 Zajc CC BY 4.0

Neža Zajc

Sveti Maksim Grk in njegova evhološka besedila

Saint Maximos the Greek and His Euchological Texts

Izvleček: Prispevek prinaša pregled molitvenih besedil Svetega Maksima Grka, ki vsebuje tudi grški molitvi, napisani na Sveti gori Atos v samostanu Vatoped. Sledijo molitve, ki jih je napisal med svojim bivanjem v Moskovski Rusiji, kjer je v samostanskem priporu (več o tem v biografskem uvodu) napisal veliko število besedil v starocerkvenoslovanščini, med katerimi so tokrat obravnavane molitve. Ponujen je nagel vpogled v grške molitve, ena starocerkvenoslovanska molitev (*Molitev Sveti Trojici*) je podrobneje predstavljena. Na ta način je utemeljena pomembna biografsko-kulturna povezava Maksimove preteklosti filološko-meniške (Italija, Atos) dejavnosti z apologetsko naglašenim rokopisnim opusom, ki ga je ustvaril v Rusiji. Izpostavljene so besedilno-jezikovne tehnike, ki jih je Maksim uporabljal in ki izpričujejo njegovo zavestno izgrajevanje posebne teološko izostrene, globoko osebne, pravoslavne avtopoetike.

Ključne besede: molitve, Sveta gora Atos, Vatoped, Maksim Grk, pravoslavna teologija, avtopoetika

Abstract: *This paper provides an overview of the prayer texts of Saint Maximus the Greek, including those written in Greek on the Holy Mount Athos in the Monastery of Vatopedi. This is followed by prayers written during his tenure in Moscow, Russia, where he produced a substantial corpus of texts in Old Church Slavonic while imprisoned (although in three different monasteries dungeons/monastic cells; further details may be found in the biographical introduction), among which the prayers are discussed in this instance.*

This study offers a concise overview of Greek prayers and additionally presents a detailed analysis of the Old Church Slavonic prayer known as the Prayer to the Holy Trinity. By this manner it is established an important biographical and cultural link between Maxim's past philological and monastic activities (in Italy and on Athos) and the apologetically accented manuscript oeuvre he produced in Russia. The textual and linguistic techniques employed by Maxim are highlighted, revealing his conscious construction of a particular theologically sharpened, deeply personal, Orthodox autopoeitics.

Keywords: *prayers, Holy Mount Athos, Vatoped, Maximos the Greek, Orthodox Theology, autopoeitics*

Biografski uvod¹

Sveti Maksim Grk (ok. 1469, Arta–1556, Moskva) je doživel izkušnjo treh kultur: grške, evropske (severnoitalijanske) in slovanske, ostajal pa je zvest svoji avtohtoni grški, čeprav je zaradi biografskih okoliščin moral »posvojiti«² starocerkvenoslovanščino kot jezik svojega izraza.

Rodil se je kot Mihail Trivolis v mestu Arta v Grčiji. Njegovo zgodnjerene-sančno humanistično izobrazbo v severni Italiji, ki je obsegala predvsem prevajalsko-filološko, uredniško in kritično besedilno prakso, pri čemer ga je vodil znameniti grški učenjak Iannos Laskaris, so dopolnila srečanja z latinsko govorečimi filozofi in intelektualci tistega časa (Marsilijom Ficinom, Angelom Polizianom, Giovannijem in Gianfrancescom Picom della Mirandola). Kritično obravnavo besedil je kot prepisovalec rokopisov razvijal tudi v tiskarni beneškega tiskarja Alda Manuzia, kjer je našel grške somišljenike (drugi val grške diaspore v Italiji). Močno so ga pretresle javne pridige Girolama Savonarola. V Italiji je bil osebno, predvsem pa v duhovnem pomenu čedalje bolj skrajno nezadovoljen.

Okoli leta 1503 se je vrnil v Grčijo, kjer je na Sveti gori Atos vstopil v samostan Vatoped (Vatopaidi) in sprejel menišтво pod imenom Maksim (po Maksimu Spoznavalcu). Tam je v letih 1506–1516 preživel duhovno najplodnejše obdobje. Njegove prejšnje filološke izkušnje iz Italije so bile na Atosu cenjene, in tako je nadaljeval s kritično poglobljenim preučevanjem rokopisov. Poleg tega je skupaj z nekdanjim konstantinopelskim patriarhom Nifontom II. imel pravoslavne misije zunaj gore Atos, med drugim tudi v nekaterih slovanskih deželah na balkanskem polotoku.

Leta 1506 se je odzval na povabilo ruskega velikega kneza Vasilija Ivanoviča III., ki je poslal na Atos pismo s prošnjo za prevajalca in urednika (urejevalca) t. i. svetih knjig. Po intenzivnem prevajalskem delu

1 Povzeto po Denissoff (1943) in Sinitsyna (1977; 2008).

2 Prispevek je nastal v okviru programa Inštituta za kulturno zgodovino ZRC SAZU z naslovom (*Nova kulturna zgodovina intelektualne dediščine: Slovenski historični prostor v evropskem kontekstu*, P6-0440, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), ter raziskovalnega projekta J6-50212, *Moč čustev in status ženskih likov v različnih literarnih žanrih Stare zaveze*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

v Moskovski Rusiji v letih 1518–1525 pa so Maksima Greka – kot so ga klicali v Moskvi – kljub visokemu spoštovanju njegovih teoloških in drugih humanističnih znanj v cerkvenih in dvornih krogih leta 1525 ter ponovno leta 1531 na moskovskem cerkvenem zboru po krivem obtožili »heretičnih napak« v prevodih. V letih 1525–1536 je bil zaprt sprva v ječi samostana Ioasafo-Volokolamsk pod najstrožjimi pogoji, pri čemer mu je bila tudi odvzeta pravica do obiskovanja cerkvenega bogoslužja in prejetja svetega obhajila. Po drugem sojenju, natančneje leta 1536 po premestitvi v ječo drugega samostana (Tver-Otroč), so mu kazen ublažili zgolj toliko, da mu je bilo dovoljeno pisati. Šele ko je bil leta 1552 premeščen v samostan Lavre Trojice-Sergeja, je bil nekako deloma pomiloščen. Tam je leta 1556, star okoli 86 let, preminil. Ruska pravoslavna cerkev ga je kanonizirala leta 1988.

V Rusiji je poleg prevodnih del napisal številne izvirne avtorske spise v osebni različici starocerkvenoslovansčine (njegov slovanski idiolekt). Zaživa so ga imenovali s tremi različnimi identitetnimi imeni: Mihail Trivolis; menih Maksim iz Vatopeda; Maksim Grek (rus. Максим Грек); slov. Maksim Grk.

Molitve Maksima Grka

Doslej v znanosti raziskovalci niso posvečali posebne pozornosti njegovim molitvenim besedilom, zato so bila ta besedila umeščena v razdelek »Varia« (»molitve in cerkvene himne« po atribuciji A. I. Ivanova /1969, 210–216/ oziroma »Miscellanea« po terminologiji bizantinologa Ihorja Ševčenka /2000, 249/). Tokrat bodo pregledno predstavljene vse njegove molitve, med katerimi se bomo nekaterim posvetili tudi podrobneje (analiza bo obsegala lingvistično (literarno)-teološko patristično komparativni uvid), še zlasti dvema molitvama, ki ju je ustvaril v samostanu Vatoped, ter njegovi starocerkvenoslovanski molitvi, posvečeni Sveti Trojici. Istočasno bo približano biografsko ozadje teh molitev.

Medtem ko njegova grška himnografsko-liturgična besedila, napisana med meništvom v samostanu Vatoped na Sveti gori Atos, pomenijo začetek in idejno teološko (pravoslavno bizantinsko) zasnovo njegove molitvene kontemplacije, predstavljajo ostale starocerkvenoslovanske



molitve pomemben del njegove obsežne rokopisne dediščine. V resnici so Maksimove molitve (njegova osebna evhologija) nekoliko drugačne od verznihi besedil (himnografija), ki prav tako nastopajo v njegovih avtorskih besedilih v obliki fragmentov navezovanja ali namernega vnašanja sporočilnosti preroško-navdahnjenih bibličnih pasusov. V staro-cerkvenoslovanščini (ne le v njegovem osebni slovanskem idiolektu (Zajc 2016, 377–380) se sicer moramo soočiti s prozno obliko, ki je skušala slediti naglasni in zlogovni strukturi zgledovanja pri grških izvirihi (Valivatcharska 2013, 172–180), prevzela pa je tudi vlogo ustvarjanja enotnega verzne ritma, poudarkov (naglasov) in poetizacije besednih elementov.

Poleg tega molitve svetega Maksima Grka v srži povezujejo njegovo starocerkveno literarno dejavnost z biografsko predhodnima obdobjema, s prejšnjim filološkim v severni Italiji in z meniškimi na gori Atos. Predvsem pa je pomembno, da Maksimove molitve izpričujejo medsebojne medbesedilne navezave ter na ta način oblikujejo tisto avtopoetološko plast njegovega pisanja, ki se vedno znova poustvarja v njegovih avtorskih besedilih. Na način sporadičnih avtocitativ z implicitno izraženimi (dobesednimi ali kot aludirani odmevi) ponovitvami tako potrjujejo ne le izvirnost Maksimove osebne pravoslavne teologije, temveč razkrivajo tudi tisto osebno izrazoslovno tehniko ekspresije v cerkvenoslovanskem jeziku, ki govori o temeljnih zakonitostih njegove avtorske poetike. S preučevanjem Maksimovih molitvenih spisov je potemtakem mogoče zasledovati ustaljena načela in konstante molitev, prek katerih je vatopedski menih nadaljeval molitvene prakse atoških samostanov. Še zlasti govorimo o samostanu Vatoped, posvečenem Oznanjenju Matere Božje, kjer je napisal najobsežnejša molitveno-himnografska dela v verzih, ki izkazujejo bogoslužne možnosti vpisovanja vernika v ulovljivost časa. Vse omenjeno je moč opazovati tudi v Maksimovih molitvah, ki jih je napisal v Moskovski Rusiji.

Molitve, napisane na Sveti gori Atos

Ob posameznih verzih mučencu svetemu Dimitriju je v atoškem samostanu Vatoped Maksim ustvaril tudi *Molitev svetemu Erazmu Ohridskemu* (Graikou 2017, 329–340), ki vsebuje osnovne himnografsko-liturgične

pesemske elemente: devet Od ali hvalnic (gr. Ὅδη) (v resnici: osem) z doksologijo in Odmevi (gr. ἔχος) z analogno osmimi himnološkimi pesmimi ali troparji, sorodnimi osmim tonalitetam, ki se pojejo pri večernicah (Salaville 1932, 132.193), posvečenih Devici Mariji (*theotokia*). Pomen odsotnosti druge ode je v implicitni navezavi z bizantinsko himnografijo 7.–8. stoletja, natančneje s spokorniškim *Kanonom svetega Andreja Kretskega*, ki je prešel v redno pravoslavno bogoslužno (velikonočno) rabo do današnjih dni. Molitev, označena kot Ἀκολουθία, ki pomeni zaporedje molitev, izgovarjanih skupaj pri cerkveni maši ob določeni uri zjutraj ali zvečer,³ vsebuje zaključni razširjeni govor, naslovljen dobesedno kot *Sinaksarij svetega Erazma*,⁴ in je bila napisana leta 1509. V prvem odstavku sinaksarija Maksim pojasni, da zaradi poškodovanih rokopisov (prepisov izvirnih hagiografskih besedil) o Erazmovem otroštvu in izobrazbi ni mogel izvesti veliko. Maksimovo zanimanje za biografsko (hagiografsko!) ozadje mučenca Erazma je mogoče navezati na njegovo pozornost, ki jo je posvečal sveti tradiciji slovansko govorečih dežel (Ohrid, Makedonija, Bolgarija), s katerimi se je srečeval na svojih pravoslavnih misijah.

Napisal je tudi daljšo molitev v obliki »velike priprošnje«, tj. spokorniškega *Kanona svetemu Janezu Krstniku* (Παρακλητικός Κανὼν εἰς τὸν Τίμιον) (Graikou 2017, 341–351), ki je podnaslovljen kot »ποίησις« svetega Maksima Grka (Sveta gora Atos: samostan Vatopaidi, *Rokopis sv. Maksima Grškega*, Kod. 1016, fol. 32r-35v). Primerjalno z Romanom Melodom, ki je v 6. stoletju napisal pesem o smrti svetega Janeza Krstnika, ki je vsebovala osemnajst od (hvalnic) (Tillyard 1923, 14–16), Maksimov kanon vsebuje osem od z ustreznimi *irmoisi* (*heirmoisi*), povezanimi z liturgičnim uresničevanjem besedila, natančneje s prazniki Janeza Krstnika. Vsebuje uverturo v obliki himne za praznik povišanja Svetega Križa (prvi večji praznik po Marijinem vnebovzetju ter prvi po prazniku rojstva Matere Božje), nato pa Odo preroku Janezu Krstniku, povezano s praznikom na prvo nedeljo po pobožičnem obdobju epifanije. Pozneje (in še danes) so postali ti verzi znani kot

3 Analogno lat. *Officium* (Clugnet 1895, 5). Gr. ἀκολουθεῖν 'slediti, spremljati'; pogosto uporabljen v evangelijih (Mt 4,20; Mt 8,1; Mr 10,28; Lk 9,59-61).

4 Taka oblika sinaksarija kot kratka zgodovinska notica je v grški himnografiji običajno vključevala tudi biografske podatke ali eloge svetnikom skupaj s homilijami za večje praznike, njihovo branje je bilo običajno določeno kot javna molitev pred ljudmi natanko v vmesnem času pred večernicami (Salaville 1932, 190.196); sinaksarij se je v liturgični službi ustalil pod imenom Paterik, v slovanski pismenosti pa tudi kot Prolog (190).



Apolitikion (Ἀπολυτίκιον)⁵ svetemu Janezu Krstniku v redni pravoslavni liturgični službi.⁶ Po obveznem branju iz 50. psalma sledi prva slavilna pesem (doksologija), posvečena Božji Materi, ki jo avtor prosi, da bi bil »sam vreden njenega usmiljenja«. Doksologija tako Janezu Krstniku kot tudi Božji Materi, v kateri je izražena povezanost preroka Janeza in Marije, sledi tudi po branju iz Matejevega evangelija. Konča se z *Molitvijo Janezu Krstniku*.

Zdi se, da so na Maksima še posebej vplivali mistagoška vizija in teološki pogledi Maksima Spoznavalca, saj sorodno cerkvenemu očetu poseže na raven združitve spokorjenosti in asketske ponižnosti z zavestjo o liturgičnem obhajanju cerkvenega prostora (Bornert 1966, 83–86); pri tem sta oba uporabljala jezik svetopisemske realnosti, čeprav Maksimov kanon ne vsebuje v tolikšni meri vizualnih predstav, da bi mogli govoriti o t. i. liturgični teologiji. Nasprotno, njegovo zaznavanje mistične razsežnosti udeležbe v molitvenem aktu je ustvarjal povsem z besednimi entitetami. Poleg tega je v tej molitvi upošteval preroško sporočilnost Janeza Krstnika, kot je ta evangelijsko (novozavežno) doumljiva, kar se ponavlja v celotnem kanonu. V deveti (osmi) odi je zadnji molitveni nagovor ponovno posvečen čaščenju Matere Božje (Κυρίως Θεοτόκον). Rokopis se konča z začetkom temeljne molitve Svete gore Atos (Ἀγίων ὄρειν) (Sveta gora Atos: samostan Vatopaidi, *Rokopis sv. Maksima Grka*, Kod. 1016, fol. 34 v.), posvečene Sveti Theotokos, ki je še danes v rabi v vseh atoških samostanih. Prav to molitev, nekoliko modificirano, vpelje Maksim tudi v svoje najpomembnejše molitveno besedilo, napisano v Rusiji: *Spokorniški kanon s priprošnjo božanskemu Vsesvetemu Duhu Parakletu*.

Poleg tega je že v tej Maksimovi vatopedski molitvi mogoče opaziti poseben skladenjski in pomenoslovni način oblikovanja teološkega sporočila: ponavljanje (jezikovno korensko) podobnih, a slovnično različnih besed (funkcionalno različnih), ki krepi teološko pomenljivost in poustvarja vzdušje cerkvenega bogoslužja. Takšno oblikovanje molitvenega vtisa istočasno s posrednim poudarjanjem teološke vsebine je mogoče najti

5 To so troparji, ki se pojejo na koncu večerne maše. Vsak praznik ima predpisane svoje take pesmi, ki so po izvoru starejše od troparjev; cf. lat. Laudes (Clugnet 1895, 18).

6 Prazniki v čast svetemu Janezu Krstniku so bili po bizantinski tradiciji močno upoštevani in praznovani v liturgičnih bogoslužjih atoških samostanov (studitske tradicije) (Nikiforova 2012, 183, op. 4).



v kasnejših Maksimovih besedilih kot vodilno načelo strukturiranja ortodoksne sporočila in njegovo glavno besedilno inovacijo. Zato njegove molitve s himnološko-liturgično reinterpretativno besedilnim razvijanjem govora z ustaljeno strukturo, ki so imele zanj duhovno tešilno vlogo, predstavljajo tudi vezivo v biografiji svetega Maksima Grka. Njegove molitvene nagovore najdemo tudi v zaključkih posameznih spisov, posvečenih drugim vprašanjem in temam.

Molitve Maksima Grka, napisane v Rusiji

V Moskovski Rusiji je napisal naslednje globoko osebne (izpovedne) molitve: *Molitev Božji Materi*, *Molitev Kristusu* in *Molitev Svetemu Duhu*.

1. *Kanon Svetemu Duhu Parakletu* je bil po vsej verjetnosti napisan prvi od naštetih treh molitev. Maksim jo je napisal med svojim prvim, najstrožjim priporom po prvem sojenju, v obdobju 1525–1531, ko mu je bila odvzeta pravica do sporazumevanja, pisanja, branja ter obiskovanja cerkvenega bogoslužja in prejemanja svetega obhajila. Takrat je, potem ko je preživel po vsej verjetnosti poskus zastrupitve z dimom, na steno celice z ostankom oglja napisal ta kanon. V tej molitvi, ki jo je moč razumeti kot spokorniško iniciacijsko uverturo v avtorjevo besedno ustvarjanje, je na začetku opredeljeno posebno pravilo z navedbo natančnega zaporedja kratkih molitvenih formul (*irmos/heirmos*), in sicer najprej Jezusu Kristusu, potem trikratno ponovljeno slavljenje Svete Trojice, nato Svetemu Duhu Parakletu (Utešniku/Tolažniku) ter še obvezno dodajanje dveh, posvečenih Materi Božji. Takšno pravilo besedilno usmerja celotno molitveno dikcijo. Maksimov kanon, ki izpričuje navezave na najstarejše vire spokorniških kanonov in odraža pesnjenje akatistov (s tematiziranjem starozaveznih kantik), se zaključuje z molitvijo, ki časti Mater Božjo.⁷

2. *Molitev Božji Materi* (podnaslov: *In tudi deloma o Odrešenikovem trpljenju*): molitev je spokorniška z izrazito predstavljeno

7 Podrobna analiza presega ta prispevek. Za več gl. Zajc 2023a, 7–18.



nujnostjo kesanja in razvijanja občutja globoke, tople hvaležnosti Odrešeniku.⁸

3. *Molitev o rojstvu Gospoda našega Jezusa Kristusa* (podnaslov: *In proti judovskemu učenju*). Ta molitev je najdaljša in zahteva natančnejšo in obširnejšo obravnavo, ki presega to objavo.

4. *Molitev Sveti Trojici* (celoten naslov: *Hvaležno petje k Sveti Trojici vso svetlo nedeljo, tako poimenovano*). Natančneje se bomo posvetili tej molitvi, ki odraža ustaljeno teološko sporočilo in besedno ustvarjanje vzdušja pokore in hkrati slavljenja.

Molitev je v primerjavi s prejšnjima dvema kratka, naslov in podnaslov označujeta molitveno obliko bogoslužnega speva ter zahvalno molitev z navedbo časa branja – véliki teden (tj. zadnji teden pred veliko nočjo).

V tej molitvi tako kot v *Molitvi o rojstvu Gospoda našega Jezusa Kristusa* Maksim nadaljuje osrednjo temo nehvaležnosti vernikov in Božjega človekoljubja.

Uvod s kesanjem v neposrednem osebni nagovoru (1. os. ed. – »az«) in s podobo države »božanske veličine« izrazi vseмогоčnost Boga v Sveti Trojici.

Slava Tebi, o Najmilejši Bog, Oče Vsemogočni, slava Tebi in klanjanje največji lepoti vseh vidnih in zamisljivih bitij, zdaj in na veke vekov! Kako naj dostojno jaz, prstén in trpeč, nehvaležna (dob. neblagodarna) stvaritev Tvojih čistih rok, opevam in slavim neizmerljivo močno državo božanskega Tvojega veličastva in neraziskano brezno blagosti/milosti in človekoljubja Tvojega do nas, nehvaležnih, ki smo odpadli od tvoje blagosti/dobrote/usmiljenja in smo se hudobno pregrešili z vsakršno zlobo, neposlušnostjo in nepokornostjo. (Pariz: Bibliothèque nationale, *Zbirka spisov sv. Maksima Grka*, Kod. Slave 123, 1 fol. 279v.)

8 Podrobna analiza je podana v prispevku, oddanem v avgustu 2024, za *Bogoslovni vestnik*.

Zdi se, da Maksim Grk svoj poziv k vsemogočnemu Bogu razume sorodno nazoru Gregorja iz Nise (tudi Teodorja iz Mopsuestije; Baranov 2021, 348), ki je kot pogoj za »rojstvo višje« določal vero v Sveto Trojico (Nisski 2003, 288–290).

Sledi Maksimovo navezovanje na redko omembo nehvaležnosti (gr. ἀχαριστος) v Svetem pismu (Lk 6,35) kot odsev zla in neposlušnosti. Zatem v molitveni dikciji implicitno svetuje, kako s pokorščino in posnemanjem Boga Očeta in s prošnjo Najvišjemu (gr. ὑψίστου) morda smemo upati na Njegovo dobroto (gr. χρηστός) in usmiljenje (gr. οἰκτιρμονες) (Lk 6,36), kar ustreza začetku molitve, saj se uresničuje nagovor Boga Očeta. Zavedanje lastne nepokorščine kaže na nehvaležnost do Boga Očeta kot starša, kar je primerljivo z govorom apostola Pavla (2 Tim 2,3). Maksim z uporabo retorične množinske oblike (*majestatis pluralis*) nadaljuje molitveni tok, ki se ponovno osredotoča na temo Božjega človekoljubja. Nastopajo biblične podobe čudežev in odrešilnih zapovedi ter vizija nedoločenega kozmološkega prostora »znamenj z neba ter znamenj z zemlje in morja« (Ps 113,4–6) tako kot v *Molitvi o rojstvu Gospoda našega Jezusa Kristusa*. Jezikovni izrazi kesanja kot glavni homiletični deli se nadaljujejo (»nam skesanim«: Pariz: Bibliothèque nationale, *Zbirka spisov sv. Maksima Grka*, Kod. Slave 123, fol. 280r) in preidejo v utemeljitev udeležbe Božjega Sina na Zemlji, v kateri Maksim vidi potrditev Božje dobrote. Pomenski paralelizem je opazen v antitezi med vernikovo nehvaležnostjo, ki se pojavlja kot dobesedna oblika slovničnega paralelizma (odzvanja kot refren), ter »Tvoje dobroto/blagostjo« (geminacijsko rabljena), ki zato predstavlja spremljevalno temo molitve. Nato Maksim preide na motiv poslanstva Sina Božjega s predajo Njega v smrt in trpljenje za vse nehvaležne grešnike. Sledi niz t. i. retoričnih vprašanj o ustreznosti podobe, ki bi mogla zadostiti Božji veličini in ki se razrešijo v ozaveščenje zlega počela v človeku – v podobi križa in smrti.

Kaj je večje od te strašne skrivnosti, ki je le Tvoje človekoljubje in blagost do nas nehvaležnih in nepobožnih? Kako je mogoče z eno vsemočno ali katerokoli podobo rešiti naš rod? Joj, saj moreš, Gospodar, z enim božanskim navdahnjenjem ozdraviti nas, kaj vendar je zate nemogoče? Tebi se vsi podreajo in delajo zate kot za Vladarja in Stvarnika. A to je tvoja blaga popustljivost/naklonjenost do nas, ki bo tudi razumno, neizmerno človekoljubje Tvoje



do nas grešnih in vrh Tvojih velikodušnosti, saj ne le z navdahnjenjem vsemogočne božanske sile Svoje moreš ustvarjati največje in najbolj čudovito, ampak tudi s šibkostjo in nemočjo v nas. Kaj je vendar šibkejšega od človeškega mesa, strasti/trpljenja in križa in smrti?! Z le-temi si osramotil počela temnih oblasti, in tudi tistega, ki ima državo smrtno, grdega in oholega satana in hudiča. (Pariz: Bibliothèque nationale, *Zbirka spisov sv. Maksima Grka*, Kod. Slave 123, fol. 281r–281v)

Nenadoma nastopi »država smrtna«, identificirana kot kraljestvo diabolčnih sil. Imenovanje Kristusa kot »drugega Adama« (kot tipa in arhetipa) odraža poglobljeno dojemanje svetopisemske zgodbe, kakršno bi lahko našli v antiohijski hermenevitični teoriji (Nassif 1996). Celotna molitev se zaključuje s hvaležnostjo Sinu Božjemu za Njegovo človekoljubno žrtev za vse ljudi v vzdušju vélikega svetlega tedna čakanja na Kristusovo vstajenje.

Spoznavamo lahko, kako Maksim Grk postopoma ustvarja teološko pravoslavno terminologijo v starocerkvenoslovanščini, ki dodatno vzpostavlja neposredno povezavo z nagovorjenim Vsemogočnim, na katerega se pomenljivo obrača s »ti« (»Tebi se vsi podreajo/Te ubogajo in delajo kot za Vladarja in Stvarnika« [Kod. Slave 123, fol. 281r]). V tej molitvi je torej s pomočjo bizantinske (že grške) osnovne retorične metode poudarjanja pomena in uresničevanja teološko osmišljene vsebine ponovljenih besed z enakim korenem, ki se spreminjajo z različnimi priponami in posledično pomenom (gr. *homoteleuton*), izoblikoval slogovno plast v starocerkvenoslovanščini – ki je učinkovala tudi ritmizirano (Valiavitcharska 2013, 74) – na povsem oseben način. Tako se ponovitev korena *blag-* pojavlja tako v besedah dobrota, milost, usmiljenje (stcsl. *blagost*) kot tudi v besedah nehvaležnost (neblagodarnost) ter v besedah naklonjenost, popustljivost (stcsl. *blagoizvolenie*), pobožnost (stcsl. *blagočestie*).

K naštetim molitvam je mogoče dodati še Maksimove molitve, ki jih je napisal kot zakrit (»zastranjen«) avtor:

a) *Molitev Svete matere naše Marije Egipčanske*: ohranjena je le v enem rokopisu (Moskva: Ruska državna knjižnica, *Spisi sv. Maksima Grka*, Kod. Fond. Rum. 264, fol. 66v–67v; fol. 219r–221v; Zajc 2023b, 220–224).



b) *Molitev, kot da je izrečena v osebi blažene Device Marije (podnaslov: Namenjena vsem pohlepnežem, profanim in polnim vsega hudega, ki s kanoni vseh vrst in raznimi pesmimi mislijo, da bodo ugajali).*

c) *Molitveni nagovor Jezusu Kristusu (podnaslov: O slavni zmagi nad krimskim psom, ki se je zgodila zaradi varovanja Najsvetejše Božje Matere pri pobožnem velikem knezu Ivanu Vasiljeviču v letu 49 8000 [1541]).*

Sklep

Prispevek s pregledom vseh molitev Svetega Maksima Grka približuje značilne slogovno-jezikovne ter nazorsko-teološke lastnosti njegove osebne avtopoetike, s čimer zajame tako vtis kot tudi načine tekstovno-vsebinskega vzpostavljanja pomena in izoblikovanja (presežnega) smisla. Kljub zvestemu ohranjanju opredeljenih intelektualnih postavk bizantinske patristične in filozofske tradicije ter sledenju strogo kanonični, biblično osnovani pravoslavni krščanski drži je v njegovih molitvah mogoče odkrivati tudi njegove osebne (izvirne) značilnosti. V izgrajenem slovanskem idiolektu v individualni obliki starocerkvenoslovanščine je v molitvah, napisanih v Rusiji, svoj način grajenja teološko izostrene vsebine razvil do ravni, na kateri si je lahko prizadeval v bralcu ozavestiti pomensko antitetične in mestoma oksimoronske pare, ki naj bi ustvarjali recepcijo previdnega branja besednega tkiva ter doumevanja nujne zavesti o Previdnosti Boga, ki jo Sveti Maksim imenuje dobesedno – strah Božji.



Seznam referenc

Rokopisni viri

Moskva: Ruska državna knjižnica, *Spisi sv. Maksima Grka*, Kod. Fond. Rum. 264 (16. st.).

Pariz: Bibliothèque nationale, *Zbirka spisov sv. Maksima Grka*, Kod. Slave 123 (16. st.).

Sveta gora Atos: Samostan Vatopaidi, *Rokopis sv. Maksima Grka*, Kod. 1016, fol. 32r–35v (17. st.).

–, *Rokopis sv. Maksima Grka*, Kod. 198, fol. 579–588 (16. st.).

Sekundarna literatura

Baranov, Vladimir. 2021. Elementy anti-ohijskoj eksegetičeskoj traditsii v 'Komentarijah na knigu Bytia' Prokopija Gazskogo. V: N. O. Nogovitsynur, ur., *Vizantija, Evropa, Rossija: sotsyal'nye praktiki i vzaimosv-jaz' duhovnyh traditsii*, 344–360. Sankt-Peterburg: FNISC RAN.

Bornert, Rene. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*. Pariz: Archives de l'Orient chretien.

Clugnet, Leon. 1895. *Dictionnaire grec-français des nom liturgiques en usage en l'église grecs*. Pariz: Alphonse Picard et fils.

Denissoff, Elie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident: Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Louvain: Université de Louvain.

Graikou, Maximou. 2017. *Logoi*. Zv. 4. Agion Oros: Iera megiste mone Vatopaidiou.

Ivanov, Aleksander Ivanovič. 1969. *Literaturnoe nasledie Maksima Greka: Karakteristiki, atributsyii, bibliografija*. Leningrad: Nauka.

Nassif, Brad. 1996. 'Spiritual Exegesis' in the School of Antioch. V: B. Nassif, ur., *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, 343–377. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Nikiforova, Aleksandra. 2013. *Iz istorii minei v Vizantii: Gimnograficheskie pamjatniki VIII-XII vv. iz sobranija monastyrja svjatoj Ekaterini na Sinae*. Moskva: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovski gumanitarni Institut.

Nisskij, Grigorij. 2003. *Bol'shoe oglasitel'noe slovo: Logos katehetikos o megas*. Kijev: Prolog.

Salaville, Séverien. 1932. *Liturgies orientales: Notions générales éléments principaux*. Pariz: Librairie Bloud-Gay.

Sinitsyna, Nina Vasil'evna. 1977. *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.

– – –. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Malaja gvardija.

Ševčenko, Ihor. 2000. Miscellanea. *Palaeoslavica* 8: 349–358.

Tillyard, Henry Julius Wetttenhall. 1923. *Byzantine Music and Hymnography*. London: Faith Press.

Valiavitcharska, Vessela. 2013. *Rhetoric and Rhythm in Byzantium. The Sound of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zajc, Neža. 2016. Some notes on the life and works of Maxim the Greek (Michael Trivolis, ca 1470– Maksim Grek, 1555/1556). Part 2: Maxim the Greek's Slavic idiolect. *Scrinium* 12/1: 375–382.

– – –. 2023a. St. Maximus the Greek (Mihail Trivolis, Arta, ca. 1470–Maksim Grek, Moscow, 1556): the insight into his personal euchology. *Forum Teologiczne* 24: 7–24.



- . 2023b. Hagiografski vir poetičnega navdiha (primer sv. Agnese in sv. Marije Egiptovske). V: Blanka Bošnjak, ur. *Hagiografija v luči sodobnih raziskav*, 207–228. Maribor: Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba.





Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.

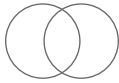
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Violeta Vladimira Mesarič

Vloga molitve v protestantski reformaciji: teološke in družbene spremembe v 16. stoletju

The Role of Prayer in the Protestant Reformation: Theological and Social Changes in the 16th Century

Izleček: Molitvena praksa v protestantski reformaciji temelji na globoki teološki prenovi, ki sta jo najbolj izpostavljala Martin Luter in Jean Calvin. Osrednja teološka ideja opravičenja po veri je močno vplivala na oblike molitve in pobožnosti v vsakdanjem življenju vernikov. Tiskane molitvene knjige so igrale ključno vlogo pri širjenju novih teoloških pogledov med širšo populacijo. Poleg tega je bila molitev osrednjega pomena v hišnih cerkvah, kjer so ženske, zlasti matere, prevzele pomembno vlogo pri ohranjanju in širjenju molitvenih praks. Članek se osredotoča na ključne teološke spremembe v izvajanju molitve in njihov družbeni vpliv s posebnim poudarkom na vlogi žensk. Obravnava tudi vpliv reformacije v slovenskem prostoru ter prispevka Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina k razumevanju in izvajanju molitve v vsakdanjem življenju slovenskih vernikov.

Ključne besede: protestantska reformacija, molitev, teološke spremembe, ženske, hišne cerkve, Primož Trubar, Jurij Dalmatin

Abstract: *The prayer practice in the Protestant Reformation is rooted in a profound theological renewal, most notably highlighted by Martin Luter and Jean Calvin. The central theological idea of justification by faith significantly influenced forms of prayer and devotion in the daily lives of believers. Printed prayer books played a crucial role in spreading new theological views to the wider population. Additionally, prayer held a central place in household churches, where women, especially mothers, took on a key role in maintaining and spreading prayer practices. This article focuses on the key theological changes in the practice of prayer and their social impact, with a special emphasis on the role of women. It also examines the Reformation in the Slovenian context and the contributions of Primož Trubar and Jurij Dalmatin to the understanding and practice of prayer in the daily lives of Slovenian believers.*

Keywords: *Protestant Reformation, prayer, theological changes, women, household churches, Primož Trubar, Jurij Dalmatin*

Uvod

Katoliška molitvena tradicija pred reformacijo je temeljila na zakramentalnem življenju, vključno z evharistijo, rožnim vencem in drugimi oblikami pobožnosti. Reformacija je ta pristop preoblikovala, saj je molitev postala osrednji izraz osebne vere (Althaus 1938).

Reformacija v 16. stoletju je prinesla prelomne spremembe ne samo v teologiji, ampak tudi v verskih praksah, ki so pomembno zaznamovale vsakdanje življenje vernikov. Ena od ključnih sprememb, ki so jih uvedli reformatorji, kot sta bila Martin Luter in Jean Calvin, je bila prenova molitvene prakse. Reformatorji so namreč verjeli, da je molitev eden najpomembnejših načinov, kako človek vzpostavi stik z Bogom, pri čemer pa je reforma molitve temeljila na novem teološkem razumevanju odrešenja.

V nasprotju s prejšnjo katoliško prakso, kjer je bila molitev pogosto razumljena kot del širšega zakramentalnega življenja, ki vključuje dobra dela in prošnje za milost, je reformacija prinesla nov poudarek. Molitev je postala odgovor na že prejeto Božjo milost in način izražanja vere (Althaus 1938).

Martin Luter je že zgodaj poudarjal, da je molitev ena najpomembnejših dejavnosti vernika, saj omogoča neposreden pogovor z Bogom brez potrebe po posredovanju cerkvenih obredov ali duhovnikov (WA 45, 681). Njegov teološki pogled je bil globoko zakoreninjen v Pismu Rimljanom, kjer je vera razumljena kot dar, ki omogoča pravi stik z Bogom (Rim 10,17). Podobno je Jean Calvin verjel, da mora biti molitev temeljna dejavnost vsakega kristjana, saj skozi molitev prejmemo Božje darove in se podrejamo njegovi volji (Calvin 1559, 645).

Ta prispevek obravnava ključne teološke in družbene spremembe, ki jih je reformacija prinesla v molitveno prakso. Posebna pozornost je namenjena vplivu tiska in tiskanja molitvenikov, kar je pomembno pripomoglo k širjenju protestantske pobožnosti in omogočilo dostop do molitvene prakse širši množici vernikov. Poleg tega prispevek izpostavi pomembno, a pogosto spregledano vlogo žensk pri ohranjanju in širjenju reformacijske molitvene prakse, predvsem v domačem okolju. V zadnjem delu se dotaknemo tudi slovenskega reformacijskega gibanja ter vpliva Primoža



Trubarja in Jurija Dalmatina na razvoj in širjenje molitvene prakse med slovenskimi verniki.

1 Molitev v protestantski dogmatiki

1.1 Teološke osnove molitve

V protestantski teologiji 16. stoletja je bila molitev tesno povezana z dvema temeljnima konceptoma: vero in opravičenjem. Protestantizem je izhajal iz prepričanja, da je vera temelj odnosa z Bogom, molitev pa osrednji način izražanja te vere. Martin Luter je molitev opredelil kot »delo vere«, ki izhaja iz Božjega delovanja v življenju vernika. Zanj je bilo bistveno, da molitev ne temelji na človekovih delih in naporih, temveč na Božji milosti. Molitev je bila tako odziv vernika na Božjo pravičnost in milost, ne pa prošnja za pridobitev te milosti (WA 8, 360).

Jean Calvin je šel še korak dlje in molitev označil kot »najplemenitejšo vajo vere«, saj se je skozi molitev človek podredil Božji volji in priznal njegovo vladavino (1559, 568). V svoji *Institutio Christianae Religionis* je poudarjal, da molitev ni samo prošnja za Božje darove, temveč način, kako verniki priznavajo Božjo suverenost in iščejo njegovo voljo v svojem življenju.

Reformatorji so močno poudarjali osebno, iskreno in preprosto obliko molitve. Za Martina Lutra molitev ni bila zgolj prošnja za osebne potrebe, temveč izraz globokega zaupanja v Boga. Molitev brez vere je po njegovem mnenju zgolj prazno govorjenje, ki nima pravega duhovnega pomena (WA 45, 681). Calvin je prav tako verjel, da je vsaka prava molitev odraz iskrene vere, ki išče Božjo voljo in darove (1559, 602).

1.2 Molitev kot odgovor na Božje delovanje

Osrednji koncept molitve v protestantski dogmatiki je bilo razumevanje molitve kot odgovora na Božje delovanje. Bog je bil razumljen kot tisti, ki prvi pristopi k človeku, mu podeli dar vere in milosti, na kar človek odgovarja z molitvijo. Molitev torej ni bila sredstvo za pridobivanje Božjih darov, ampak dejanje vere, ki je temeljilo na že prejeti milosti. Luter je to pojasnil s Pismom Rimljanom (Rim 10,17), kjer je zapisal, da »vera prihaja



iz poslušanja, poslušanje pa iz Božje besede«. To pomeni, da mora vsaka prava molitev izhajati iz vere, ki jo daje Bog (Luter 1525, 327).

Za Calvina molitev ni bila zgolj izraz osebnih želja, temveč podreitev Božji volji. Verniki morajo skozi molitev iskati Božjo voljo in biti pripravljeni sprejeti njegovo odločitev, tudi če ni v skladu z njihovimi pričakovanji. Zanj je molitev način, kako se verniki povezujejo z Božjim načrtom in sprejemajo njegov dar vere (Calvin 1559, 645).

Molitev je tako postala ključen del protestantskega pobožnega življenja, ki je oblikovala ne le odnos vernikov z Bogom, ampak tudi njihov družbeni in družinski vsakdan.

1.3 Oblike molitve

Reformatorji so razlikovali med različnimi oblikami molitve, ki so izhajale iz svetopisemskih praks.

Hvalnice: Molitve, s katerimi verniki slavijo Boga za njegovo vse-mogočnost in milost. Reformatorji so poudarjali pomen slavljenja Boga ne le v cerkvi, ampak tudi v zasebnem življenju.

Zahvalne molitve: Verniki izražajo hvaležnost za prejete darove in Božje varstvo. Luter je poudarjal, da je vsakodnevna zahvalna molitev ključna za duhovno življenje vernika (WA 32, 418).

Kesanje: Priznanje grehov in prošnja za Božje odpuščanje. Calvin je pogosto poudarjal pomen kesanja kot osrednje oblike molitve, saj je verjel, da mora človek najprej priznati svojo grešnost, preden lahko prejme Božje darove (1559, 645).

Prošnje: Prošnja za Božjo pomoč v vsakdanjem življenju. Reformatorji so verjeli, da mora biti vsaka prošnja podrejena Božji volji in veri, da Bog sliši molitve svojih vernikov.

Luter je pogosto opozarjal, da morajo biti molitve kratke, a iskrene in pogosto ponavljane. Po njegovem mnenju dolge, izumetničene molitve nimajo pravega duhovnega pomena in so zgolj »ropotanje ustnic« (WA 45, 681).



2 Vloga molitvenih knjig in tiska

2.1 Širjenje molitvenih knjig

Reformacija v 16. stoletju ni prinesla le teoloških sprememb, temveč je zaradi tiskarske revolucije omogočila tudi širjenje protestantskih idej med širšo populacijo. Pred reformacijo so bile molitvene knjige večinoma rokopisne in dostopne le eliti ter duhovščini. Tiskanje knjig, ki se je razvilo v tem obdobju, je omogočilo množično izdelavo molitvenikov, s tem pa so molitve postale dostopne širšim množicam. Molitvene knjige, kot sta *Otterjeva Betbüchlein für allerlei gemein Anliegen* (1537) in nizozemski molitvenik *Bedeboeck* (1542), so igrale ključno vlogo pri širjenju protestantske molitvene prakse (RGG II, 1226).

To je pomenilo prelomno spremembo, saj so bile molitvene knjige, ki so prej služile predvsem duhovnikom in bogati eliti, zdaj v rokah preprostih vernikov, kar je omogočilo lažjo dostopnost do verskih praks v domačem okolju. S tem se je oblikovala nova dinamika osebne pobožnosti, kjer je lahko vsak posameznik sodeloval v molitvah, ne da bi bil odvisen od cerkvenih struktur.

2.2 Molitvene knjige kot orodje verskega izobraževanja

Tiskane molitvene knjige niso bile zgolj zbirke molitev, temveč so imele pomembno vlogo v verskem izobraževanju. Namenjene so bile poučevanju vernikov o pravilnih oblikah molitve, hkrati pa so jih spodbujale k poglobljeni veri. Te knjige so pogosto vsebovale preproste, a teološko bogate molitve, ki so bile dostopne širokemu krogu ljudi, kar je bilo bistveno za širjenje protestantskih idej med laiki. Poleg tega so molitvene knjige pomagale povečati pismenost in versko zavest, saj so verniki lahko sami prebirali in izvajali molitve doma brez potrebe po posredovanju duhovnika (RGG II, 1226).

Eden izmed najpomembnejših avtorjev molitvenikov v tem času je bil Esaias Heidenreich iz Breslaua, ki je svoje molitvenike zasnoval na Lutrovih postilah. Heidenreichov molitvenik je bil poseben dosežek, saj je združeval staro krščansko mistiko z reformiranimi teološkimi poudarki, kar je omogočilo, da so protestantske ideje dosegle tudi preprosto prebivalstvo.



Njegova molitvena besedila so bila teološko prilagojena tako, da so bila razumljiva tudi tistim, ki niso bili izobraženi, kar je močno prispevalo k širjenju novih verskih idej med preproste vernike (RGG II, 1226).

3 Socialni vidik molitve: hišne cerkve in vloga žensk

3.1 Hišne cerkve in družinsko bogoslužje (Katharina von Bora)

Eden najpomembnejših teoloških temeljev reformacije je bila doktrina o »splošnem duhovništvu«, ki je učila, da vsak krščeni vernik postane duhovnik, škof ali papež. To prelomno prepričanje je postavilo pod vprašaj hierarhično strukturo Katoliške cerkve in omogočilo večjo vlogo laikov v verskem življenju. V tem pogledu je bilo pomembno tudi, da so bile ženske, enako kot moški, s krstom vključene v Božje kraljestvo. Takšno razumevanje krsta je postavilo temelje za večjo enakopravnost žensk v cerkvenem in družinskem življenju.

Vloga žensk v reformacijski teologiji je bila pomembno oblikovana tudi s konceptom opravičenja po veri, ki ga je utemeljil Martin Luter. Po reformaciji je zakon dobil poseben status kot bistveni del krščanskega življenja, kar je pomenilo, da je zakonsko življenje, v katerem so enakovredno sodelovali tako moški kot ženske, postalo priznано kot svet način življenja. To je pomenilo, da so bile ženske osvobojene prejšnjih predstav o celibatu kot edinem svetem življenju in jim je bilo omogočeno, da so igrale vidno vlogo v družini in verskem življenju.

Čeprav je bila formalna vloga žensk v cerkvenih strukturah še vedno omejena, je doktrina o splošnem duhovništvu spodbudila razvoj t. i. hišnih cerkva, kjer so družine skupaj molile, preučevale Sveto pismo in prakticirale svojo vero. V teh hišnih cerkvah so ženske pogosto imele osrednjo vlogo pri organizaciji molitvenih srečanj in verskih obredov. S svojo skrbjo za družinske molitve, vzgojo otrok in ohranjanje verske pobožnosti so ženske pomembno prispevale k širjenju in utrjevanju protestantske vere na lokalni ravni.

Ena izmed najbolj znanih žensk tega časa je bila Katharina von Bora, žena Martina Lutra. Katharina je bila izjemno sposobna in aktivna ter



je pomembno prispevala k vzdrževanju verskega življenja v Lutrovi hiši. V njunem domu so se redno odvijale molitve in teološke razprave, medtem ko je Katharina skrbela za številne obiskovalce, ki so se pogosto zadrževali pri Lutrovih – med njimi tudi preganjane nune, prijatelji, somišljeniki in študenti (Luter 1535, 541). Katharina je aktivno sodelovala v teoloških pogovorih z Lutrom, kar kaže na pomembno vlogo žensk pri oblikovanju verskega življenja v domačem okolju (RGG II, 1226).

Poleg Katharine von Bora so v reformaciji igrale pomembno vlogo tudi druge ženske, ki so zapustile pisna pričevanja, pomembna za zgodovinsko in teološko razumevanje reformacijskega gibanja.

3.2 Vplivne ženske reformacije

Argula von Grumbach je bila ena redkih žensk, ki je javno zagovarjala reformacijske ideje in pisala teološka besedila ter odprta pisma. Njeno delo je izstopalo, ker je javno podprla Lutrove ideje o veri in opravičenju, zlasti s svojimi pismi rektorju Univerze v Ingolstadt. Njena pisma so bila širše brana in so odražala globoko razumevanje teologije ter njeno željo po večji vlogi žensk v cerkvi. S svojimi prizadevanji je pomembno prispevala k širjenju reformacijskih idej med ženskami, zlasti v južni Nemčiji, kjer so bila njena pisma široko brana in zelo vplivna.

Katharina Zell, žena Matthäusa Zella, je bila prav tako pomembna figura reformacije. Javnost jo je poznala kot eno redkih žensk tistega časa, ki je odkrito sodelovala v teoloških razpravah in pisala cerkvene himne. Kljub nasprotovanju konservativnih cerkvenih krogov je javno zagovarjala reformacijske vrednote in pravice žensk v cerkvenem življenju. Njeno pismo strasbourškemu škofu, v katerem je zagovarjala pravico do zakonske zveze z duhovnikom, je bilo eno ključnih teoloških dokumentov tistega časa (RGG II, 1226). Njen prispevek k verskemu življenju je pomemben tako z vidika teoloških razprav kot tudi njenega dela na področju cerkvene glasbe.

Elisabeth Cruciger, žena teologa Casparja Crucigerja, je prispevala k razvoju liturgičnega življenja reformiranih cerkva. Njene cerkvene himne, kot je *Herr Christ, der einig Gotts Sohn*, še danes odmevajo v evangeličanskih cerkvah. Crucigerjeva je pokazala, kako lahko ženske skozi glasbo



in liturgijo pomembno vplivajo na cerkveno življenje, in s tem pripomogla k oblikovanju bogoslužnih praks v protestantskih skupnostih.

3.3 Vpliv reformacije na sodobno vlogo žensk

Vloga žensk, ki jo je oblikovala reformacija, je danes še posebej vidna v dejstvu, da so ženske v mnogih evangeličanskih cerkvah enakopravne moškim, tudi na formalnih cerkvenih položajih. Reforma, zlasti doktrina o »splošnem duhovništvu«, je v 16. stoletju postavila temelje, ki so omogočili enakopravno vključevanje moških in žensk v cerkveno življenje. Današnje možnosti, da ženske postanejo duhovnice, so neposreden rezultat teh teoloških temeljev. Po raziskavah iz leta 2014 je za mnoge člane evangeličanskih in reformiranih cerkva prav možnost, da so ženske duhovnice, eden izmed ključnih razlogov za povezanost s cerkvijo.

Danes, več kot 500 let po začetku reformacije, je vpliv žensk, ki so v času reformacije sodelovale pri verskem življenju, viden v sodobnih protestantskih cerkvah, kjer ženske opravljajo vloge duhovnic in teologinj. Reformacija ni le preoblikovala teologije, ampak je ustvarila prostor za enakopravno sodelovanje žensk v cerkvenem življenju, kar ostaja pomemben del identitete teh cerkva po vsem svetu.

Ena od ključnih sodobnih pobud, ki vključuje ženske iz različnih cerkva po vsem svetu, je svetovni molitveni dan. Ta pobuda opozarja na pomen enakopravnosti spolov v cerkvenem prostoru in krepi sodelovanje žensk v molitvenem življenju. Pomembno vlogo pri tem ima tudi feministična teologija, ki spodbuja ženske k aktivnemu sodelovanju na vseh ravneh cerkvene hierarhije. Ta teološka smer naslavlja zgodovinsko zapostavljenost žensk in se zavzema za enakopravnost v cerkvenih funkcijah.

3.4 Vključevanje žensk v Evangeličansko cerkev v Sloveniji

Ženske so skozi zgodovino imele omejeno vlogo v cerkvenem življenju, vendar so se postopoma začele vključevati tudi v pastoralno delo. Ena izmed prvih vidnih in javno aktivnih vernic v Evangeličanski cerkvi v Sloveniji je bila Frida Kovač. Njeno vlogo in delo lahko brez zadržkov primerjamo z deli feminističnih teologinj, kot je Elizabeth Johnson, ki izzivajo tradicionalne cerkvene vloge spolov. Njihova dela poudarjajo, da molitev

ni zgolj oblika pobožnosti, ampak tudi sredstvo opolnomočenja žensk v cerkvenem prostoru, vključno s slovenskim.

V sodobni Evangeličanski cerkvi so ženske vse bolj prisotne kot duhovnice in škofinje, kar odraža širše spremembe v družbi, kjer enakopravnost spolov postaja vse bolj sprejeta vrednota. Feministična teologija igra ključno vlogo pri poudarjanju zgodovinske zapostavljenosti žensk in njihovega prispevka k cerkvi. Vse večje število žensk, ki sodelujejo v pastoralnem in molitvenem življenju, je dokaz, da se cerkev prilagaja sodobnim vrednotam in ustvarja prostor za ženske tudi na vodilnih položajih.

Molitev, reformacija in vloga žensk so torej globoko prepletene teme v Evangeličanski cerkvi. Od časa Lutrovih reform do današnjega vključevanja žensk na vodilne cerkvene položaje je molitev ohranila osrednjo vlogo ne le kot duhovna praksa, ampak tudi kot sredstvo za utrjevanje skupnosti in opolnomočenje žensk. Reformacija je ženskam omogočila, da so začele prevzemati pomembnejše vloge v cerkvenem življenju, kar odpira nove poti za prihodnje generacije. Tako ostaja molitev tudi danes ključni element pri oblikovanju enakopravnejših in bolj vključujočih cerkvenih skupnosti.

4 Molitvena praksa v Sloveniji: Primož Trubar, Jurij Dalmatin in njun prispevek

Prispevek Primoža Trubarja, Jurija Dalmatina in drugih ključnih osebnosti slovenske reformacije ni bil pomemben zgolj v teološkem smislu, ampak tudi za razvoj slovenske jezikovne in kulturne identitete. Njihovo delo pri prevajanju Svetega pisma in drugih verskih besedil v slovenščino je omogočilo, da so Slovenci dostopali do verskih nauk v svojem jeziku, kar je močno pripomoglo k širjenju protestantske molitvene prakse. Prevajanje molitev in verskih besedil je bilo ključno za ohranjanje slovenske kulture in jezika, saj je reformacija prispevala k oblikovanju enotnega slovenskega knjižnega jezika.

Primož Trubar in Jurij Dalmatin sta poleg prevajanja Svetega pisma tudi zasnovala verski vzgojni sistem, ki je vključeval poučevanje molitve v šolah. Trubar je uvedel versko vzgojo, kjer so se dečki in deklice učili temeljnih



krščanskih resnic in molitev. Javni šolski sistem, ki ga je vzpostavila reformacija, je temeljil na preučevanju Svetega pisma in molitvi, kar je pripomoglo k verski in jezikovni homogenizaciji slovenskega naroda.

S širjenjem molitvenih knjig v 16. stoletju so te postale dostopne tudi ženskam, ki so jih uporabljale tako v zasebnem kot v skupnem molitvenem življenju. Zlasti v hišnih cerkvah so ženske igrale ključno vlogo pri prenosu molitvenih praks na mlajše generacije, kar je imelo pomembno vlogo pri ohranjanju in širjenju protestantske vere v slovenskem prostoru.

4.1 Trubar in slovenski molitveniki

Primož Trubar je bil eden od ključnih nosilcev protestantske molitvene prakse v slovenskem prostoru. Njegov *Katekizem* iz leta 1550 je vključeval osnovne molitve, kot sta Apostolska veroizpoved in Očenaš, in skupaj z *Abecednikom* predstavlja prvo tiskano knjigo v slovenskem jeziku (Ahačič 2011, 249). Trubar je globoko verjel, da je molitev osrednji del krščanskega življenja, zato je poskrbel, da so bile molitve dostopne v slovenskem jeziku, kar je omogočilo širjenje reformacijskih idej med Slovenci.

Med letoma 1550 in 1591 je bilo izdanih kar 56 knjig v slovenščini, skupaj več kot deset tisoč strani, kar je vključevalo tudi prevode celotnega Svetega pisma. Trubar je sam napisal več kot osem tisoč strani, ki so zajemale vrsto besedil od abecednikov do teoloških razprav. V svoji *Cerkovni ordnini* Trubar definira molitev kot »prostiti in se zahvaljevati«, kar poudarja, da je molitev, združena z vero, največji izraz Božje službe. Po njegovem mnenju je prava verna molitev tista, ki jo kristjani v imenu Jezusa Kristusa s pravo vero namenjajo Bogu za odpuščanje grehov, večno življenje in za vse življenjske potrebe (Trubar 2014 [1584], 135sl).

Trubarjev prispevek ni bil zgolj teološki, temveč tudi kulturni in jezikovni. S svojimi molitveniki in drugimi verskimi besedili je ustvaril temelje za slovensko pisno kulturo in jezik, ki so prispevali k oblikovanju slovenske narodne zavesti.

4.2 Jurij Dalmatin o molitvi

Jurij Dalmatin, ki je najbolj znan po prevodu celotne Biblije v slovenščino, je velik del svojega dela posvetil tudi razmišljanju o pomenu molitve. V *Preprostem predgovoru k celotni Bibliji* (1584) je celotno XV. poglavje namenil razpravi o molitvi. Dalmatin je poudarjal, da je molitev v času preizkušenj in nadlog najmočnejše orožje kristjana proti hudiču in hudobiji sveta. Trdil je, da moramo moliti ne le v težavah, ampak ves čas, saj nas k temu zavezujejo Božje zapovedi in Kristusove besede: »Prositi in boste dobili.«

Dalmatin je prav tako poudarjal, da moramo moliti le Boga, saj je On edini, ki sliši molitve in lahko nudi pomoč v stiski. Njegov pogled na molitev je temeljil na veri, da Bog vedno usliši prošnje tistih, ki se zatekajo k njemu z vero in zaupanjem (Dalmatin 1584).

Dalmatinov prispevek k molitveni praksi je bil ključnega pomena za slovensko protestantsko pobožnost, saj je z njegovimi prevodi Svetega pisma in razpravami o molitvi slovenski narod dobil dostop do temeljnih verskih resnic v svojem jeziku. Njegovo delo je prispevalo k poglobljanju verskega življenja med Slovenci in k širjenju protestantskih vrednot.

Zaključek

Molitvena praksa v reformiranih občestvih je prinesla globoko preoblikovanje odnosa vernikov do molitve, saj je temeljila na osebni veri in zaupanju v Božjo milost. Reformatorji, kot sta Martin Luter in Jean Calvin, so poudarjali, da molitev ni zgolj formalno dejanje ali obred, temveč globok izraz osebne vere. Reformacija je postavila molitev v središče vernikovega življenja, kjer je bila tesno povezana z naukom o opravičenju po veri, kar je pomenilo, da odrešenje temelji izključno na veri, ki jo podarja Bog, ne pa na človekovih delih.

Teološki temelji reformacijske molitve so izhajali iz poslušanja Božje besede in Božjega razodetja. Molitev je bila razumljena kot odgovor na Božji nagovor in kot izraz občestva med človekom in Bogom, ki temelji na veri v Božjo pravičnost in milost. Luter in Calvin sta učila, da mora vsaka



molitev izhajati iz srca kot iskren odziv na Božje delovanje, s čimer sta preoblikovala razumevanje molitve v primerjavi z bolj formalnimi obrednimi molitvami srednjeveške Cerkve.

Reformacija je prav tako prinesla pomembne spremembe v liturgičnih in osebnih oblikah molitve. Z uvedbo preprostih, a teološko bogatih molitev, ki so bile dostopne vsem vernikom, so reformatorji poskrbeli, da so molitve postale osnova za protestantska bogoslužja in vsakodnevno pobožnost. Molitvene knjige, ki so bile v 16. stoletju množično tiskane, so igrale ključno vlogo pri širjenju teh novih oblik molitve, saj so bile dostopne tudi ženskam, ki so v domačem okolju in hišnih cerkvah prevzele pomembno vlogo pri ohranjanju in prenašanju molitvene prakse na mlajše generacije.

Zgodovinski pomen reformacijske molitvene prakse je v tem, da je omogočila preprost in široko dostopen način molitve, ki je temeljil na globokih teoloških načelih vere in opravičenja. Molitev je postala ključni element ne le osebnega duhovnega življenja, temveč tudi življenja skupnosti, kjer je služila kot izraz hvaležnosti, zaupanja in nenehne povezanosti z Božjo milostjo. V Sloveniji sta Primož Trubar in Jurij Dalmatin s svojim delom omogočila, da je molitvena praksa postala dostopna tudi slovenskemu ljudstvu v njegovem maternem jeziku, s čimer sta prispevala tako k verski kot h kulturni identiteti Slovencev.

Reformacija je tako ustvarila prostor za bolj osebno in vključujočo molitveno prakso, ki je ostala osrednji steber protestantskega življenja, hkrati pa je odprla pot za večjo vlogo žensk in laikov pri oblikovanju in ohranjanju verskega življenja v občestvih.

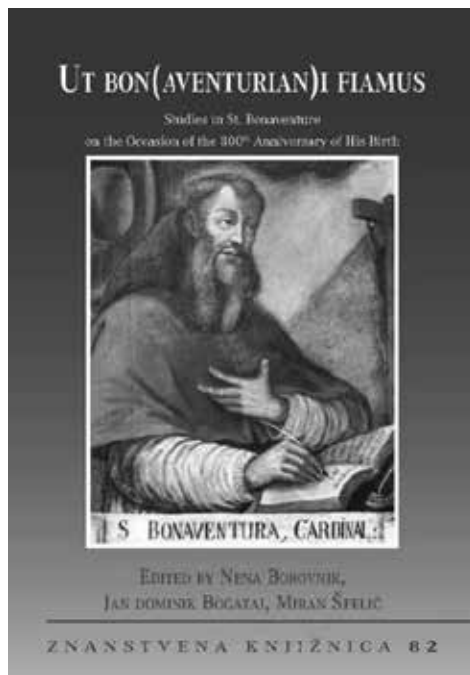
Kratice

- RGG II** Religion in Geschichte und Gegenwart 1958
WA 8 Luter 1889 [Weimarer Ausgabe 8]
WA 32 Luter 1906 [Weimarer Ausgabe 32]
WA 45 Luter 1911 [Weimarer Ausgabe 45]

Reference

- Althaus, Paul.** 1938. *Die Bedeutung des Gebets in der Theologie Luthers*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- Calvin, Jean.** 1559. *Institutio Christianae Religionis*. Zv. 3. Ženeva: Robert Estienne.
- Dalmatin, Jurij.** 1584. *Preprost predgovor k celotni Bibliji*. Ljubljana: Založba Trubarjev zbornik.
- Domröse, Sonja.** 2010. *Frauen der Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EKD Hannover.** 2014. *Engagement und Differenz: Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. Hannover: EKD.
- Gause, Ute.** 2013. Durchsetzung neuer Männlichkeit: Ehe und Reformation. *Evangelische Theologie* 73/1: 32–44.
- Haase, Lisbeth.** 2011. *Mutig und Glaubensstark: Frauen und die Reformation*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hermann, R.** 1926. *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet*. Leipzig: Hinrichs.
- Johnson, Elizabeth.** 2017. *Feministična teologija in molitev*. Ljubljana: Družina.
- Käßmann, Margot.** 2017. *Frauen in der Reformation*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Luter, Martin.** 1529. *Der Kleine Katechismus [Mali katekizem]*. Wittenberg: J. Klug.
- . 1889. *Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21*. Weimarer Ausgabe 8. Weimar: Hermann Böhlau.
- . 1906. *Predigten 1530; Reihenpredigten über Matthäus 5-7*. Weimarer Ausgabe 32. Weimar: Hermann Böhlau.
- . 1911. *Predigten 1537 und Predigtkompilationen (30er Jahre); Reihenpredigten über Johannes 14-15 (1533), Druckfassung 1538*. Weimarer Ausgabe 45. Weimar: Hermann Böhlau.
- Preuss, H.** 1942. *Martin Luther: Der Christen-Mensch*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
- Protestantski katekizem.** 1995. Murska Sobota: ČZP Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji.
- Religion in Geschichte und Gegenwart.** 1958. Zv. 2. Ur. Wilfrid Werbeck, Wilfried Werbeck in Kurt Gallig. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Scharffenorth, Gerta.** 1977. *Freunde in Christus: Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses*. Gelnhausen: Burckhardthaus-Verlag.
- Trubar, Primož.** 2009. *Katekizem*. V: Vinko Ošlak in Kozma Ahačič, ur. *Katekizem*. Ljubljana: Trubarjev forum.
- . 2014 [1584]. *Cerkovna ordninga*. V: Kozma Ahačič, ur. *Cerkveni red 1584*. Ljubljana: Trubarjev forum.
- Weber, Otto.** 1964. *Grundlage der Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.





Znanstvena knjižnica 82

Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj in Miran Špelič (ur.)

UT BON(AVENTURIAN)I FIAMUS:

Studies in St. Bonaventure on the Occasion of the 800th Anniversary of His Birth

»V tem zborniku avtorji osvetljujejo filozofske, teološke in druge vidike sodobnega razumevanja Bonaventurove misli. Zanimiv bo tako za znanstvene kot tudi za neznansvene bralce, zlasti tiste, ki se ukvarjajo s študijem frančiškanstva in širšim področjem srednjeveške filozofije ter evropske kulturne zgodovine.«

doc. dr. Simon Malmenvall, recenzija zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2022. 170 str.

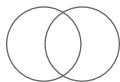
ISBN 978-961-7128-74-1, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Strokovni članek Professional article (1.04)
Besedilo prejeto Received: 31. 5. 2024; Sprejeto Accepted: 26. 9. 2024
UDK UDC: 27-534.3-535.7:783.6
DOI:10.34291/Edinost/79/02/Taize
© 2024 Emile of Taizé CC BY 4.0

Brother Emile of Taizé

Praying with the Songs of Taizé

Molitev s taizéjskimi spevi

Abstract: The article retraces the origin and the development of prayer with Taizé songs that has spread throughout the world. The various components of this style of prayer and why it speaks to contemporary mentalities are examined along with the insights of liturgists, theologians and the philosopher Paul Ricoeur who was a frequent visitor to Taizé.

Keywords: prayer, liturgy, song, Taizé, repetition, personal, community, heart, peace, trust, silence, duration, distractions, protest, attestation, language, transcendence, Roger, Berthier, Gelineau, Ricoeur, Clément

Izvleček: Prispevek prikazuje izvor in razvoj molitve s taizéjskimi spevi, ki se je razširila po vsem svetu. Obravnavane so različne sestavine tega sloga molitve in razlogi, zakaj nagovarja sodobno miselnost, ter spoznanja liturgikov, teologov in filozofa Paula Ricoeurja, ki je bil pogost obiskovalec Taizéja.

Ključne besede: molitev, liturgija, pesem, Taizé, ponavljanje, osebno, skupnost, srce, mir, zaupanje, tišina, trajanje, molnje, protest, potrditev, jezik, transcendenca, Roger, Berthier, Gelineau, Ricoeur, Clément

It has been said of Brother Roger, the founder of the Taizé community, that he had the gift of putting himself in other people's shoes.¹ This was particularly true of prayer. In this area, as in many others, Brother Roger was able to understand the obstacles encountered by the women and men of today, in particular by young people. Putting himself in their shoes, he could easily imagine what it might feel like to enter a church for the first time. But Brother Roger didn't just understand. He had a passion and an ability to create, to elicit from others fruitful responses and

1 The invitation from *Edinost in dialog* to write an article on prayer at Taizé has encouraged me to publish for the first time in English a text I wrote several years ago on praying with the songs of Taizé. It was first published in *Sal Terrae* (in Spanish) in 2007 and by *Christus* (in French) in 2008. I have updated the article and made a few minor changes. The French also appeared in my book *À vous de commencer* (Taizé: Presses de Taizé, 2020).

collaborations. The sociologist observes, and that is undoubtedly useful. However, the prophet does more: the prophet opens paths, and transforms ideas into visible realities. For many of our contemporaries, prayer seems inaccessible. They might think: »Yes, others can pray, but not me!« The Taizé songs were created so that the sources of trust in God – that is the sources of prayer – might be accessible to everyone.

Seeking new ways

Before the massive influx of young people to Taizé, and even many years after, French was the language of community prayer. In his book *La belleza sencilla de Taizé*, Salvador García Arnillas (2018) has traced the evolution of common prayer at Taizé and the collaboration with several composers. As witnessed by successive editions *La louange des jours*, the community's book of prayer, texts, psalms and hymns were plentiful. Although translations were often provided, participation by the uninitiated and those speaking foreign languages remained marginal. Brother Roger was not satisfied with this and felt compelled to seek new ways that would allow everyone to participate in the prayer. He entrusted a brother with this task. It soon became clear that the texts to be sung needed to be brief. Brother Robert, who spearheaded this research, became aware that in the Middle Ages, pilgrims often prayed with just a few words, crafting repetitive chants, sometimes in the form of a canon/round. Such was the case at Montserrat in the Middle Ages.

Jacques Berthier was soon involved in the project. Composer and organist in Paris, well known to the community for which he had already composed in the 1950s, Jacques Berthier took seriously the question of composing chants, and soon gauged the challenge at hand. Soon after, he began sending out his first attempts. So as not to favour one living language over another, the first songs were all in Latin, but in the years that followed, most of the European languages were employed. If the rehearsals carried out with young people in Taizé were not conclusive, Jacques Berthier, at the request of the brothers, made alterations, each song becoming the fruit of close collaboration between the composer, who was humble enough to revise his work, and the Taizé community.



The songs composed by Jacques Berthier began to occupy a place in Taizé prayer as early as 1975 (a first round goes back to 1974). But this place was relatively limited. As was explained earlier, prayer with fairly lengthy texts in French was the norm. However, instead of ending at a specific time, as was previously the case, the common prayer was now extended, thanks to the new, shorter compositions by Berthier, in this new style, often in the form of a canon or ostinato. The prayer now felt almost as though it was composed of two parts. The entire community of brothers was at the heart of the first part. Then, just a few brothers, along with all those who wished to remain in the church with the young people, continued singing. It soon became clear that no one could predict how long this second part of the prayer would last, just as no one could tell in advance the duration of each individual song.

A space of freedom

If prayer with just a few repeated words is not unknown in history (think of the Rosary or the Prayer of the Name of Jesus), examples tend to be restricted to personal prayer. In proposing repetition and by not fixing the duration of each song within the framework of *community* prayer, Brother Roger was breaking new ground. To this fact, Father Joseph Gelineau S.J., who himself composed several Taizé songs, provided an insightful commentary:

In the history of Western music, there has been a very important phenomenon that has left its mark on liturgy and on song within liturgy - and that is the mastery of duration. In the liturgy, things are well framed. This is particularly noticeable in the new Liturgy of the Hours, with a hymn, three psalms, a responsory etc., and we know exactly how long each item is going to last. This has undeniable advantages, but something important is lost as well. Finding that continuous music, music that starts and stops whenever one decides, has one huge advantage: it creates a space of freedom. Paradoxical as it may seem, that space is a kind of emptiness that, like silence, allows the Spirit to intervene. Especially when you repeat the same words because you're not occupying your intelligence with concepts, nor is there a need to worry how long the song is going



to last. There's something very important here in rediscovering a dimension of prayer that is gratuitousness. We are no longer called to look at our watches or attempt to master duration. (2006)

Personal and community prayer

Another interesting aspect of this prayer is its ability to articulate both personal and community prayer. Those who enter the Taizé church can have no doubt that they are being invited to take part in a communal prayer. The voices mix harmoniously, everyone is facing the same direction, and all are listening to the same Word. It's an assembly in expectant waiting. At the same time, prayer remains unmistakably personal. The dim lighting – only a few icons are illuminated – is an invitation to be inward-looking. Nobody can sing »Jesus Christ, your light shines within us. Let not my doubts or my darkness speak to me« without thinking of their own struggles with darkness, their own journey towards light. Singing the final verse of this song, »Let my heart always welcome your love« is already a means of relativizing the darkness, of denying its grip. In these struggles, and in each person's striving to be open to light, there is more than just a sum of individuals sitting side by side. To sing these words with others is to understand that the most personal battle is also a shared struggle, waged with brothers and sisters throughout the world (1 Peter 5:9). Agreeing to fight »the good fight of faith« means accepting one's share of suffering, while situating one's own inner struggle within a larger whole. We come to realize that we are all in the same boat where what is at stake is a life based on trust. And it is with the aim of helping us to persevere in that life of trust that God brings us together, allowing the dynamic of »becoming believers« to prevail over the dynamic of unbelief (John 20:27).

Silence

Silence is what makes each prayer personal. Can we compare it to the beautifully crafted case containing the jewel, highlighting the beauty of song? Or is it the other way around? Experiencing silence in prayer with others is not the same as a silence experienced in isolation. As one young



Irishman once said to me: »The songs prepare the way for silence. And my thoughts become good.« Perhaps the singing has pacified the heart; freed of its anxiety, it can be open to a presence. Silence then becomes an »inhabited« silence. God is present. And perhaps it's not too much to say, along with Psalm 34, that the goodness of that presence can be »tasted«, generating the desire to sing again.

I spoke of a pacified heart. But it would have been just as accurate to say »an awakened heart«, for what else is going on in this prayer if not an awakening of »the deepest heart«? The brothers of the community often hear young people speak of their experience at Taizé by saying: »I feel at home here.« They are obviously not referring to their accommodation or food (we wish them a more comfortable home and heartier meals!) but rather to a profound faith experience that has awakened what is most personal in them, that place which the Bible calls the »heart«, the true self, an identity that has nothing to do with performance, ostentation or artificial and cosmetic means of enhancing the self. They are talking about what it means to discover oneself as a child of God. To pray is to put on the robe of the beloved child.

Olivier Clément, an Eastern Orthodox Christian who has written one of the most insightful books on Taizé, has pointed out how rare are the occasions that allow for this awakening. This is what he had to say about prayer at Taizé:

There are times of silence during the prayers at Taizé, which are preceded and followed by singing; and the result of this is that the singing can penetrate them so that the silence becomes prayer. And in the prayerful silence, the deep forces that exist in everyone but which are normally dormant begin to wake up. [...] Our culture puts enormous value on the intelligence, on desire and sexuality and sometimes also on a kind of aggressiveness in group expression; but we put much less value on the »heart«, by which I mean the central part of the human being. [Just a few lines later, he write »the forces of the heart, the spaces of the heart, rest fallow.«] People today live mainly in these three dimensions: either the intellectual dimension; or that of aggressiveness and violence; or in the dimension of desire, which is constantly being beaten into



us by the whole atmosphere of the age. So the problem is, how can we make the intelligence descend, and how can we make the desire rise up into the »heart«? This is important because the heart is the crucible where they will find themselves purified in the fire of grace and where the human being can truly become unified and go beyond itself; it is the place where we can be unified within ourselves and opened up. (1997, 51)

And Olivier Clément, so well versed in the practices and writings of early Christians, added: »Christianity has a whole tradition of repetitions which can pacify us and which can, in a sense, empty the intellect of its agitation and allow it to be united to the 'heart'. And this makes us ready for prayer.« (53)

Distractions

Restlessness and distractions are not realities we get rid of at will. Those who wish to pray today often find it difficult to focus. Inner silence seems remote. The mind is forever busy, anxious, still mulling over the events of the day, plagued by worry and questions about what has been done or what one has not yet had time to do (which can be equally exhausting). Technology has made it possible for work to follow us just about everywhere. Endless email, texting, and phone calls compete for our limited time. All it takes is one glitch: the internet is down, or you are unexpectedly caught in traffic, and tensions quickly mount. Our ancestors, with fewer means at their disposal, had more modest appetites and were afforded more time to transition from one task to another. The accelerated pace of contemporary life has spawned unprecedented stress. It's hardly surprising that with this widespread nervous fatigue prayer is difficult, appearing almost out of reach. Nervous exhaustion is not abated by an abundance of words. In fact, their abundance increases one's feeling of being out of touch. Words slip to the surface without penetrating the heart, and the person who wants to pray either blames themselves for their inability or simply tires of the uninterrupted flow. This is where repetitive chanting can be useful because it doesn't demand unwavering attention. At first, the words may not get through to me or may reach me very little. As I sing, what I'm singing begins to penetrate me. *Nada te turbe, nada te espante.*



I'm being called upon to let go of my anxiety in a way that makes room for something else. Something manages to fracture my shell. I open up to a presence. But the worry remains. After leaving me for a few moments, it returns. My mind is once again summoned by my problems. I turn over a thousand solutions in my head. The singing continues, issuing the same call, beckoning me to let go. I become conscious once again of what I'm singing. Nowadays, our ability to focus, to pay attention is more tenuous, intermittent or impossible to predict. Demanding perfection in this area only increases frustration. Our prayer is poor. Prayer with repetitive chanting is the prayer of the poor.

Embers and the heart

I'd like to add one last remark on the subject of time. Speaking of prayer, a desert father explains that just as wood in contact with embers needs time to ignite, so does our heart. The heart too needs time. True, our busy schedules often force us to keep our prayer times short (granted, it's better than nothing), but the words of this desert father are also for our time. At Taizé, those who take part in the weekly meetings know that evening prayer goes on for a long time (in fact, no one knows when it ends). The brothers are all present for almost an hour, and then the community withdraws. As mentioned, several brothers remain, some to lead the songs (with the help of one or two young volunteers at Taizé), others to listen to young people who wish to speak about their spiritual life. While the singing continues, some priests are also available for the sacrament of reconciliation.

When, in response to an invitation, I travel outside Taizé to lead a prayer in a church, I'm sometimes worried about those who are not familiar with this style of prayer, who don't know that after a time of prayer together, the singing will continue and those who wish can leave freely, without having to wait for the last song. To make them feel more at ease, after an hour or so, I get up and go to the sacristy to remove my prayer robe and discreetly return to sit in the congregation, thinking that this way others will understand that they are free to leave. It's always a surprise to me that hardly anyone does. The chanting continues, sometimes for an extra hour. No one wants to leave the immense peace born of this prolonged prayer.



To the word »peace« we should add another key word in Brother Roger's life, perhaps the word he was most attached to in the last thirty years of his life. In a documentary on prayer with the songs of Taizé, Brother Roger explains what prayer should lead to. He too expresses himself like a desert father, deliberately laconic: »Prayer aspires to express a very simple, a very humble trust in God.« With what seems to me an intentional and educational abruptness, he adds: »Anything that departs from that humble trust leads nowhere.«

In order to find trust once again it can be necessary to sing for an extended period of time. In times of deep-felt anxiety, Brother Roger liked to gather the brothers in the village church for a prayer of praise. He remembered the words of the psalm: »I cry: 'Praised be the Lord and I am delivered from my enemies.'« (Psalm 18:3) Later, he wrote these words: »Dare to pray, dare to sing until serene joy returns.« (2006)

From protest to attestation

I once asked the philosopher Paul Ricœur why he regularly came to Taizé. He replied: »I need to verify my conviction that however radical evil may be, it is not as profound as goodness. And if religion, if religions, have a meaning, it's to liberate the core of goodness in humankind, to go and find it where it's completely buried.« The great philosopher added:

We must liberate this certainty, give it a language. And the language given here in Taizé is not that of philosophy, or even theology, but that of liturgy. And for me, liturgy is not just a practice, it's also a way of thinking. There's a hidden, discreet theology in liturgy, summed up in the idea that »the law of what is prayed [is] the law of what is believed«. (2002, 206)

To give a language to liberated goodness, one might say »to give a language to salvation«. The historian of dogma knows that the oldest texts in which the effects of God's saving action are acknowledged are not formal statements of doctrinal belief but liturgical hymns. One characteristic of these texts, as H. Schlier has pointed out, is that they insist on the significance of the event of salvation for believers and for the cosmos. (1972, 343)



Centred on Christ, these hymns do not attempt to define Christ or conceptually spell out his identity: they sing of what he has done, but in doing so, they effectively say who he is. We know, moreover, that the »soteriological argument« has constituted the backbone of all the christologies proposed by the Fathers (Doré 1982, 247).² It seems to me that Paul Ricoeur suggests something similar when he evokes prayer at Taizé. The climate, however, is no longer that of the early Church. Atheism has entered the scene. In a dense discourse that addresses questions of evil, the absurd and meaning, Paul Ricoeur traces the path that can be taken by a young person who participates in prayer at Taizé:

We are heirs to a civilization that has in fact killed God, in other words that has caused absurdity and meaninglessness to prevail over meaning, and this gives rise to a deep protest. I use this word »protest«, which is very close to »attest«. I would say that attesting follows from protesting, that nothingness, the absurd, death, are not the last word. That relates to my question of goodness because goodness is not only the response to evil, but it is also the response to meaninglessness. In protest there is the word *testis*, *witness*: you pro-test before you can at-test. At Taizé there is the road from protesting to attesting and this road passes by the law of prayer, the law of faith. Protest is still negative: you say no to no. And there you have to say yes to yes. There is thus a seesaw movement from protesting to attesting. And I think that it comes about through prayer. I was very touched this morning by the singing, those prayers in the vocative: »O Christ.« In other words, here we are neither in the descriptive nor the prescriptive mode but in the exhortative and in acclamation! And I think that acclaiming goodness is really the most basic hymn. (2002, 206–207)

2 The soteriological argument is used by the Fathers Church to speak of Christ's identity: in order to save us, Christ must be a true man, for he cannot save what he has not assumed and he must be God, for only God can divinize us. Christology and soteriology are thus inseparable.



The state of not being an orphan

Many people today, not only the young, are suspicious of the tidiness of definitions and wary of what claims to capture the divine in human concepts. They would agree with Philip Wheelwright: »To try to deal with all matters by logico-scientific language is as self-defeating as to try to capture water in a net, or a breeze in a bag.« (1962, 39) Their discovery of Christ as Savior may occur firstly by means of the liturgy, and particularly through singing, acclaiming who He is, receiving the gift of his peace, the healing of the heart that he works. There's something here that ties in with the emerging faith of the first Christian generations. If I understand Paul Ricœur's text correctly, the shift from protest to attestation takes place in prayer, because that's where the absurd fades and meaning begins to emerge. This meaning is not translated into concepts (even if liturgical expression is also linked to reflection), but is first and foremost sung.³ It is inseparable from a Presence. The last word in the face of evil is not one that I can utter; it has already been uttered by someone other than myself. This Other is called Savior, meaning that he does, has done and will do what I cannot. When singing this truth, I discover that I'm not an orphan, I enter this state of not-being-an-orphan, which is perhaps the best definition of prayer.

Perhaps we could express this in a different way: singing opens onto transcendence. The beauty of song points towards a non-threatening transcendence.⁴ Nowadays, helping others open up to transcendence is perhaps first and foremost about allowing them to sense a non-threatening presence. Then it becomes possible to pass from fear to trust, from isolation to communion, in gratitude and surprise that it is possible to mingle my voice with those of a multitude.

3 Reason nevertheless has a place. At Taizé, the morning prayer is followed by biblical reflections on faith led each day by brothers of the community. The listening I wanted to emphasize, would not be of the same quality without the experience of prayer.

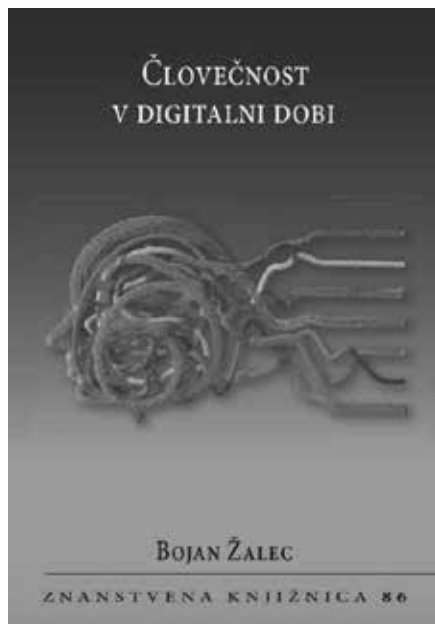
4 I borrowed this expression from P. Gustave Martelet S.J., who used it in a different context.



References

- Clément, Olivier.** 1997. *Taizé: A Meaning to Life*. Chicago: GIA Publications.
- Doré, Joseph.** 1982. Les christologies patristiques et conciliaires. In: *Initiation à la pratique de la théologie Dogmatique I*. Vol. 2. Paris: Cerf.
- Garcilla Arnillas, Salvador.** 2018. *La belleza sencilla de Taizé*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gelineau, Joseph.** 2006. *Praying with the Songs of Taizé*. DVD. Taizé: Presses de Taizé.
- Ricoeur, Paul.** 2002. Libérer le fond de bonté. In: Marguerite Léna, Frère Emile et al., eds. *Taizé, au vif de l'espérance*, 205–209. Paris: Bayard. Excerpts are available in English on the Taizé website: https://www.taize.fr/en_article102.html.
- Roger, Brother.** 2006. *Praying with the Songs of Taizé*. DVD. Taizé: Presses de Taizé.
- Schlier, H.** 1972. *Probleme der ältesten Christologie*. Quoted by A. Grillmeier, »L'effet de l'action salvatrice de Dieu«, in: *Le Mystère Pascal*, *Mysterium Salutis* 12 (Paris: Cerf).
- Wheelwright, Philip.** 1962. *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.





Znanstvena knjižnica 86

Bojan Žalec

Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.

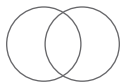
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Matjaž Muršič Klenar

Formativni in komunitarni vidik molitve na mednarodnih operacijah in misijah

*The Formative and Communitarian Aspect of Prayer
on International Operations and Missions*

Izvleček: Ta raziskava predstavi vlogo molitve na mednarodni operaciji in misiji z vidikov formiranja pripadnikov v smislu poslanstva ter vrednot in vrlin, ki so potrebne za uspešno in varno opravljanje nalog, ter graditve enotnosti in medsebojne povezanosti pripadnikov. Ob tem predstavi še vlogo duhovne oskrbe pred napotitvijo na mednarodno misijo in zagotavljanje duhovne oskrbe med opravljanjem nalog na mednarodni misiji. Molitev zlasti kot del obhajanja obredov podpira uresničevanje poslanstva, saj z obrednim ponavljanjem oblikuje posameznika na predkognitivni ravni, torej na ravni srca. Tako pripadniku pomaga, da ozavešči svojo vlogo v okviru poslanstva napotene enote ter vrednote in vrline, ki so potrebne za uspešno in varno opravljanje nalog. Drugi obravnavani vidik molitve je komunitarni oziroma skupnostni vidik, ki enoti pomaga graditi dobre medsebojne odnose, medsebojno povezanost in tudi zaupanje. Raziskava pokaže, da molitev spada med podporne procese pri uresničevanju poslanstva, ki v povezavi s preostalimi procesi podpre delovanje na mednarodni misiji pri uspešnem in varnem opravljanju nalog.

Ključne besede: molitev, formiranje, skupnost, vojska, mednarodne misije, duhovna oskrba

Abstract: *This paper explores the role of prayer in international operations and missions from the perspective of the formation of members in terms of mission, values and virtues necessary for the successful and safe performance of tasks, and building unity and connectedness among members. It also examines the role of spiritual care before deployment to an international mission and the provision of spiritual care during the international mission. Prayer, particularly through the celebration of rituals, serves as a support for the accomplishment of the mission. Through repeated rituals, prayer shapes the individual at a pre-cognitive level, that is, at the level of the heart. In this way, it helps the person to become aware of his or her role in the mission of the deployed unit and of the values and virtues necessary for the successful and safe performance of tasks. The second aspect of prayer discussed is the communitarian or community aspect, which helps the unit to build good relationships, connectedness and also trust. The research demonstrates that prayer, as part of the mission support processes, contributes to the successful and safe performance of tasks in international missions when integrated with other support processes.*

Keywords: *prayer, formation, community, military, international missions, spiritual care*

Uvod

Vojaška služba od pripadnikov zahteva, da se ob opravljanju nalog v domovini udeležujejo tudi mednarodnih operacij in misij. Naloge na mednarodnih misijah so različne, odvisno od države, v katero so pripadniki napoteni, njenih kulturno-zgodovinskih značilnosti in narave misije. Uspešno in varno opravljanje nalog zahteva dobro pripravo na misijo v smislu usposabljanja, ki zajema poznavanje okolja napotitve in mandata misije ter poznavanje in pravilno izvajanje postopkov za uresničevanje poslanstva napotene enote. Med napotitvijo je treba vsebino usposabljanja izvajati v okolju, kamor je enota napotena.

V tej raziskavi bomo odgovorili na temeljno vprašanje, kako lahko molitev, tako osebna kot občestvena, podpira uspešno in kakovostno izvajanje mandata, poslanstva in nalog enote, napotene na mednarodno operacijo in misijo. Najprej bomo opredelili pojme molitev ter mednarodna operacija in misija v okviru temeljnega vprašanja raziskave. Nato se bomo osredotočili na formativni in komunitarni vidik molitve ter njun pomen tako za pripadnike kot posameznike kot tudi za enoto kot kolektiv, ki skupaj uresničuje poslanstvo preko kvalitetno opravljenih nalog. Raziskavo bomo omejili na delovanje Slovenske vojske na mednarodnih operacijah in misijah ter na duhovno oskrbo, ki jo v Slovenski vojski zagotavlja Vojaški vikariat. Pokazali bomo, kako molitev na mednarodnih operacijah in misijah s formativnega vidika pomaga oblikovati pripadnika in enoto za vrednote in kreposti, ki pripomorejo k uspešnejšemu izvajanju nalog. Nato se bomo osredotočili na komunitarni vidik molitve na mednarodnih operacijah in misijah, ki pomaga pripadnike medsebojno povezati, izboljšati njihove medsebojne odnose ter tako med njimi graditi večjo enotnost in kohezivnost.

V zaključku bomo preko analize ugotovitev odgovorili na temeljno vprašanje raziskave, kako lahko molitev z vidika formacije in komunitarne razsežnosti pripomore k uspešnejšemu in kakovostnejšemu izvajanju mandata, poslanstva in nalog enote, ki je napotena na mednarodno operacijo in misijo.



1 Molitev

Molitev v splošno razumljenem pomenu razumemo kot dejanje, pri katerem se človek (verniki) obrača k presežnemu (Bogu) s svojimi prošnjami, zahvalami, slavljenjem in hvaljenjem. Ta človekova drža izhaja že iz samega človekovega občutja presežnega, na katerega človek odgovori. Schmemmann to razume kot prvotno intuicijo, da je svet v samem bistvu kot urejen kozmos znotraj časa in prostora razodetje Boga (2018, 128). Ta slutnja izhaja iz človekovega iskanja in občutja, da obstaja nekaj večjega od njega. Človek v stvarstvu vidi lepoto in inteligenco, kar vodi do spoznanja, da so to sledi nečesa presežnega. (Grün 2018, 79) Tako človek preko odgovora na ta občutja vstopa v odnos s presežnim, čemur lahko rečemo molitev. Špidlik loči tri vrste molitve: »Molitev je torej: 1. v najširšem pomenu vsako dobro delo; 2. v ožjem smislu samo tisto dobro dejanje, ki se uresničuje v človekovih najvišjih zmožnostih uma in volje, torej misel na Boga in pobožni sklepi; 3. v najožjem smislu prošnja k Bogu.« (1998, 277) Dalje Špidlik loči molitev glede na to, ali se dotika notranjega ali zunanjega področja, »1. kadar izraža stanje duše v drži stanovitnega srca, naravnane k Bogu; 2. kolikor je religiozno dejanje, zlasti pri izgovarjanju liturgičnih besedil« (277). Molitev torej pomeni veliko več kot zgolj izgovarjanje obrazcev, saj se človeka dotika celostno. Če se ga dotika celostno, kot izraz stanja duše, kot pravi Špidlik, potem lahko molitev tudi celostno oblikuje človeka. Hkrati je molitev kot religiozno dejanje stvar občestva. »V molitvi Cerkve smo šolani v najbolj temeljnih stališčih in navadah, potrebnih za krščansko življenje.« (Gaillardet in Clifford 2012, 6) Molitev občestvo poveže in poenoti, če uporabimo vojaški izraz »enotnost«.

Molitev kot dejanje, ki nagovarja (oblikuje) posameznika ter ima religiozno (občestveno) razsežnost, bomo v nadaljevanju poskušali umestiti v okvir mednarodne vojaške operacije in pokazati, kako lahko služi kot podporni element pri uresničevanju poslanstva s formativnega in komunitarnega vidika.

2 Mednarodne operacije in misije

Mednarodne operacije in misije so kompleksen skupek različnih procesov, ki zagotavljajo mir in stabilnost določenega območja. Njihovo



kompleksnost predstavi Jelusičeva v naslednji definiciji, ko mednarodno operacijo opredeli kot:

vse oblike vojaških in nevojaških aktivnosti za vzpostavitev in ohranjanje mednarodnega miru, za katere je značilno, da: imajo mednarodni mandat, praviloma s strani mednarodne organizacije (najbolj zaželeno s strani Varnostnega sveta Združenih narodov [VS ZN]); jih izvajajo mednarodne organizacije, regionalne organizacije ali ad hoc koalicije držav; jih izvajajo sile in osebje v večnacionalni sestavi; potekajo zaradi vzpostavitve ali ohranitve statusa quo oziroma zagotovitve mirnega in dogovorjenega prehoda iz statusa quo v neko drugo obliko politične skupnosti; potekajo v dobro lokalnega prebivalstva in niso namenjene zasedbi ali pripojitvi ozemlja; potekajo tako, da povzročajo čim manj škode, in ob uporabi minimalne sile. (2005, 14)

Slovenska vojska (SV) v mednarodnem okolju deluje od leta 1997, ko so bili na misijo Alba v Albanijo napoteni prvi njeni pripadniki. »Sodelovalo je 21 pripadnikov SV. Bistveni del kontingenta je bila sanitetna enota, v drugem delu pa je bilo nekaj logistov, vezistov, obveščevalcev in častnikov, ki so delovali v poveljstvu.« (Vraničar 2017, 291) Od takrat je Slovenska vojska redno navzoča na mednarodnih operacijah in misijah. Trenutno je največ pripadnikov Slovenske vojske na misijah Kosovo Forces (KFOR) na Kosovu in Enhanced Vigilance Activities (eVA) na Slovaškem.

Prisotnost pripadnikov na mednarodni operaciji in misiji pomeni daljšo odsotnost od doma, kar vpliva na življenje pripadnika na misiji daleč od doma in tudi na življenje njegove družine, ki se zaradi njegove daljše odsotnosti sooča z različnimi izzivi. Zato je skrb Slovenske vojske, da v priprave na misijo vključi tudi psihološko in duhovno pripravo pripadnikov ter njihovih družinskih članov, ki je zelo pomemben dejavnik, saj omogoča kakovostno in varno izvajanje nalog na mednarodni operaciji in misiji. Na tem mestu se bomo osredotočili na priprave, ki jih izvaja Vojaški vikariat, ter na zagotavljanje duhovne oskrbe med opravljanjem nalog na mednarodni operaciji.

2.1 Duhovna oskrba kot del priprav na mednarodno operacijo in med napotitvijo

Duhovno oskrbo v Slovenski vojski zagotavlja Vojaški vikariat, ki deluje od leta 2000, ko sta bila podpisana sporazuma med Vlado Republike Slovenije ter Slovensko škofovsko konferenco in Evangeličansko cerkvijo v Sloveniji. Od takrat Vojaški vikariat zagotavlja duhovno oskrbo pripadnikom Slovenske vojske in njihovim družinskim članom. Pripadnike spremlja in jim stoji ob strani v vseh trenutkih življenja ter njihovega vojaškega poklica. Duhovna oskrba je vpeta v aktivnosti Slovenske vojske, od terev do proslav, delovanja na vadiščih ter tudi delovanja na mednarodnih operacijah in misijah.

Ko govorimo o vlogi duhovne oskrbe v okviru mednarodnih operacij in misij, lahko to vlogo delimo na čas priprav na misijo in čas opravljanja nalog na misiji. Delo Vojaškega vikariata »se začne že doma v Sloveniji, ko sodelujemo pri pripravah kontingentov s seznanjanjem o zgodovinski, kulturni in verski podobi območij delovanja« (Pregelj 2017, 432). Poleg tega pripadniki Vojaškega vikariata sodelujejo na družinskih dnevih pred napotitvijo na misijo, kjer prisotnim pripadnikom in njihovim družinskim članom predstavijo možnosti duhovne oskrbe tako za pripadnike na misiji kot za družinske člane doma.

Med delovanjem kontingenta so pripadniki Vojaškega vikariata na misiji prisotni stalno, torej celoten čas napotitve, ali kratkotrajno. Kratkotrajne napotitve so vezane na večje praznike, kot sta božič in velika noč. Te praznike po navadi preživimo doma, v krogu domačih. Odsotnost od doma, od tradicionalnega praznovanja praznikov, lahko povzroči določeno nelagodje, včasih celo stisko, ki izhaja iz odsotnosti, zato je naloga duhovne oskrbe, da poskuša pomagati pripadnikom, da praznike preživijo v kar se da domačem vzdušju in medsebojni povezanosti. V tem času se lahko pripadniki udeležijo bogoslužja (svete maše) v domačem jeziku, prejmejo lahko tudi zakramente. Prvič je bil vojaški kaplan stalno prisoten na mednarodni operaciji leta 2007, ko je bil na Kosovo napoten bataljon (435). Od takrat je vojaški kaplan stalno prisoten na misijah z večjim številom napotenih vojakov, trenutno na misijah Kosovo Forces (KFOR) na Kosovu in Enhanced Vigilance Activities (eVA) na Slovaškem.



Temeljni nalogi pripadnikov Vojaškega vikariata sta zagotavljanje duhovne oskrbe in izvajanje obredov. Čas misije odpira tudi različna osebnostna in življenjska vprašanja (436), ki so lastna obdobju, ko so pripadniki napoteni na misijo. Duhovna oskrba je v tem smislu razumljena zelo široko. Pripadniki Vojaškega vikariata so poleg izvajanja obredov in podeljevanja zakramentov pripadnikom v vsakem trenutku na voljo za pogovor, svetovanje ali spoved. Poveljujočim so na voljo, ko nastopijo dileme glede etičnih in moralnih vprašanj. Hkrati so kot versko osebje velikokrat tudi most med misijo in lokalnimi verskimi voditelji, kar zagotavlja višjo stopnjo varnosti pripadnikov in boljše sodelovanje z lokalnim prebivalstvom.

Predstavili smo ključna okvira te raziskave, to sta molitev in mednarodna vojaška operacija. V nadaljevanju bomo prikazali formativno in komunitarno razsežnost molitve ter molitev umestili v proces dinamike, ki se odvija na mednarodni vojaški misiji, obravnavali bomo njen pomen pri oblikovanju posameznika za vrednote in izpolnjevanje poslanstva ter se posvetili graditvi medsebojne povezanosti in kohezivnosti, kar je za vojaško enoto, zlasti pri izvajanju nalog na mednarodni operaciji, zelo pomembno.

3 Formativni vidik molitve

Molitev, naj bo osebna ali občestvena, v sebi nosi formativni vidik, saj z obredno razsežnostjo ponavljanja oblikuje človekova najgloblja hrepenenja in pogled na svet. To formiranje se dogaja na ravni srca, saj obredi oblikujejo človekovo srce (Smith 2009, 25–26). Molitev tako v prvi vrsti oblikuje človekovo srce, njegova hrepenenja in najgloblje želje. Oblikovanje njegovega hrepenenja ne pomeni, da je hrepenenje nekaj samo po sebi, ampak je zmeraj nekaj usmerjenega oziroma intencionalnega: hrepenimo z nečim, k nečemu, po nečem ali po nekom. Hrepenenja človeka usmerjajo oziroma vlečejo, da nekaj stori, da se za nekaj potruди ali da se nečesa tudi izogne ali se mu upre. V kar smo usmerjeni, to nas vleče, po tem hrepenimo in smo za to pripravljeni tudi nekaj žrtvovati oziroma se za to potruditi. V tem, po čemer hrepenimo, vidimo določen pomen v svojem življenju in do tega čutimo poseben odnos, to ljubimo in v tem vidimo strast (51). Tako se oblikujeta tudi naše razumevanje sveta in spoznavanje našega mesta v svetu. Človek je v svet zmeraj vpet in je del sveta, za kar Heidegger uporablja izraz »biti-v-svetu« (Heidegger 2005). Mesto v svetu torej človek



živi in uresničuje na sebi lasten, avtentičen način. Pri tem so najgloblja hrepenenja temelj in usmerjevalci njegove avtentične poti.

To, po čemer človek hrepeni, kar ljubi in kar usmerja njegovo življenje, v svojem življenju razume kot dobro. Vizija dobrega oziroma ideja dobrega je tista, ki usmerja življenje človeka, njegove odločitve in njegova dejanja. Te odločitve in dejanja postanejo tako močno zasidrani v njegovem srcu, da postanejo del življenja in način izražanja. Tako te odločitve in dejanja niso več stvar enkratnosti, temveč človeka v njegovem življenju spremljajo in postanejo navade (Smith 2009, 55). Navade so oblikovane prek praks ali obredov, ki oblikujejo človekovo predkognitivno raven ter tako oblikujejo srce in mišljenje (59). Oblikovanje na predkognitivni ravni omogoča človeku, da deluje samodejno, tj. brez predhodnega miselnega procesa. To človeku omogoča prav njegovo oblikovanje na podlagi obrednosti, ki zmeraj temelji na določenem ponavljanju ter posledično oblikovanju človekovega srca, hrepenenj in navad. S tem se oblikuje tudi identiteta. Človek preko različnih procesov formacije oblikuje svojo identiteto. Identiteta ima zmeraj dve razsežnosti: to sta osebna identiteta in družbena identiteta. Osebna vključuje bolj osebne lastnosti posameznika, medtem ko se družbena identiteta nanaša na posameznikovo članstvo v različnih skupinah. (Tellbe 2017, 36–37) Molitev ima formativno razsežnost tako pri oblikovanju osebne kot družbene identitete.

Obred je tudi temelj oblikovanja znotraj krščanstva. Lyon pravi, da se krščanska predstavnost oblikuje prav prek češčenja (Lyon 2010, 659), kar pomeni, da se oblikuje tudi prek molitve kot obreda – in to tako na osebni kot na občestveni ravni. V okviru krščanskega razumevanja ima torej molitev formativno moč, saj oblikuje človekovo srce, da hrepeni, ljubi in se daruje v skladu z besedami Jezusa Kristusa. Molitev v življenju kristjana ne pomeni zgolj prošnje, zahvale, češčenja in slavljenja Boga, ampak ima tudi močan formativni vidik, saj se prek obrednosti molitve človekovo srce oblikuje v skladu s tem, kar v molitvi izreka, po čemer v molitvi tudi hrepeni in kar si želi. Molitev ima tudi refleksivno komponento, kar pomeni, da se molitev ne le izgovarja, ampak nagovarja tudi človekovo srce ter posledično oblikuje in usmerja hrepenenje, ljubezen in navade. Johnson pravi, da je bila molitev poleg pridiganja že v prvem obdobju reda manjših bratov prostor oblikovanja za nove kandidate v skladu z institucionalno



identiteto reda. (Johnson 2011, 127) To kaže na zavedanje pomena formativnega vidika molitve že v preteklosti.

Pokazali smo na nekaj izhodišč, ki kažejo, da imajo obredi močan formativni vidik, saj oblikujejo človeka na njegovi predkognitivni ravni, torej na ravni srca, iz katerega izhajajo hrepenenja, navade in življenjska smer. Med obrede spada tudi molitev, naj bo osebna ali skupnostna. Zato bomo v nadaljevanju pokazali, kako ima lahko molitev formativno moč med pripadniki na mednarodnih operacijah in misijah ter kako jim lahko pomaga oblikovati zavest in vrednote, ki so potrebne za uspešno izvrševanje nalog in tudi osebnostno rast na življenjski poti, ki je pri vojaki zmeraj razpeta med poslanstvom vojaka in poslanstvom civilnega življenja.

Molitev v mednarodnem okolju, ko so pripadniki dalj časa ločeni od svojih domačih in domovine ter izpostavljeni različnim okoliščinam, ki jih prinašajo naloge v podporo miru in stabilnosti na območju delovanja, prinaša na osebni ravni prostor večje gotovosti in notranjega miru. »Povezanost z domačimi na duhovni ravni, povezanost z njimi v molitvi, pri sveti maši, duhovnikova pripravljenost za poslušanje, spoved, svetovanje preprosto pomaga.« (Plut 2002, 253–254) Molitev torej ustvari duhovno vez z domačimi, ki pomirja in na duhovni ravni vsaj malo nadomesti odsotnost. Tako molitev oblikuje srce v zavesti, da se znotraj duhovne povezanosti z domačimi ustvarja občutek domačnosti. Radcliffe je prepričan, da je za kristjana obisk cerkve ali kapele kjerkoli na svetu prihod domov (2012, 277). Ta zavest se oblikuje in krepi, ko pripadnik prestopi prag kapele vojaške baze in se v duhu poveže z domačimi.

Naloge na mednarodni misiji zmeraj pomenijo določeno stopnjo tveganja in nevarnosti. Človek kot presežno bitje se takrat, ko začuti stisko ali nevarnost, zateče k presežnemu v prošnji, da bi varno opravil nalogo, torej se zateče k neki obliki molitve, ki mu prinese občutek varnosti in ga s tem pomiri. Duhovna oskrba v tem smislu pomeni »pomoč pri premagovanju težav in stresnih situacij, ki nastanejo zaradi razmer v državi« (Plut 2002, 254).

Poleg prošenj za varstvo in varnost pri opravljanju nalog pripadniki v molitvi (zlasti skupni pri različnih obredih) prosijo za različne vrline, kot so pogum, tovarištvo, medsebojno spoštovanje, pravičnost itd. S tem,



ko človek prosi za te vrline in te prošnje izraža ter jih ponavlja, jih tudi ozavešči in ponotranji. Kot že omenjeno, obredno ponavljanje oblikuje podzavest posameznika in s tem postane to, za kar prosi, del njega, njegovega srca, torej njegove predkognitivne ravni.

4 Komunitarni vidik molitve

Molitev kot prošnja, zahvala, slavljenje in hvala, usmerjena na presežno, je lahko osebna ali skupnostna. Tako za osebno kot skupno molitev velja, da ima poleg vsebine, ki jo izraža, tudi močan formativni vidik, kar pomeni, da oblikuje tistega oziroma tiste, ki jo izražajo oziroma ki molijo. Prek skupne molitve se oblikuje in razvija človekova identiteta tako v odnosu do drugega (tistega, ki z menoj moli) kot tudi do Drugega (tistega, h kateremu je naša molitev usmerjena, torej Boga). Identiteta se, ko smo že ugotovili, zmeraj oblikuje v odnosu, v skupnosti. Jenkins pravi, da so »vse človeške identitete po definiciji družbene identitete« (Jenkins 2004, 4), saj ne morejo biti nevpete v določeno družbeno okolje

Skupna oziroma občestvena molitev gradi medsebojno povezanost. Radcliffe pravi, da nam je naša istovetnost dana prav skozi članstvo v določeni skupnosti (Radcliffe 2012, 191). Prek svoje vtikanosti v skupnost človek postane del nje, zato ga oblikuje tudi notranja dinamika, ki se odvija v skupnosti. Catherine Bell pravi, da skupna molitev predstavlja obred in izraža »družbeno razsežnost religije« (1997, 22). Tako ima skupna molitev tudi močan formativni vidik, saj posameznika oblikuje v okviru dinamike skupne molitve, po drugi strani pa posameznike tudi povezuje. Halik v molitvi ne vidi samo moči za medsebojno povezovanje tistih, ki skupaj molijo, ampak moč povezovanja za tiste, za katere skupnost moli (2017, 169–170). Enotnost, tovarištvo in zavezanost skupnemu cilju, ki ga zahteva naloga, so vrednote, ki jih vsaka vojaška enota, posebno tista, ki deluje na mednarodni operaciji, želi doseči oziroma zanje želi, da so na kar najvišji ravni. Pri tem ima vlogo tudi povezanost pripadnikov prek molitve in verskih obredov. Tudi znotraj njih se posameznik oblikuje in medsebojno povezuje ter tako pripomore k uspešnejšemu izpolnjevanju cilja misije oziroma naloge, ki jo opravlja.



Vsi pripadniki, ki sodelujejo, morajo biti usmerjeni v cilj naloge oziroma misije. Zasledovanje istega cilja z istimi metodami lahko v vojaškem okolju pomeni razliko med življenjem in smrtjo, med uspešnostjo in neuspešnostjo naloge. Zato mora cilj, ki ga enota zasleduje, vsem pripadnikom pomeniti nekaj pomembnega. To mora ozavešiti tudi vsak posameznik in posledično cilj postane skupno dobro. Značilnost skupnega dobrega je, da to pomeni gonilno silo, ki utemeljuje in osmišlja delovanje, tudi delovanje v vojaškem okolju.

Ideja dobrega, ki usmerja, utemeljuje in osmišlja cilj, je po MacIntyru predhodna ocena, ki je temelj pravilnosti dejanj (1981, 184). Iz tega izhajajo tudi vrline, ki so potrebne za doseg cilja oziroma uresničitve skupnega dobrega, če uporabimo jezik komunitarnih filozofov. Dejanja so pravilna le znotraj okvira in na podlagi ideje dobrega, ki jo prav z izvajanjem teh dejanj tudi uresničujemo. Tako je znotraj vojaške enote treba v vsakem trenutku ozaveščati in krepiti zavest cilja oziroma poslanstva, ki mora za vsakega posameznika pomeniti skupno dobro.

Znotraj dinamike oblikovanja zavesti o skupnem dobrem se gradi tudi identiteta tistih, ki stremijo za istim dobrim, ki postane skupno dobro takrat, ko je sprejeto in ponotranjeno pri vseh posameznikih. Norman o skupnosti pravi, da »po definiciji pomeni skladnost z opredeljenimi družbenimi in moralnimi normami oziroma svetimi vrednotami« (2002, 112). Občestvena molitev je gotovo način, kako se lahko posamezniki poistovetijo s skupnostjo, ki ji pripadajo, ter tudi ozavestijo bistvene lastnosti in poslanstvo enote, če govorimo o vojaški enoti na mednarodni misiji. Skupna molitev na misiji predstavlja enega gradnikov medsebojne povezanosti, kohezivnosti in tovarištva. Graditi enotnost na temelju nečesa, kar je najgloblje usidrano v bit posameznika ter mu daje smisel, cilj in upanje, to je vera in odnos s presežnim (Bogom), v sebi gotovo nosi močan temelj povezanosti.

4.1 Skupna molitev – prostor srečevanja in domačnosti

»Kot oseba je človek bitje dialoga, občevanja ali komunikacije.« (Stres 1994, 338) Znotraj odnosa z drugim človek stopa v dialog in gradi skupnost. V vojaškem jeziku to skupnost imenujemo enota. Enota se lahko poveže na različne načine in na različnih ravneh. Prostor srečevanja je na



mednarodni misiji tudi obred oziroma molitev, naj bo to nedeljsko bogoslužje ali praznovanje praznikov, kot sta božič in velika noč, ko pripadniki stopijo skupaj ter v duhu želje po lepem in doživetem praznovanju prispevajo svoj delež pri pripravi in izvedbi dogodkov, povezanih s praznovanjem. Če vzamemo primer priprave in blagoslova velikonočnih jedi, vse aktivnosti, ki so povezane s tem obredom, rodijo povezanost in utrjujejo kohezijo enote na misiji. Vsak prispeva svoj delež, svoj čas in energijo, ki doseže vrh v obredu blagoslova in skupnega (občestvenega) obeda. Tako so obredi, naj bodo bogoslužja ali aktivnosti, povezane s praznovanjem, prostor srečevanja in povezovanja ter utrjujejo medsebojne odnose in posledično kohezijo v enoti. Povezanost in kohezija sta bistvena elementa uspešnega delovanja v mednarodnem okolju; pri tem skupna molitev in obredi prispevajo delež k njihovi rasti.

Kot smo že zapisali, je obisk cerkve ali udeležba pri obredih za kristjana nekaj domačega – kot priti domov (Radcliffe 2012, 277). To velja tudi za pripadnika na misiji, ko je daleč od doma in svojih najbližjih. Četudi ni osebne vere, je prisotna tradicija in posledično zavest, da je cerkev ali kapela znamenje domačnosti. Kapela je morda edini prostor vojaške baze v tujini, ki spominja na dom. Enako velja za obrede. Prek njih se pripadniki po eni strani povežejo med seboj, po drugi strani pa s svojimi domačimi.

V tem poglavju smo pokazali vrednost molitve kot povezovalnega elementa na mednarodnih misijah, prek katerega pripadniki gradijo povezanost in kohezijo, po drugi strani pa je skupna molitev tudi prostor povezanosti z domom in najbližjimi. Tako je v mednarodnem okolju molitev, zlasti skupna, dodana vrednost, ki vsaj malo zapolni vrzel, ki nastane zaradi dolgotrajne odsotnosti od doma, in hkrati postane povezovalni element med pripadniki, da lahko naloge, ki so jim dodeljene, opravijo kakovostneje.

Zaključek

Mednarodne operacije in misije že na osebni ravni od pripadnika zahtevajo veliko notranje moči zaradi delovanja v okolju, kjer zagotavlja mir in varnost. Dodaten razlog je tudi odsotnost iz domačega okolja in od najbližjih. Zato je pomembno, da so pripadniki med napotitvijo deležni različnih načinov podpore. V raziskavi smo se osredotočili na dejanje molitve z vidikov



formiranja in komunitarnosti. Pokazali smo, da molitev prek formiranja posameznikovega srca pomaga pri ponotranjenju poslanstva ter vrednot in vrlin, ki so pomembne za kakovostno in varno izvajanje nalog. Po drugi strani ima molitev tudi močan komunitarni (skupnostni) vidik. Molitev pripadnike povezuje na globlji ravni tako med seboj kot tudi z njihovimi domačimi, od katerih so zaradi nalog v mednarodnem okolju ločeni.

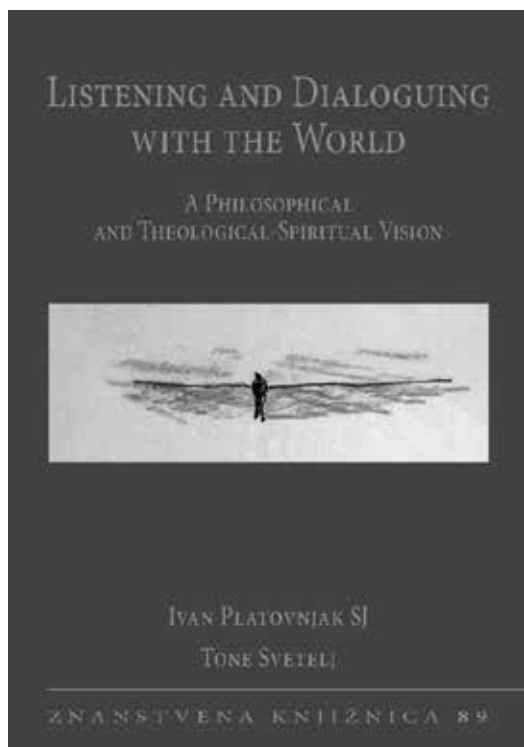
Molitev je lahko eno izmed orodij, ki oblikujejo pripadnike v zavesti poslanstva, ki ga opravljajo na mednarodni operaciji in misiji, ter hkrati eden izmed močnih povezovalnih elementov, zlasti pri skupnem nedeljskem bogoslužju in praznovanju večjih praznikov, kot sta božič in velika noč. Obravnavana vidika molitve tako prispevata k uspešnejšemu in varnejšemu opravljanju nalog, saj pripadnikom po eni strani pomagata ozvesti njihovo vlogo pri širšem poslanstvu mednarodne misije s formativnega vidika, s komunitarnega vidika molitve pa se pripadniki ob molitvi medsebojno povežejo, bolje spoznajo in si zato bolj zaupajo.

Molitev lahko torej štejemo kot podporni element pri uresničevanju poslanstva in opravljanju nalog na mednarodni operaciji in misiji. V povezavi s preostalimi oblikami formiranja in medsebojnega povezovanja lahko molitev in obredi v mednarodnem okolju pomagajo pri uspešnem, varnem in posledično lažjem izvajanju nalog.

Reference

- Bell, Catherine.** 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaillardetz, Richard R., in Catherine E. Clifford.** 2012. *Key to the Council: Unlocking the Teaching of Vatican II*. Collegeville: Liturgical Press.
- Grün, Anselm.** 2018. Zaslutiti Boga. V: Anselm Grün, Tomas Halik in Winfried Nonhoff. *Znebimo se Boga: Ko se vera in nevera objameta*, 79–84. Ljubljana: Družina.
- Halik, Tomaš.** 2017. *Spovednikova noč*. Ljubljana: Družina.
- Heidegger, Martin.** 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Jelušič, Ljubica.** 2005. Mirovne operacije: opredelitev, problemi, prihodnost. V: Ljubica Jelušič, ur. *Mirovne operacije in vloga Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Jenkins, Richard.** 2004. *Social Identity*. London: Routledge.
- Johnson, Timothy.** 2011. Choir prayer as the place of formation and identity definition: The example of the minorite order. *Miscellanea Franceseana* 111/1–2: 123–135.
- Lyon, David.** 2010. Being Post-Secular in the Social Science: Taylor's Social Imaginaries. *New Blackfriars* 91/1036: 648–664.
- MacIntyre, Alasdair.** 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Norman, Edward.** 2002. *Secularisation*. London: Continuum.
- Plut, Jože.** 2002. *Za pravice človeka*. Ljubljana: Družina.
- Pregelj, Milan.** 2007. Duhovna oskrba na misijah. V: Vasilije Maraš, ur. *20 let v službi miru: 20 let sodelovanja Republike Slovenije v mednarodnih operacijah in misijah*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.
- Radcliffe, Timothy.** 2012. *Zakaj sploh biti kristjan?* Ljubljana: Družina.
- Schmemmann, Alexander.** 2018. *Za življenje sveta; zakramenti in pravoslavje*. Ljubljana: Založba Dravljje; Družina.
- Smith, James K. A.** 2009. *Desiring the Kingdom; Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Špidlik, Tomaš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Tellbe, Mikael.** 2017. Early Christian Formation and Prayer in the Letter to the Ephesians. *Patristica Nordica Annularia* 32: 35–61.
- Vraničar, Fedja.** 2017. Alba 1997 – enota Slovenske vojske prvič v mednarodni operaciji in na misiji. V: Vasilije Maraš, ur. *20 let v službi miru; 20 let sodelovanja Republike Slovenije v mednarodnih operacijah in misijah*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.





Znanstvena knjižnica 89

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD:

A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

»Ta knjiga ponuja svež pristop k teologiji, ki jo vidi kot racionalno disciplino, sposobno brati pomen sveta in ki je nujna za doseg izpolnjenosti. Erudicija avtorjev daje bralcu občutek, da hodi skozi moderne čase ob spremstvu dveh odličnih vodičev. Razlagata zapleteno resničnost, vendar ne mislita namesto bralca.«

prof. dr. Piotr Roszak, recenzent zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 207 str.

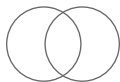
ISBN 978-961-297-350-6, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 18. 7. 2024; Sprejeto Accepted: 13. 8. 2024
UDK UDC: 27-312.47-534.35(497.12Maribor)
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Kolar
© 2024 Kolar CC BY 4.0

Bogdan Kolar

Ko je bila sumljiva tudi molitev

When Even The Prayer Was Suspicious

Izvleček: Papež Pij XII. je bil znan po svoji marijanski usmerjenosti. Da bi Cerkev bolj slovesno obhajala stoletnico razglasitve verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju, je leto 1954 razglasil za »marijansko leto«, prvo v zgodovini Cerkve. Skromni slovenski cerkveni tisk je o jubileju redno poročal in obširneje predstavljal posamezne poudarke. Verniki so bili povabljeni, da so se udeleževali različnih pobožnosti in molili posebno molitev Mariji v čast, ki jo je sestavil papež sam. Molitev je bila v očeh slovenske sodne oblasti izraz kritike družbenih razmer, rušenja ustavne ureditve, nasprotovanja revolucionarnim spremembam in napad na demokracijo, zato so jo prepovedale in zaplenile vse natisnjene izvedbe. Sodni postopek proti molitvi se je začel v Mariboru in nadaljeval vse do Beograda.

Glavne besede: Pij XII. (1876, papež 1939–1958), marijanska pobožnost, Maksimilijan Držičnik (1903, škof 1946–1978), škofija Maribor, Slovenija

Abstract: Pope Pius XII was known for his Marian orientation. To make the Church more solemn in celebrating the centenary of the proclamation of the dogma of Mary's Immaculate Conception, he proclaimed 1954 the »Marian Year«, the first in the history of the Church. The scarce Slovene Church press regularly reported on the jubilee and presented individual highlights at length. The faithful were invited to attend various devotions and to pray a special prayer in honour of Mary, composed by the Pope himself. In the eyes of the Slovenian judicial authorities, the prayer was an expression of criticism of the social situation, an attempt to overthrow the constitutional order, opposition to revolutionary changes and an attack on democracy, so they banned it and confiscated all printed copies. The legal proceedings against the prayer began in Maribor and continued all the way to Belgrade.

Keywords: Pius XII (1876, pope 1939–1958), Marian devotion, Maksimilijan Držičnik (1903, bishop 1946–1978), Maribor diocese, Slovenia

Uvod

Leto 1954 je papež Pij XII. razglasil za »Marijino leto«. Napovedal ga je z okrožnico *Fulgens Corona (Sijajna krona)*, ki jo je objavil na praznik Marijinega rojstva 8. septembra 1953. To je bilo prvo »Marijino leto« v zgodovini Cerkve in je imelo svoje izhodišče, kot je poudaril papež Pij XII.

v omenjenem dokumentu, v obhajanju stoletnice odločitve predhodnika Pija IX. o razglasitvi verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju leta 1854: »Da bi po vsem svetu obhajali prvo stoletnico, odkar je naš predhodnik Pij IX., blagega spomina, slovesno razglasil versko resnico, da je bila blažena Devica Marija v prvem trenutku svojega spočetja obvarovana vsakega madeža izvirnega greha, in sicer po edinstveni milosti in posebni pravici, ki ji jo je podelil vsemogočni Bog glede na zaslužnje Kristusa Jezusa, Zveličarja človeškega rodu.« Papež Pij IX. je dogmo razglasil 8. decembra 1854. (Čuk 2015, 63) Marijino leto se je zato začelo na praznik Brezmadežnega spočetja Device Marije, 8. decembra 1953, ko je papež Pij XII. slovesno odprl vrata bazilike Marije Velike v Rimu.

V teku Marijinega leta je papež vodil razna slavlja, sprejemal romarje z vsega sveta, jih navduševal za češčenje Matere Božje z govori, apostolskimi pismi in radijskimi poslanicami. Verniki so mu radi prisluhnili in povsod po svetu se je Marijino češčenje izredno poživilo. Z okrožnico *Ad Caeli Reginam* (*H Kraljici nebes*) z dne 11. oktobra 1954 je Pij XII. uvedel praznik Marije Kraljice, ki naj se obhaja zadnji dan v maju, Marijinem mesecu. Na temelju načel za preureditev bogoslužnega koledarja, ki jih je uvedel drugi vatiškanski koncil (1962–1965), je bil god Marije Kraljice prenesen na 22. avgust, na osmi dan po Marijinem vnebovzetju. V skladu z napovedjo ob razglasitvi se je prvo Marijino leto sklenilo 8. decembra 1954. (Čuk 2015, 63; Strle 2000, 454–467)

Ob začetku izrednega svetega leta so slovenski ordinariji napisali posebno pastirsko pismo, ki so ga februarja in marca 1954 prebirali po cerkvah na Slovenskem.¹ Upravitelj ljubljanske škofije mons. Anton Vovk je pripravil še dodatno pastoralno spodbudo za duhovnike, redovnike in vernike o skupnih pobožnostih v Marijinem letu. (Kolar 2000, 229–231)

1 Pismo so podpisali mons. Anton Vovk, naslovni škof in apostolski administrator ljubljanske škofije, mons. Maksimilijan Držečnik, naslovni škof in apostolski administrator lavantinske škofije ter dr. Mihael Toroš, infulirani prelat in apostolski administrator dela goriške nadškofije v Sloveniji. Pastirsko pismo so prebirali dve nedelji: v cerkvah goriške apostolske administrature 18. februarja in 7. marca; v cerkvah ljubljanske in lavantinske škofije pa v nedeljo 7. in 14. marca 1954. (Kolar 2000, 228)

1 Molitev v tisku

V skladu z navodili, ki so jih škofje prejeli iz Rima, sta upravitelja obeh slovenskih škofij, mons. Anton Vovk v Ljubljani in mons. Maksimiljan Držečnik v Mariboru, v svojih škofijskih listih razglasila okoliščine obhajanja Marijinega leta. V *Škofijski okrožnici* ljubljanskega ordinariata dne 2. januarja 1954 in v *Sporočilih škofijskega ordinariata* Maribor 13. januarja 1954 je bila objavljena še posebna papeževa molitev za jubilejno leto. Novico je objavil tudi cerkveni list *Družina* in izrazil hvaležnost, da je papež Pij XII. razglasil posebno leto. V papeževem dejanju je list videl željo, da »naj v tem letu poiščejo in začutijo posebno Marijino varstvo tisti, ki z mladostnim korakom šele stopajo v življenja dni, tisti, ki v letih doraščanja in zrelosti težave zemeljskega potovanja urejajo in okušajo, kakor tudi tisti, ki so se v letih postarali in se jim bivanje na svetu nagiba k zatonu«. *Družina* je zaželela, da »naj vsak, prav vsak, leto božjih milosti in posebnih Marijinih dobrot uspešno izrabi« (Leto Marijine časti 1945). Kot posebne priložnosti so bile nakazane pobožnosti v maju in oktobru, Marijini prazniki, molitev rožnega venca in angelovega češčenja. Izvirnost leta v življenju Cerkve je *Družina* kazala tudi tako, da je ime v naslovu vsake številke imelo dodatek *Marijino leto 1954*.

Sredi februarja 1954 je *Družina* objavila še *Molitev sv. očeta Pija XII. za Marijino leto*, ki je bila prevod latinskega izvirnika. Med drugimi prošnjami, ki so bile izrečene, so bile, naj Marija »spremeni misli hudobnežem, osuši solze žalostnih in zatiranih, potolaži uboge in nizke, pogasi sovraštvo, ublaži trdosrčne odnose med ljudmi, obvaruje in zaščiti čistost mladine, sprejme v varstvo sv. Cerkev« (Molitev sv. očeta Pija XII. za Marijino leto 1954). List je šel med naročnike, kolikor jih je bilo, in pri tem ni bilo zapletov. V naslednjih številkah so bili objavljeni različni prispevki, ki so poudarjali posamezne vidike jubilejnega leta ali izrazov praznovanja. List je razglasil možnost pridobitve posebnih milosti (v vseh cerkvah, v Marijinih cerkvah, v Marijinih božjepotnih cerkvah) in pogoje, ki jih je bilo treba izpolniti. (Duhovne milosti, ki jih verniki morejo prejeti v Marijinem letu 1954) Ni pa v poročilih zaslediti novic o praznovanjih v drugih okoljih, ker je uredništvo očitno imelo malo virov, po katerih bi lahko povzemalo novice. Skromno število novic iz življenja Cerkve po svetu je bilo sploh značilno za takratni slovenski cerkveni tisk.



Glede na omejeno število tiskanih izvodov *Družine* je bilo nemogoče pričakovati, da bi vsak vernik imel svoj izvod in da bi ga redno prinašal s seboj k bogoslužnim srečanjem. Da bi člani cerkvenih občestev lahko skupaj molili po istem obrazcu, je zato škofijski ordinariat v Mariboru poskrbel, da je bila molitev razmnožena in odposlana po župnijskih uradih. To pa je bilo očitno preveč in zato je stopila v akcijo slovenska policija oziroma takratno Tajništvo za notranje zadeve mesta Maribor, ki je kot svetla izjema med vsemi drugimi tajništvi v Jugoslaviji ugotovilo, da je pri širjenju te molitve šlo za protidržavno dejanje.

2 Razlogi za ukrepanje

Tajništvo je ugotovilo, da se je v Mariboru širila tiskovina z naslovom *Molitev sv. očeta Pija XII. za Marijino leto* in da izvod molitve ni bil poslan Okrožnemu javnemu tožilstvu v Mariboru. To naj bi bilo v nasprotju z 11. členom *Zakona o tisku*. Zato je 1. aprila 1954 začasno prepovedalo »razširjanje in prodajanje na mehanični način razmnožene tiskovine« ter odredilo zaplembo »vseh natisnjenih izvodov te tiskovine z naročilom, da to zaplembo opravi Tajništvo za notranje zadeve Maribor mesto pri Škofijskem ordinariatu v Mariboru in kjerkoli druge bi se nahajale navedene tiskovine. Tajništvo za notranje zadeve Maribor mesto naj istočasno zapečati tudi matrico, ki je služila za razmnoževanje navedene tiskovine.« Zoper odločbo se ni bilo mogoče pritožiti. (NŠAM, spisi, P 8, Odločba št. KTR 323/54/J/m z dne 1. aprila 1954)²

Za boljše razumevanje ukrepa in njegove zakonske utemeljitve velja navesti prve štiri točke omenjenega 11. člena *Zakona o tisku* (drugi odstavki se namreč nanašajo bolj na zunanje vidike delovanja države in mesta tiska pri tem). »Prepoveduje se razširjanje in prodajanje posameznih knjig, časnikov in drugih tiskanih stvari, katerih vsebina je: 1. propagiranje, izzivanje ali podpihovanje narodne, rasne ali verske neenakosti, sovraštva in razdora; 2. pozivanje državljanov na upor, diverzijo ali sabotažo; 3. pozivanje

2 Celotno dokumentacijo, povezano z ukrepi tožilstva in reakcijami lavantinskega škofijskega ordinariata, hrani Nadškofijski arhiv Maribor, spisi, pisarna ordinariata, pod številko 783/54, fasc. P 8. Spisi so bili poslani v prepisu v vednost škofijskemu ordinariatu v Ljubljani in tajništvu Jugoslovanske škofovske konference v Zagrebu.

državljanov na nasilno rušenje ustavne ureditve; 4. pozivanje ali ščuvanje k spremembi ali izpodkopavanju ustavne ureditve s protidemokratičnim smotrom.« (*Zakon o tisku* 1946)

Okrožni javni tožilec dr. Jože Žabkar je v obrazložitvi za odločbo dodal še nekatere razloge, ki so po sodbi tožilstva narekovali takšno odločitev:

Iz vsebine navedene tiskovine izhaja, da se verniki sicer v obliki molitve, vendar pa čisto točno in določno pozivajo k spremembi in izpodkopavanju ustavne ureditve in s propagiranjem protidemokratičnih smotrov. Posamezni stavki iz navedene tiskovine to čisto jasno dokazujejo, saj ne more biti nobenega dvoma, da se nanašajo na naše prilike in razmere. Tako govori navedena tiskovina o stiskah današnjega časa, o varnem pristanu pred nevihtami, ki nas ogrožajo od vseh strani, o neštevilnih revščinah, o spreobrnitvi razuma hudobnežev, o obrisanih solzah žalostnih in zatiranih itd. (NŠAM, spisi, P 8, Odločba št. KTR 323/54/J/m z dne 1. aprila 1954)

Takšno ravnanje naj bi bilo v nasprotju z 11. členom *Zakona o tisku*, kjer je bila sicer v 1. členu poudarjena svoboda tiska v državi in da »nihče ne sme biti oviran v svobodnem izražanju svojih misli s tiskom, razen v primerih, ki jih določa zakon«. Ker je šlo za prevod molitve, ki jo je sestavil papež Pij XII. in so jo uporabljali po vseh katoliških skupnostih po svetu, kjer je bila možnost skupnih srečanj in molitve, je šlo vsaj za domišljavost tožilca, da je molitev nastala kot izraz razmer na Slovenskem. Okrožni javni tožilec je zato sodišču predlagal, da izda odločbo o trajni zaplembi molitve in o prepovedi širjenja. Pritožba zoper sklep Okrožnega javnega tožilstva ni bila mogoča.

O zahtevi javnega tožilca je razpravljalo Okrožno sodišče v Mariboru dne 9. aprila 1954 pod predsedstvom sodnika Jožeta Dolinška in ob navzočnosti predstavnika škofijskega ordinariata dr. Maksimilijana Držečnika. Javno tožilstvo je zastopal Gojmir Jelenc, pomočnik okrožnega javnega tožilca. Po opravljeni javni razpravi je sodišče odločilo: »Prepoveduje se razširjanje na mehanični način razmnožene tiskovine z naslovom *Molitve sv. očeta Pija XII. za Marijino leto*, ki jo je izdal škofijski ordinariat v Mariboru.« (NŠAM, spisi, P 8, sklep št. Kr 28/54 z dne 9. aprila 1954)



V utemeljitvi odločbe je bilo poudarjeno, da je šlo pri širjenju omenjene molitve za kršenje *Zakona o tisku* in da Okrožnemu javnemu tožilstvu v Mariboru molitev ni bila predložena v treh dolžnostnih izvodih. Šlo je v resnici za tiskovino, ki je bila razmnožena na mehanični način in je bila namenjena širšemu krogu uporabnikov. V zaslišanju je dr. Maksimilijan Držečnik priznal, da je bila molitev razmnožena v 4000 do 5000 izvodih in bi jo bili razmnoževali še naprej, če bi župnije naročile še dodatne izvo-de. Na lističu ni bil označen kraj izdaje in ne leto, manjkala sta ime in priimek izdajatelja. Po sodbi sodišča bi že to zadoščalo za trajno prepoved širjenja in zaplembo že razmnoženih izvodov.

Izkazale so se še dodatne okoliščine, ki so potrjevale prej navedeno odločitev in so v nadaljevanju postopka stopile v ospredje. Sodišče je namreč hkrati ugotovilo, da je tiskovina objavljala prepovedano vsebino, in se je zato v vsem strinjalo s predlogom tožilstva, da se tiskovina trajno prepove. Tiskovina je res imela obliko molitve, vendar pa so se v njej našli značilni izrazi, ki so bili sumljivi in bi lahko prinašali nered v javno življenje. Moteči izrazi v molitvi so bili: »Prevzeti od blišča tvoje lepote in gnani od stisk današnjega časa se zatekamo« – »Zaupamo, da bomo našli [...] varen pristan pred nevihtami, ki nas ogrožajo od vseh strani« – »in nas težijo neštevilne revščine«. Slednjič je bila obsodbe vredna še prošnja: »Spreobrne razum hudobnežev, obriši solze žalostnih in zatiranih, osrči ubožce in ponižane, pogasi sovraštvo, ublaži trdosrčne odnose med ljudmi in zaščiti čistost mladine.«

V nadaljevanju odločbe je mogoče prebrati cvetober takratne slovenske pravne prakse in ustvarjalnosti.

Glede na navedeno smatra sodišče, da je vsebina predmetne tiskovine izražena v nekakšni simbolični in dvoumni obliki, tako da dopušča tudi tolmačenje v skrajno negativni smeri glede naše socialistične stvarnosti, kakor pač dotičnik, ki posreduje drugim osebam to vsebino, želi. Posameznim stavkom, ki govorijo o stiskah današnjega časa, o varnem pristanu pred nevihtami, ki nas ogrožajo od vseh strani, o neštevilnih revščinah, o spreobrnitvi razuma hudobnežev itd., je namreč možno dati skrajno negativno tolmačenje oziroma smisel, da se nanaša vse to na konkretne razmere pri nas, in je na ta način možno podati negativno oceno vseh

naših naporov za izgradnjo socializma ter vsega našega družbenega in gospodarskega sistema. Navedeni stavki so zlasti sposobni, če jih prebira oz. dojema povprečni vernik in državljani FLRJ, ki ni dovolj utrjen v socialistični miselnosti in nima zadostnega kritičnega pogleda, izzvati pri njem vtis in prepričanje, da se ta molitev nanaša na konkretne razmere, in mu na ta način predočevati popačeno sliko naše stvarnosti. Te okoliščine se je izdajatelj tiskovine vsekakor zavedal, če se ima v vidu, da je to škofijski ordinariat v Mariboru, in če se upošteva notorno dejstvo, da posamezni predstavniki cerkve stališču, kot je prikrito v negativni smeri izraženo v tiskovini, pritrjujejo in da bi vsekakor izrabili možnost tolmačenja negativne tendence predmetne tiskovine. (NŠAM, spisi, P 8, sklep št. Kr 28/54 z dne 9. aprila 1954)

Domneve o nerazgledanosti molivcev in zlobnosti razlagalcev molitve so bile zadostne za koreniti poseg v izvajanja javnega bogoslužja in uporabo molitvenega obrazca, ki je bil pripravljen v Rimu in so ga uporabljali v katoliških skupnostih po vsem svetu. »Ker je torej vsebina predmetne tiskovine taka, da v svoji negativni tendenci predstavlja lahko propagiranje, izzivanje ali podpihovanje narodne ali verske neenakosti, sovraštva ali razdora oziroma ščuvanja k spremembi ali izpodkopavanja ustavne ureditve, je nedvomno, da razširjanje takih tiskovin ogroža državne in narodne interese in je škodljivo tudi verskim interesom.« (NŠAM, spisi, P 8, sklep št. Kr 28/54 z dne 9. aprila 1954) Osnova za takšno odločitev sta bila točki ena in štiri 11. člena *Zakona o tisku*. Ta je prepovedoval razmnoževanje in širjenje takih tiskovin in v tem je bila najgloblja utemeljitev ukrepa. Dejstvo, da je bila molitev natisnjena že v *Družini*, ki je bila tiskana v Ljubljani, da je bila molitev razširjena že po celi državi in da je bilo slovensko javno tožilstvo z molitvijo že seznanjeno, kar je navajal zastopnik škofijskega ordinariata, ni imelo za Okrožno sodišče v Mariboru nobenega pomena.

V skladu z odločitvijo sodišča je škofijski ordinariat o tem obvestil vse župnijske urade in jim naročil, da so vrnili izvode molitve, ki so jih še imeli pri sebi. Ordinariat pa ni zahteval, da bi razmnoženine iskali pri ljudeh, ki so jih morda vzeli s seboj in uporabljali za osebno molitev.



3 Pogled s strani razmnoževalca

Mariborski škofijski ordinariat, ki je odločbo dobil naslednji dan, tj. 10. aprila 1954, je imel na voljo 48 ur, da se je na izrečeno sodbo pritožil na slovensko Vrhovno sodišče v Ljubljani. Pritožba je bila vložena še istega dne. Med drugim je v pritožbi navedel, da pri inkriminirani razmnoženini sploh ni šlo za časopis ali časnik (o čemer je govoril drugi odstavek 11. člena *Zakona o tisku*) niti za širjenje kakšnega protidržavnega letaka ali kakšne nove tiskovine, temveč le za ponatis molitve, ki je bila pred tem objavljena že na treh krajih in jo je dobilo v roke tako javno tožilstvo v Ljubljani, ki mu je bilo treba pošiljati vse tiskovine, tudi *Družino*, kot tudi Verska komisija pri Izvršnem svetu LRS v Ljubljani, ki sta ji pošiljala svoje okrožnice oba škofijska ordinariata. (NŠAM, spisi, P 8, Pritožba zoper odločbo št. 783/2 z dne 10. aprila 1954)

V nadaljevanju je ordinariat zatrdil, da besedilo molitve ni bilo v nikakršnem nasprotju s točkama ena in štiri 11. člena *Zakona o tisku*, kjer so bile določbe glede »propagiranja, izzivanja ali podpihovanja narodne, rasne ali verske neenakosti, sovraštva in razdora«. Po prepričanju škofijskega ordinariata je šlo prav za nasprotno, saj so se molivci z besedilom molitve obračali k Bogu in k Materi Božji, da »pogasi sovraštvo, da ublaži trdosrčne odnose med ljudmi«. Ravno tako ni bilo v molitvi nobenega »pozivanja ali ščuvanja k spremembi ali izpodkopavanju ustavne ureditve s protidemokratskim smotrom« (o čemer je govorila točka štiri 11. člena). Smisel molitve je bil prav nasproten: »Naj se vsi ljudje zavedo, da so si bratje, in narodi, da so člani ene družine, nad katero naj zažari sonce splošnega in odkritosrčnega miru.« Šlo je za hipotetične možnosti v interpretaciji molitvenih obrazcev, kjer so bile za izvedbo represivnega ukrepa izbrane najmanj ugodne mogoče interpretacije. To je bilo izrecno razvidno iz utemeljitve mariborskega okrožnega sodišča, ki je govorilo, da je bilo nekaterim izrazom v molitvi mogoče dati skrajno negativno tolmačenje.

Isti sodni organ je v svoji ustvarjalnosti presodil, da so se izrazi v molitvi nanašali na razmere v Jugoslaviji in da se je razmnoževalec tega tudi zavedal ter je nameraval molitev v tem negativnem pomenu tudi izrabiti. Škof dr. Maksimilijan Držečnik je takšno interpretacijo odločno zavrnil. V pritožbi je zapisal: »Inkriminirana molitev papeža Pija XII. za Marijino leto ni namenjena samo za Jugoslavijo, temveč za ves svet, ker se Marijino leto

obhaja po vsem svetu. Zato tudi besedilo nima v vidu razmer v Jugoslaviji, temveč v celem svetu, kar kažeta naslov in besedilo molitve.« (NŠAM, spisi, P 8, Pritožba zoper odločbo št. 783/2 z dne 10. aprila 1954)

O namerno negativni interpretaciji besedila molitve in o ščuvanju vernikov proti ureditvi ni bil naveden noben primer. Predstavnik škofijskega ordinariata je zato lahko zatrdil:

Tudi do te razprave podpisanemu ni znan prav noben slučaj, da bi kdo od vernikov to molitev tolmačil v tem smislu, in tudi na razpravi se v tem oziru ni podal prav noben dokaz. Za svojo osebo podpisani odločno izjavljam, da moram tako sumničenje zavrnilo. Če bi naslov in besedilo molitve dejansko kazalo na Jugoslavijo, bi je tudi podpisani ne bil objavil, kakor gotovo tudi ne drugi ordinariji v Jugoslaviji, kakor: ljubljanski, zagrebški, splitski, djakovski in drugi, kakor tudi verski list Družina z dne 17. II. 1954, št. 4, kot kaže priloga, nadalje Djakovski vjesnik št. 1, 1954 (januar). (NŠAM, spisi, P 8, Pritožba zoper odločbo št. 783/2 z dne 10. aprila 1954)

Zato je lahko dodal svojo ugotovitev: »Nerazumljivo je, da bi bilo možno to molitev samo v mariborskem okolišu smatrati kot protizakonito, dočim državni organi povsod v LRS in FLRJ tega postopka niso uvedli.« (NŠAM, spisi, P 8, Pritožba zoper odločbo št. 783/2 z dne 10. aprila 1954)

4 V pesti sodnih mlinov

Pritožba je bila Vrhovnemu sodišču LR Slovenije v Ljubljani s priporočeno pošto odposlana 10. aprila 1954 v skladu s pravnim redom. Do naslovnika je prišla dne 13. aprila 1954. Vrhovno sodišče pa je pritožbo zavrnilo kot nepravočasno vloženo z odločbo Kž-215/54 dne 28. maja 1954 in se v vsebino pritožbe sploh ni spuščalo. Tako je odločba mariborskega sodišča postala pravnomočna in so molitveni obrazec doletele posledice, kot jih je predlagalo tožilstvo.

Mariborskemu škofijskemu ordinariatu je preostala še edina možnost, da se je pritožil pri jugoslovanskem Vrhovnem sodišču v Beogradu in zahteval varstvo zakonitosti. Pritožba je bila vložena 8. julija 1954 in je vsebovala



iste razloge, kot so bili navedeni v pritožbi na Vrhovno sodišče v Ljubljani. Sestavljena je bila v srbsko-hrvaškem jeziku. Poudarjeno je bilo neskladje med vsebino odločbe in določbami *Zakona o tisku* ter samovoljno razlaganje slednjega. Policija ni zaplenila novega tiska, temveč samo mehanično razmnoženino že pred tem objavljenega besedila, tj. ponatis besedila, ki ga je javno tožilstvo že pred tem dobilo v pogled z več naslovov in je bilo tožilstvu dobro znano. Molitev ni vsebovala nič takega, kar bi bilo vključeno pod točki ena in štiri 11. člena *Zakona o tisku*. Dobesedno je bilo zapisano: »U molitvi nima nikakvog pozivanja ili huškanja ka promeni ili ispotkopavanju ustavnog uredjenja sa protiv demokratičnim ciljem.« Ponovno je bilo izraženo začudenje, da je bilo molitev, ki jo je sestavil papež Pij XII. in so jo molili po vsem svetu, mogoče razlagati v smislu, da je bila namenjena kritiki razmer v Jugoslaviji in bi jo bilo mogoče razlagati kot spodbujanje k podiranju ustavne ureditve ter rušenju demokratičnega sistema. Takih skritih namenov ni odkrilo nobeno drugo javno tožilstvo na ozemlju Jugoslavije. (NŠAM, spisi, P 8, pritožba br. 783/3 z dne 8. julija 1954)

Iz zapiskov v protokolu škofijskega ordinariata v Mariboru je razvidno, da je bila pritožba na Vrhovno sodišče v Beogradu zavrnjena. Posledično je bilo na ozemlju lavantinske škofije prepovedano uporabljati razmnoženino z besedilom molitve, ki jo je sestavil papež Pij XII.; na ozemljih drugih škofij v Jugoslaviji in v deželah sveta pri uporabi molitve ni bilo težav.

Sklep

Z izrekom take sodbe se je pokazalo, da so sodni organi po Jugoslaviji iste zakonske določbe interpretirali na povsem samosvoj način in da je glede tega mariborsko okrožno sodišče izstopalo po svoji strogosti. Nobeno drugo sodišče na ozemlju Jugoslavije ni čutilo potrebe, da bi prepovedovali papeževo molitev ali da bi v njej videli protirevolucionarno delovanje ter poskus uničenja jugoslovanskih revolucionarnih pridobitev. Edino sodni organi v Mariboru so v svoji ustvarjalnosti odkrili možnost, da bi se pobožne želje, ki so jih verniki naslavljali na Marijo, lahko zlorabile in namenile za uničevanje države. Škof dr. Maksimilijan Držečnik, ki je bil znan po svoji lojalnosti do oblasti, je s svojim osebnim pričevanjem potrdil, da je bila možnost take interpretacije molitve povsem izključena. Kljub temu so bile pritožbe na višji sodišči v Ljubljani in v Beogradu neuspešne.



Kratica

NŠAM Nadškofijski arhiv Maribor

Reference

Arhivski vir

Nadškofijski arhiv Maribor, spisi, P 8 (leto 1954, prot. št. 783/54).

Ostale reference

Čuk, Silvester. 2015. Marijino leto 1954. *Ognjišče* 12: 63.

Duhovne milosti, ki jih verniki morejo prejeti v Marijinem letu. 1954. *Družina* (3. 3.): 2.

Kolar, Bogdan, ur. 2000. *V Gospoda zaupam: Iz zapisov nadškofa Antona Vovka*. Ljubljana: Družina.

Leto Marijine časti. 1954. *Družina* (6. 1.): 2–3.

Molitev sv. očeta Pija XII. za Marijino leto. 1954. *Družina* (17. 2.): 1.

Štrle, Anton. 2000. Marija Kraljica. V: *Leto svetnikov*, 3. zv. Celje: Mohorjeva družba.

Zakon o tisku. 1946. Ur. list FLRJ, št. 56/1946, 12. julij.





Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.

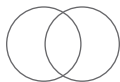
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Nedžad Grabus

Molitev – osebne in obredne oblike in vsebine v islamskem nauku

Prayer – Personal and Ritual Forms and Content in Islamic Teachings

Izvleček: V tem sestavku se posvečamo temi molitve v splošnem islamskem pomenu in z nje-nimi posebnostmi v osebni, kolektivni, kulturološki in jezikovni smislu, v življenju vernika in organizirane verske skupnosti. Molitev ima pomembno vlogo v islamskem ver-skem nauku in praksi. Z molitvijo se človek, ustvarjeno bitje, povezuje z Bogom Stvarnikom, Živim in Večnim ter ostaja v trajni zvezi z Njim. Bog je človeku podaril življenje in pozna vse njegove skrivnosti. V islamu se človeško življenje začne z molitvijo, ki nemudoma sledi poimenovanju otroka, in se končuje z obredno molitvijo ob pogrebu. Molitev je sestavni del človeškega življenja in njegova stalnica v zdravju, bolezni, sreči in žalosti, ob uspehih in porazih. Z molitvijo se zahvaljujemo Bogu, zaupamo mu najintimnejše trenutke življenja, prosimo za osebno uspešnost, za uspešnost družine in skupnosti. Najpomembnejši pojmi za razumevanje molitve so *istigfar*, *tevba*, *zikr*, *fikr*, *dova* in *salat*. Vsebinski, bistveni del molitve je zasnovan na temelju Korana in hadisov ter na izkušnjah, ki so jih nabirali islamski učitelji v raznih zgodovinskih udejanjenjih islama. Formalni in praktični način opravljanja molitve je prevzet neposredno od Mohameda, a. s.¹ Sestavek bomo sklenili z zgledom, kako so v BiH stara predslovanska in krščanska molitvena zbirališča na prostem (*molitvišča*) pod vplivom islama dobila novo razsežnost in v kulturološki smislu postala muslimanska prizorišča molitve, ki v precejšnji meri opredeljujejo ustaljeno versko prakso sodobnih muslimanov.

Ključne besede: Bog, vernik, molitev, *istigfar*, *tevba*, *zikr*, *fikr*, *dova*, *salat*, *molitvišče*, *dovišče*

Abstract: In this text, we focus on the topic of prayer in the general Islamic sense and its specific features in personal, collective, cultural and linguistic terms, in the life of the believer and the organised religious community. Prayer plays an important role in Islamic religious doctrine and practice. Through prayer, man, a created being, connects with God the Creator, the Living and the Eternal, and remains in a permanent relationship with Him. God has given life to man and knows all his secrets. In Islam, human life begins with prayer, which immediately follows the naming of the child, and ends with the ritual prayer at the funeral. Prayer is an integral part of human life and a constant in health, sickness, happiness and sorrow, in success and in failure. Prayer is a way of giving thanks to God, entrusting the most

1 V muslimanskem verovanju se vedno prosi blagoslov na Mohameda in vse Božje poslanece z besedami *alajhi al-salam*, naj je mir z njim. To je pomen okrajšave a. s.

intimate moments of life to Him, asking for personal success, for the success of the family and the community. The most important concepts for understanding prayer are istighfar, tawbah, dhikr, fikr, du'ā', and salat. The substantive, essential part of the prayer is based on the foundation of the Qur'an and the Hadith, and on the experience accumulated by Islamic teachers in the various historical manifestations of Islam. The formal and practical way of performing the prayer is taken directly from Prophet Muhammad (peace be upon him). We will conclude the paper with an example of how, in BiH, the old pre-Slavic and Christian open-air prayer gathering places ('molitvišta') have taken on a new dimension under the influence of Islam and have become, in cultural terms, Muslim places of supplication ('dovišta'), which to a large extent define the established religious practice of contemporary Muslims.

Keywords: *God, believer, prayer; istighfar, tawbah, dhikr, fikr, du'ā', salat, places of supplication*

Uvod

V islamskem nauku je navzoča teoretska in praktična strukturiranost, ki sesotji iz izpovedovanja vere in pričevanja za vero (šahada) v Enega in Edinega Boga, Stvarnika vsega ustvarjenega, Ohranjevalca in Poslednjega Sodnika v Prihodnjem svetu, in iz verovanja v poslanca Mohameda, a. s., ter v njegovo poslanstvo, ki mu ga je poveril Bog. Bog je Stvarnik, človeku je podaril življenje. Njemu pripada vse, kar je na nebesu in na zemlji. Zato v islamskem nauku prevladujejo tri velike teme, ki so v nenehnem medsebojnem odnosu: Bog, svet in človek. Po islamskem nauku se človek pri pričevanju za vero, pri zahvaljevanju Bogu, pri iskanju Boga ne potaplja v meditacijo, »v svojo notranjost«, temveč deluje, se pogovarja in stoji pred Bogom Stvarnikom, ki vse vidi, vse sliši in vse ve – tudi tisto, kar človek počne naskrivaj in javno. Številni verniki se učijo 255. verz sure Krava v želji po Božji zaščiti: »Obstaja le en Bog – Živi in Večni! Ni drugega boga! Ne premagata ga dremez ali spanec. Njegovo je vse, kar je v nebesih, in vse, kar je na zemlji. Kdo se more pred njim zavzemati za nekoga brez njegovega dovoljenja? On ve, kaj je bilo pred ljudmi in kaj bo za njimi; od tistega pa, kar On ve, drugi vedo le toliko, kolikor sam želi. Njegova je moč nad nebesi in zemljo in njihovo ohranjanje ga nikdar ne dolgočasi. On je Vsevišnji, Veličastni!« (K 2, 255)² Po islamskem nauku ima molitev več razsežnosti. Z molitvijo se človek obrača naravnost na Boga Stvarnika, pri molitvi ni posrednika. Imam zgolj vodi molitev; njegova služba je pomembna, vendar se njegov položaj ne razlikuje od položaja kateregakoli vernika. »Džamije so namenjene Bogu, razen Njega ne kličite nikogar!«

2 V tem sestavku so navedki iz Korana vzeti iz prevoda Erika Majarona (2004).



(K 72, 18) Vsakdo se lahko obrne na Boga in vsako bitje je odvisno le od Njega. Pomembno je, da je prostor, v katerem poteka molitev, urejen in higieničen. V njem tudi ne sme biti relikvij, ki pripisujejo nadnaravno moč komurkoli razen Edinemu Bogu in so torej v nasprotju s strogim islamskim monoteizmom.

1 Kdo lahko moli k Bogu

Kadar govorimo o molitvi, ponavadi mislimo, da je pomembno prositi Boga za odpuščanje grehov. To drži, vendar je molitev še mnogo več. Molitev je izraz hvale, slavljenja, poveličevanja in oboževanja Boga. Po nauku *ahli-sunna* se vernik, ki greši, ne razglasi za nevernika. Taka oseba ohrani status vernika, pokornega v svoji veri; je grešnik s svojim grehom, zato pravimo, da je vernik, dokler veruje v Boga. V zgodnjih muslimanskih razpravah se pojavlja disonanca glede statusa grešnika. Na primer, ločina *murdžijev* meni, da vernik ni niti grešnik niti prestopnik, čeprav je storil greh. Imajo ga za dobrega in predanega vernika (*muteki, salih*) in ni dovoljeno, da bi bil kaznovan, četudi umre, ne da bi se pokesal za storjene grehe. Menijo, da tako kot dobra dela nimajo vrednosti in niso v pomoč pri prikrivanju in zanikanju resnice, tudi slaba dejanja ne škodijo verovanju (*iman*). Bosanski učenjak Mustafa Ejubović – Šejh Jujo³ je kritično ovrednotil to stališče. Pravi, da je takšno mišljenje napačno, kajti prestopek, nepokornost in greh (*isjan* in *fisk*) pomenijo odmik (*hurudž*) od pokornosti (*ta'ah*). Jasno je, da se je storilec ne samo velikih grehov, temveč tudi majhnih, odmaknil od pokornosti Alahu, dž. š.,⁴ in postal nepokoren, grešnik (*asi*). (Grabus 2020, 172) Pripadniki ločine ezarikov so trdili, da je storilec velikega greha na stopnji malikovalca (*mušrik*), saj nekaj počne za Alaha, dž. š., in v njegovem imenu, nekaj drugega pa »zase« oziroma za satana (šejtan). Šejh Jujo je zapisal, da je tudi to mišljenje napačno, saj je malikovalec (*mušrik*) v šeriatskem izrazoslovju oseba, ki Bogu pripisuje oziroma pridružuje sodruga v Božanstvu (*uluhiya*), medtem ko storilec greha, o katerem govorimo, ne počne tega.

3 Mustafa Ejubović, znan kot duhovni učitelj (Šejh) Jujo, je bil mostarski mufti. Živel je med letoma 1651 in 1707.

4 V muslimanskem verovanju je atribut poveličevanja vedno dodan spominu na Boga, npr. *džala ša'nuh*, naj bo slava Bogu. To je pomen okrajšave dž. š.



Pripadniki ločine haridžijev so menili, da je storilec majhnega ali velikega greha na stopnji nevernika (*kafir*), zanikovalca Resnice, in če umre, ne da bi se pokesal, za vekomaj ostane v peklu (*džehenem*). Racionalisti (*mu'tezila*) so menili, da storilec velikega greha ni nevernik (*kafir*), ker goji iskreno prepričanje, vendar tudi ni vernik, saj verovanje predpostavlja popolno predanost vsem predpisom, zato je grešnik (*fasik*) in bo večno v peklu, če umre, ne da bi se pokesal (*tavba*). Tudi od racionalistov (*mu'tezila*), ki zastopajo racionalistične poglede na življenje in vero, se prenaša stališče, po katerem storilec velikega greha po njihovem razumevanju ni niti v raju (*dženet*) niti v peklu (*džehenem*), temveč je v nekem neopredeljenem, nedoločenem stanju (*al manzila bajna al-manzilatajn*), torej ni niti v stanju verovanja niti v stanju neverovanja. Večina teologov in razlagalcev prava (*ulema*) je prišla do soglasja, da je tak človek storilec velikega greha (*fasik*), razhajajo pa se glede vprašanja njegovega bistva – ali je vernik ali zanikovalec Resnice. Šejh Jujo piše, da je nujno pustiti razlike ob strani in najti tisto, v čemer se razlagalci strinjajo, saj ni srednje možnosti med obema stanjema – verovanjem in nevero. (Grabus 2020, 173) Pripadniki ločine haridžijev menijo, da je takšna oseba grešnik v stanju nevere (*kufir*), kar utemeljujejo z verzom: »Kdor pa ne posluša Boga in Njegovega poslanca, je zagotovo zašel s prave poti!« (K 33, 36) Kakor je razvidno iz kratkega pregleda najpomembnejših zgodnjih muslimanskih teoloških razprav in stališč o grehu, je pomembno, da človek ohrani vero v Boga, da se zaveda svojega greha in prosi Boga za odpuščanje, saj mu to daje upanje na rešitev. Večina muslimanskih učiteljev meni, da je klanjanje Bogu, zlasti obvezna molitev (*salat*), pogoj za ohranitev vere, in opozarja, da opustitev molitve oddalji človeka od vere. To utemeljujejo s hadisom Poslanca, a. s., v katerem je dejal: »Kdor namerno opusti *salat*, je zanikal vero.«⁵

Klasični muslimanski učitelji so trdili, da je v človekovi naravi, v predispoziciji (*fitrah*) vsakega bitja potrjevanje bitnosti Tvorca. To zagovarjajo na temelju verza: »Zatorej bodite trdno ustaljeni v predanosti pravemu verovanju, naravnemu in poštenemu verovanju, ki naj ga po Božji zamisli človeški rod instinktivno sprejme!« (K 30, 30) In v hadisu Mohameda, a. s., je zapisano: »Vsak otrok se rodi s prirojeno predispozicijo za predanost v veri«. (Dorar 2024) Na to kažeta tudi vprašanje predeksistencialne zaveze

5 Več hadisov govori o posledicah opustitve *namaza* (Dorar 2024).

(*misak*) in verz: »Če jih vprašaš, kdo je ustvaril nebo in zemljo, bodo gotovo porekli: 'Bog!'« (K 39, 38) Človeku ta njegova narava zagotavlja svobodo, pogosto je nagnjen k samozadostnosti in k temu, da pozabi na Boga in svoj izvor. Zato se poskuša primerjati z Bogom, kar privede do neodpušljivega greha, do prepričanja, da je mogoče mimo Boga vplivati na bistvena življenjska vprašanja (*širk*). Zato je pomembno potrjevati in živeti vero v Enega in Edinega Boga. Šejh Jujo, Mustafa Ejubović, je mnenja, da je bilo poslanstvo glasnikov vere le potrjevanje in poudarjanje Božje Enotnosti (*al-tavhid*), ne pa tudi potrjevanje Stvarnikovega obstoja (*isbat vudžud al-Sani*). Prav na to opozarja Alah, dž. š.: »Ali je mogoče dvomiti o edinem Bogu, stvarniku nebes in zemlje?!« (K 14, 1) »Človeško bitje je krhko, minljivo, zato ga oboževanje, čaščenje (*ibadet*), izvajanje obredov in molitev rešujejo ter ga približujejo Alahu, dž. š.,« sklene Šejh Jujo. (Grabus 2020, 167)

Ta uvod je bil nujen za razumevanje muslimanskega pojmovanja povezave med molitvijo in grehom ter razprav iz zgodnjega obdobja islama o pomenu človekovega odnosa z Bogom, da lahko zdaj predstavimo najpomembnejše oblike osebne in skupinske molitve v islamskem nauku.

Pri tolmačenju teologije obstajajo različna mišljenja in interpretacije. V teologiji je neobhodno besedilo Razodetja, na temelju katerega se razvija teološko tolmačenje. Precejšnje število učiteljev vere meni, da je mogoče s človeškim razumom razviti vero v Boga Stvarnika, vendar pa verski predpisi in pravila temeljijo na Razodetju, kot pravi Koran: »Nobenega ljudstva nismo kaznovali, preden smo poslali poslanca.« (K 17, 15) Vsakršna prepoved in kazen temeljita na Razodetju. To se nanaša na vprašanja izvajanja molitve (*salat*), materialnih obvez, kot je deljenje miloščine (*zakat*), saj zgolj razumski človek ni sposoben prepoznati teh obvez. Vsi Božji poslanci so posredovali način molitve in predpise, povezane z opravljanjem molitve, muslimani pa so svoj način opravljanja molitve prevzeli od Mohameda, a. s.

2 Vrste muslimanske molitve

Obstaja več načinov opravljanja molitve. Pogoj za vsako molitev je fizična čistoča telesa, oblačil in prostora (*tahur*), v katerem molimo. Vsakršno osebno fizično očiščevanje neogibno vključuje klicanje Božjega imena,



da bi človek imel Njegov blagoslov. Obvezno čiščenje celotnega telesa opravimo po spolnem odnosu, ki je dovoljen samo v zakonski zvezi moškega in ženske, ali po koncu nočnih sanj, ki zahtevajo obvezno očiščenje (*gusul*), seveda pa tudi po koncu kakršnekoli dejavnosti, po kateri se mora človek očistiti. Čiščenje vključuje fizično očiščevanje z vodo oziroma ob pomanjkanju vode simbolično čiščenje s prstjo, dokler spet ni mogoče čiščenje z vodo, zatem obvezno izgovarjanje Božjega imena za opravljanje molitve, odstranjevanje nečistoč in približevanje Bogu. Ponavadi takole ubesedimo namero očiščenja: »Želim se očistiti, da bi mogel opraviti molitev, se znebiti nečistoče in se približati Bogu.« Druga vrsta čiščenja je obredno umivanje (*vudu*): umivanje rok, obraza, podlakti in stopal do gležnjev ter otiranje las oziroma glave z mokrimi rokami. »O, verniki! Ko se pripravljate k molitvi, si umijte obraz in roke do komolcev ter si otrite glavo. Nato si umijte stopala do gležnjev. Če ste nečisti, se okopajte. Če ste bolni ali potujete, če ste opravili potrebo ali če ste legli k ženam – pa niste našli vode, se z rokami dotaknite čiste zemlje in potegnite z njimi prek obraza in rok.« (K 4, 43; 5, 6)

Čiščenje telesa ob priklicevanju Božjega imena pomeni, da se je človek telesno in duhovno pripravil na srečanje in pogovor z Bogom. Če je vernik storil greh, tako z izjavo o svoji krivdi stopa pred Boga in izgovarja molitev. Moliti je mogoče na način *istigfarja*, *tavbe*, *zikra*, *dove* ali obvezne obredne molitve (*salat*). Osebna molitev se najpogosteje izraža kot *istigfar*. *Istigfar* je prošnja, naj nam Bog odpusti storjeni greh. Greh je nemoralno dejanje, neetično početje z ozirom na Boga, človeka, živalski ali rastlinski svet, zatem verbalni greh ali dejanje, ki ni v skladu z islamskim naukom. V islamskem nauku se grehi delijo na majhne in velike. Veliki grehi, na primer verovanje v več božanstev, psovanje Boga ali svetinj, namerno povzročanje krivice, nasilno ravnanje z ljudmi ali neupravičen uboj odvedejo človeka od vere. Majhni grehi so dejanja, neskladna z islamsko moralno (*ahlak*), njihova posledica pa je razvoj navad, škodljivih za posameznika, družino ali skupnost. Nujno se je pokesati za storjeni greh in prositi Boga za odpusčenje. Molitev pa je lahko tudi izraz hvaležnosti Bogu za zdravje, uspeh v šoli ali pri poslovanju, za uspešen porod, lahko molimo za ozdravitev in podobno.

Z molitvijo in *istigfarjem*, z iskanjem zatočišča pri Bogu se ustvarjeno bitje pogovarja s Stvarnikom, z molitvijo se človek približuje Bogu. *Istigfar* pomaga človeku, da se osvobodi in premaga strahove ter svojo minljivost,



podeljuje mu življenjski smisel in srečo. Po islamskem nauku cilj molitve predpostavlja, da je Bog Stvarnik, ustvarjena bitja pa lahko izbirajo, ali bodo delala dobro ali slabo in ali bodo izkazovala neposlušnost Bogu. »Kažemo mu pravo pot; od njega pa je odvisno, ali bo hvaležen ali nehvaležen.« (K 76, 3)

Istigfar je dejanje neposredne prošnje za odpuščanje in za zatočišče pri Bogu. Človek se zaveda svojega napačnega ravnanja ali greha, v tišini prizna svojo šibkost Bogu in izgovori besede: »Boga prosim za odpuščanje.« To dejanje velja za enega bistvenih vidikov islama. Boga je mogoče prositi za odpuščanje tudi za druge osebe. Samo Bog je popoln, človeško bitje ima svoje slabosti, zato je tudi po storjenem grehu pohvalno in priporočljivo prositi Boga, naj nam oprosti. Razne izpeljanke, povezane s pojmom *istigfar*, se v Koranu pojavijo več kot sedemdesetkrat. Med Božjimi imeni so imena El-Gaffar – Vseodpuščajoči (K 38, 66; 39, 5; 40, 42), El-Gafur – Vseodpuščajoči (K 4, 43.99.129; 85, 14; 3, 155), El-Mudžib – Tisti, ki usliši prošnje (K 11, 61), Et-Tevvab – Tisti, ki sprejme kesanje (K 2, 37.54.128), El-Afuvv – Tisti, čigar oproščenje je neizmerno (K 4, 43.96.99.149). (Küng 2023, 183–185) Od Mohameda, a. s., se je preneslo več različnih načinov izražanja *istigfarja*. Mohamed, a. s., je vzorno skrbel za čistočo, bil je brez greha pri vprašanih vere, verovanja in prakse (*ismah*), vendar je kljub temu opravljal *istigfar* več kot osemdesetkrat na dan. S tem je zapustil pomemben testament svojim slednikom in jih motiviral, da prosijo Boga za odpuščanje grehov. V Koranu Bog poziva ljudi, naj prosijo odpuščanja za storjeni greh. »Potrudite se, da si boste zaslužili Gospodarjevo odpuščanje in Raj, prostran kot nebesa in zemlja; pripravljen je za tiste, ki se Boga bojijo, za tiste, ki v bogastvu in v revščini delijo miloščino, ki obvladujejo jezo in odpuščajo soljudem – Bog resnično ljubi dobronamernike – in za tiste, ki se po storjenem grehu spomnijo Boga in prosijo za odpuščanje – kdo bo odpustil grehe, če ne Bog – in ne vztrajajo namerano v grehu.« (K 3, 133-135) »Kdor stori kaj slabega ali pa se pregreši proti sebi in potem zaprosi Boga za odpuščanje, bo videl, da Bog odpušča in da je usmiljen.« (K 4, 110)

Z *istigfarjem* je povezan termin *tavba*, ki označuje kesanje. Naslov devete sure v Koranu je prav *Tavba*. *Tavba* ponavadi vsebuje zavest o storjenem grehu, obžalovanje oziroma kesanje in odločenost, da ne bomo grešili. (*Encyclopaedia of Islam* 2000, 10: 704) Koran pravi: »So tudi drugi, ki so



priznali svoje grehe, njihova dobra dela pa so pomešana z grešnimi. Bog jim bo morda odpustil, saj veliko odpušča in je izredno milosten.« (K 9, 102) Kot pravi Koran, je kesanje vernikov (*tauba*) zaradi grešnosti sprejeto: »On je tisti, ki sprejema kesanje svojih služabnikov. Odpušča grešna dejanja in se natančno zaveda, kaj služabniki počnejo.« (K 42, 25) Poslanec, a. s., je rekel: »Allah, dž. š., sprejema kesanje vernika, vse dokler ga duša ne začne dušiti in zapuščati telo.« (Dorar 2024) Toda človek, ki zanika Resnico (*kafir*), ni spoznal Gospodarja, ker je tujec, odmaknjen od verovanja ter spoznanja, tuja sta mu verovanje in spoznanje. Vernik-grešnik pa je spoznal Boga, njegovo stanje je večno (*al-baki*); in večnost je zanj sprejemljivejša od oddaljenosti in izginotja, zato moli k Bogu za odpuščanje grehov. Mnogi menijo, da je verovanje ob smrtni uri, izpričanje vere tik pred smrtjo, krhko verovanje. To je podobno, kot če bi cepili sadno drevo v obdobju, ko zaradi mraza in nizkih temperatur ne more pognati mladja – v nasprotju s kesanjem v težkem stanju, ki je podobno stebelu, ki vzklije in rodi plod v zimskem času, ko ga biča hladen veter. A tudi izpričati vero ob smrtonosni bolezni je bolje kot oditi s tega sveta brez izpričanja vere.

Zikr je osebna ali skupinska obredna molitev. Vsakdo, ki se pri učenju Korana zahvaljuje Bogu, izpričuje vero in prosi za odpuščanje, je v posebnem duhovnem stanju (*zikr*) in odnosu z Bogom. Nekateri muslimani izvajajo *zikr* tudi v skupini, vendar številni raziskovalci povezujejo to prakso zgolj s sufizmom. Cilj *zikra* je poveličevanje in slavljenje Boga, osebno duhovno očiščevanje od greha in slabih misli in dejanj ter doseganje duhovne popolnosti. V Koranu je poudarjeno: »In nikoli za nič ne reci: 'To bom zagotovo storil jutri,' ne da bi dodal: 'Če bo Bog dal!' Če pozabiš na to, se spomni svojega Boga in reci: 'Moj Bog mi bo pokazal tisto, kar je boljše in koristnejše od tega.'« (K 18, 23-24) Bog poziva vernike, naj se pogosto spomnijo nanj: »O, verniki! Pogosto mislite na Boga in ga hvalite, zjutraj in zvečer ga poveličujte! On in njegovi angeli vas blagoslavljaajo, da bi vas popeljali iz teme v svetlobo. Bog je usmiljen z verniki!« (K 33, 41-43) *Zikr* pomeni ponavljanje Božjih imen, ki jih je po islamskem nauku devetindevetdeset. Kadar kličemo Boga kot Tistega, ki odpušča, to postane Njegovo osrednje ime. Tudi Koran spodbuja človeka, naj z *dovo*, *zikrom* in molitvijo kliče Boga z imeni: »Bog ima najlepša imena, kličite ga z njimi!« (7, 180) Verniki na temelju Korana in hadisa izrekajo *zikr La ilaha illa Allah* – Razen Boga ni nobenega boga, *Allahu ekbar* – Bog je največji, *el-hamdu lillah* – vsa hvala pripada Bogu, *estagfiru Allah* – prosim



za odpuščanje in zatočišče pri Bogu. Vse te molitve je mogoče izrehati tiho ali z blagim glasom. To sta skrita molitev srca in na glas izgovorjena molitev. (*Encyclopaedia of Islam* 2000, 2: 223–226)

Tafakur in *fikr* razumemo kot kontemplacijo, duhovno premišljevanje, refleksijo in razmišljanje o Bogu. To je notranji vidik zavzetega verovanja, ki ga je mogoče doseči pri spoznavanju (*ma'rifa*) Boga. To je pot predanosti Absolutni Božji Stvarnosti, ki se potrjuje z izpričevanjem Enosti Božjega bivanja. Zato sta *zikr* (duhovna molitev) in *fikr* (intelektualna molitev) neločljivo povezani s človekom, sta njegova posebnost, kajti samo človek lahko premišljuje o Bogu, veruje vanj, se mu zahvaljuje, ga slavi in poveljuje. (*Encyclopaedia of Islam* 2000, 2: 891–892)

S prošnjo oziroma molitvijo dova (*du'a*) kličemo Boga zase ali za sočloveka. V Koranu *dova* vedno nosi svoj izvorni pomen: klicanje oziroma molitev. Omenjena je več kot dvajsetkrat. V suri Fussilet (Pojasnilo) beremo verze: »Človek se ne naveliča kopičenja bogastva; ko pa ga udari revščina, je izgubljen in obupuje.« (K 41, 49) »Ko človeku naklonimo svojo milost, postane nehvaležen in se prevzame, v nesreči pa na dolgo moli.« (K 41, 51) Molitev naslovimo na Boga, On sliši človekove prošnje in odgovarja nanje, odziva se mu, kakor se je odzval Ibrahimu, a. s.: »Gospodar! Ti resnično veš, kaj skrivamo in kaj razkrivamo. Bogu ni nič skritega, ne na zemlji ne na nebu! Slava edinemu Bogu, ki mi je na stara leta podaril Izmaela in Izaka. Moj Gospodar resnično usliši molitve! Gospodar! Daj, da bomo jaz in moji potomci molili! Gospodar! Usliši mojo prošnjo! Gospodar! Odpusti meni, mojim staršem in vsem vernikom na dan velikega obračuna.« (K 14, 38–41) Zanimiv je koranski opis in odnos med Ibrahimom, ki moli k Enemu Bogu, in njegovim očetom Azerom, ki moli k različnim božanstvom. Pogovor med Ibrahimom in njegovim očetom beremo v suri Merjem. Zanima nas odlomek, v katerem imata oče in sin različen odnos do vere in molitve: »Oče je vzkliknil: 'Ali ti, Ibrahim, sovražiš moja božanstva? Če ne boš odnehal, te bom dal kamenjati! Takoj zapusti mojo hišo!' 'Mir s teboj,' je odvrnil Ibrahim. 'Prosil bom svojega Gospodarja, naj ti odpusti, saj je zelo dober z menoj.'« (K 19, 46–47) Podoben primer je Zakarija, o katerem Koran pravi: »Tedaj je Zakarija zaprosil svojega Gospodarja: 'Gospodar,' je dejal, 'po tvoji milosti mi nakloni vrlega potomca. Ti resnično prisluhneš prošnjam.'« (K 3, 38) Dova ne bo uslišana tistim, ki zanikajo Boga in ne verjamejo vanj. »Samo k Njemu je mogoče moliti! Tistim, ki ne molijo k Njemu,



se ne bo odzval – kakor se ne bo odžejal človek, ki zajame vodo z dlanmi, ne ponese pa je do ust. Zaman so molitve nevernikov!« (K 13, 14) »Kdo živi v večji zablodi od tistega, ki se namesto Gospodu klanjajo onim, ki se jim ne bodo odzvali do Sodnega dne in so v resnici ravnodušni do njihovih prošenj?!« (K 46, 5) *Dova* se razlikuje od *salata*, obredne oziroma liturgične molitve. Vendar ne bi bilo pravilno reči, da je *dova* v nasprotju z natančno določeno in definirano molitvijo (*salat*) ali z molitvijo srca (*zikr*). Muslimanski učitelj Ibn Tajmija⁶ meni, da je po islamskem nauku obredna molitev (*salat*) superiornejša celo od učenja in branja Korana, branje Korana je superiornejše od *zikra*, *zikr* pa od individualne molitve (*dova*). (*Encyclopaedia of Islam* 2000, 2: 617)

V muslimanskem nauku je poudarjen pomen *dove* za človekovo življenje pa tudi njen vpliv na stanje oseb, ki so se preselile na oni svet (*ahirah*). Najdragocenejše so molitve žrtev nasilja, saj imajo Božjo zaščito. Pomembna je tudi molitev za umrle. Mohamed, a. s., je rekel: »Nekaj podarite svojim umrlim!« Vprašali so ga: »O Božji poslanec, kaj naj jim podarimo?« Odgovoril je: »Zanje se učite *dove*!«⁷ Koran spodbuja k učenju *dov*: »Ko te Moji služabniki vprašajo o Meni, jim povej, da sem resnično blizu. Odzivam se na prošnje častilcev. Naj se tudi oni Meni odzovejo, naj verujejo vame, da bodo na pravi poti.« (K 2, 186) »Vaš Gospodar je dejal: 'Pokličite Me in Me zaprosite, odzval se bom vašemu klicu.'« (K 40, 60)

V skladu s hadisom Mohameda, a. s., molitev varuje človeka pred nesrečo: »*Dova* odvrta nesreče od človeka.«⁸ Verniki se pogosto učijo *dove* s prošnjo Bogu, naj jih obvaruje vseh vrst skušnjav, ki jim niso kos oziroma jih ne morejo prenesti.

Dova močno vpliva na človekovo življenje, v hadisih je to posebej poudarjeno: »Na Zemlji ni človeka, muslimana, ki bi zaprosil Alaha, dž. š., naj sprejme njegovo *dovo*, On pa je ne bi sprejel ali ga ne bi rešil zla.«⁹ Učenjaki so opogumljali vernike, naj se učijo *dove* in da bosta njihova tozadevna

6 Živel je med letoma 1263 in 1328. Znan učenjak in pravnik. Pokopan je v Damasku.

7 Več hadisov govori o *dovah*, ki se jih učimo za umrle (Dorar 2024).

8 Hadis govori o pomenu *dov* in njihovem blagoslovu, ki rešujejo človeka (Dorar 2024).

9 Al-Tirmizi je ocenil ta *hadis* kot *sahih*, z najvišjo stopnjo zaupljivosti (Dorar 2024).



trud in molitev sprejeta, čeprav ne bo takoj vidnih rezultatov. *Dova* nevernika ni sprejeta. »Prošnja nevernikov je zaman!« (K 40, 50) V hadisu je posebej poudarjena *dova* človeka, ki trpi krivico ali nasilje: »*Dova* zatiranega (*mazlum*) je uslišana.«¹⁰ Po mnenju številnih verskih učenjakov to kaže, da se sprejetje *dove* nanaša tudi na nevero (*kufir*) pri specifičnih vprašanjih totranstva (*dunjaluk*). Nekateri učenjaki namreč to dopuščajo na temelju verza in dogodka s Satanom, Iblisom: »'Gospodar, odloži mi kazen do njihovega oživljenja,' je zaprosil Satan. 'Tako bodi!' je dejal On.« (K 7, 14-15) Pravijo, da je *dova* nevernika (*kafir*) sprejeta, ko gre za vprašanja totranstva, kajti Božja milost je tu vsesplošna, zaobsega vernike (*mu'min*) in tudi nevernike (*kafir*), ni pa sprejeta, ko gre za vprašanja ontranstva (*ahirah*), kjer so sprejete izključno *dove* vernikov.

Bosanski *alim* Šejh Jujo je mnenja, da se vsak, ki moli k Alahu, dž. š., uči *dovo* za neko potrebo ali željo; čeprav mu morda ni takoj uslišana, obstaja več kazalcev, da bo *dova* nedvomno sprejeta, ko služabnik reče: »O Gospodar!« Vzvišeni Gospodar mu bo odgovoril: »Odzivam se ti, služabnik!« Ta obljuba je dana vsakemu posebej. Izpolnitev želj in uslišanje potreb se lahko zgodi takoj, v totranstvu, lahko pa tudi v ontranstvu. Uslišana in sprejeta *dova* se ne manifestira samo na en način, temveč na mnogotere načine, kot je povedano v *hadisu*: »Muslimanova *dova* je sprejeta na enega od treh načinov: lahko hitro in takoj v totranstvu (*dunjaluk*), lahko je odložena in uslišana v ontranstvu (*ahirah*) ali pa Bog osvobodi človeka, ga reši zla in odveže od odredbe oziroma predpisa (*kadar*), za kar je pač prosil Alaha, dž. š.«¹¹ Če je bilo odrejeno, da ga bo doletela neka skušnjava ali nesreča, mu Alah, dž. š., olajša situacijo, odvrne nesrečo, ga obvaruje z blagoslovom in dobrobitjo *dove*, saj koranski verz pravi: »Odzivam se na prošnje častilcev.« (K 2, 186) Prošnja oziroma *dova* je seveda direktno povezana z Njegovo voljo in hotenjem (*al-mašia*), kar je izraženo v koranskem verzu: »Samo Njega bi klicali na pomoč, naj vas po svoji volji reši, kakor ga prosite.« (K 6, 41) To pomeni, da splošno stanje pokriva in vključuje osebno in posamično.¹² Muslimanski učenjaki na temelju osnovnih izvorov islama navajajo pogoje (*šart*) za uslišanje molitve,

10 O tej temi govori več hadisov (Dorar 2024).

11 Več hadisov govori o *dovi* (Dorar 2024).

12 Šejh Jujo se sklicuje na pravilo »Fa tahammala al-mutlaqah a'la al-muqayyadah«.



namreč, da človek moli in naslavlja *dove* izključno in samo Alahu, dž. š., kot je rečeno v verzu: »K Meni naj molijo!« Se pravi, naj to pokažejo z dejanji, praktično (*amal*), naj verujejo vame s trdnim prepričanjem (*itikad*). Kdor bo izpolnjeval navedene pogoje in izpolnil navedena svojstva, mu bo – medtem ko premakne ustnice pri učenju *dove* – Allah, dž. š., uslišal *dovo*. (Grabus 2020, 180–181)

Kot zglede pogojev in lepega obnašanja, ki kažejo, da je *dova* uslišana, bomo navedli besede *alima* al-Mavla el-Džazarija,¹³ ki je naštel zglede pravičnega obnašanja (*adab*) in pogoje za *dovo*: izogibanje vsemu prepovedanemu, tudi pri jedi, pijači, oblačenju in služenju denarja (*al-maksab*), iskrenost do Alaha, dž. š., čistoča (*al-tanzif*), osebna higiena (*al-tatahur*), obredno umivanje (*abdest, vudu*), obračanje v smeri Meke (*kible*), sedenje na petah in globoko priklanjanje (*sadžda*), dobra dela, hvaljenje in zahvaljevanje Alahu, dž. š., blagoslovi (*salavat*) na Poslanca, a. s., dostojanstvo in ponos v veri, vljudnost (*al-ta'adub*), izražanje spoštovanja ljudem, umirjenost, prenašanje tegob, skesanost, učenje *dove* in molitve k Alahu, dž. š. z lepimi imeni, učenje *dov* in prošnje Alahu, dž. š., naj se nas usmili z glasniki vere in dobrimi sužnji (*al-tavasul ila Allah*), ogibanje glasnemu učenju *dov* in preglasnemu govorjenju ter razgrajanju, priznavanje storjenega greha in dejanje kesanja (*tavba*). Pogoj je še učenje in izbiranje pravičnih *dov*, ki jih je učil Poslanec, a. s. *Dove* se je treba učiti odločno in z željo, da jo Bog sprejme, treba se je truditi pri učenju *dove* (*idžtiḥad*), vztrajati pri učenju, (*tikrar*), paziti se greha, paziti, da se ne učimo *dove* in ne molimo z grehom, da ne prekinjamo rodbinskih vezi in da se učimo *dove* s prepričanjem in s popolno gotovostjo, da Alah, dž. š., usliši molitve, skleniti učenje *dove* z otiranjem obraza z obema rokama, z zahvalo Alahu, dž. š., in s *salavatom* na Mohameda, a. s. (Grabus 2020, 181)

Navedeni vidiki molitve so pretežno osebni, utemeljeni na praksi Mohameda, a. s., in priporočeni vsem vernikom. Vsakemu posamezniku je prepuščena odločitev, kako in koliko bo molil.

13 Abū al-Khayr Yūsuf al-Gazari († 833/1492), znani *alim* i *muhaddis*. Gl. <https://islamansiklopedisi.org.tr> (31. 7. 2024).



3 Obvezna molitev – steber praktične religioznosti

Obredna molitev ima v islamskem pravu in praksi status osebne obveznosti (*fardi ajn*), ki velja za vsakega polnoletnega, duševno zdravega človeka. Če je človek telesno zdrav, lahko v celoti opravi obvezno molitev (*salat*), z vsemi elementi verbalne, umske, duhovne in telesne forme ter vsebine. Bolan človek lahko opravi molitev sede ali leže ali samo v mislih, odvisno od sposobnosti in možnosti, od gibljivosti telesa. Islamska forma obredne molitve je jasno opredeljena, za izvedbo molitve pa morajo biti izpolnjeni tudi potrebni pogoji. Zunanji, formalni in manifestacijski del obredne molitve je definiran z islamom, s prakso Poslanca, a. s. (*suna*), in praktičnim znanjem o veri (*fikh*), ki je sestavni del islamske veroizpovedi (islam – šeriat). Druga, duhovna raven je spoznana na ravni verovanja in duhovne poti (*iman – tarikat*). Toda vero je mogoče izpričevati verbalno, s srcem in z dejanji. Najvišja raven molitve dosega stopnjo spoznanja bistva resnice in približevanja duhovnemu kraljestvu (*melekt*), angelskemu svetu, ko dosežemo raven dobrohotnosti in popolnega udejanjenja vere (*ihsan – haqiqa*). Ta stopnja verovanja je blizu stopnje angelov (*melek*), kajti angeli nenehno molijo in prosijo za človeški rod. »Angeli poveljujejo in slavijo svojega Gospodarja ter Ga prosijo, naj odpusti tistim na Zemlji.« (K 42, 5) Molitev petkrat na dan je obvezna za vsakega vernika in je osebne narave, nihče ne more opraviti tovrstne molitve za drugega človeka. Izjema so samo ljudje v težkem zdravstvenem stanju, v nezavesti, zanje je mogoče podeliti miloščino. Opraviti dnevno molitev je stroga individualna obveznost (*fardi ajn*). Po praksi Mohameda, a. s. (*suna*), je opravljanje molitve v skupnosti, v džamiji, dosti več vredno od individualne molitve na domu.¹⁴ Skladno s koranskim načelom so verniki pozvani, naj si za obisk džamije nadenejo lepo, čisto oblačilo. »O, sinovi Adamovi! Lepo se oblecite, ko se odpravite v džamijo!« (K 7, 31) Po islamskem nauku so posebej dragoceni kraji za molitev svetišče v Meki, Poslančeva, a. s., džamija v Medini in džamija al-Aksa v Jeruzalemu. Javna molitev v skupnosti vernikov in enakost vseh vernikov pri molitvi v džamiji napravi obredno molitev (*salat*) za najpomembnejši dejavnik medsebojnega povezovanja vernikov. Molitev vodi *imam*. On pozna pravilno recitiranje

¹⁴ V muslimanski praksi, temelječi na hadisu, velja, da je petindvajsetkrat več vredno, če opravimo *namaz* v verski skupnosti (*džemat*).



koranskega besedila in predpise *fikha*, področja, ki definira islamske praktične uporabe členov vere. Imam nima statusa svete ali posvečene osebe. V muslimanski praksi džamijski imam potrebuje pooblastilo (*murasala*) visoke verske avtoritete, da sme voditi *salat*, poučevati in javno govoriti o islamu.¹⁵ Če verniki zamudijo molitev, lahko katerikoli učen človek vodi skupno molitev, če se skupaj klanjata dve ali več oseb. Običajno takrat molitev poteka v drugem delu džamije. Namreč, uradni imam praviloma vodi molitev v niši (*mihrab*) džamije, in to je pridržano le zanj. Vsi verniki, moški in ženske, so si pri opravljanju molitve enaki, razporejeni so v vrste (*saf*). Zaradi telesne bližine in telesnih gibov so moški in ženske ločeni, da bi se mogli brez hrepenenja in poželenja laže in bolj predano posvetiti molitvi in se obračati na Boga. Tovrstna molitev istočasno predstavlja tudi osebno in skupnostno hvaležnost, hvalnico, spoštovanje in poveljevanje Boga Stvarnika.¹⁶ Prostor, kjer stoji imam, se imenuje *mihrab*. Ta prostor predstavlja duhovno bojišče, na katerem se odvija nenehen boj za zmago dobrega. V boju zmagata tisti, komur uspe obvladati svoje slabosti in ego, se vzdržati zlih dejanj, postati iskren in pravičen. V tem je smisel molitve. Ta ideal je pričakovan tudi na ravni skupnosti vernikov.

Obvezna molitev (*salat*) je univerzalna in poteka v arabščini. Forma in vsebina molitev sta, ob manjših razlikah, enaki za vse muslimane. Za opravljanje molitve je nujno v srcu ali verbalno izraziti namero (*nija*), da bomo molili izključno k Bogu, pri čemer za začetek molitve izgovorimo sintagmo, da je Bog največji. Sestavni del vsake molitve je prva sura Korana in druge vsebine Razodetja, odvisno od poznavanja Besedila na pamet. Da bi mogli opraviti molitev, se je dovolj naučiti dve kratki suri. Načeloma se vsaka molitev začne s poveljevanjem Boga, s prošnjo za zatočišče pri Njem, s prošnjo za zaščito pred prekletim hudičem (šejtan). Navedli bomo prvo suro: »Slava edinemu Bogu, Gospodarju svetov, Milostnemu, Usmiljenemu, vladarju sodnega dne! Le tebe častimo, k tebi se po pomoč zatekamo. Usmeri nas na pravo pot, pot tistih, ki si jim naklonil svojo milost, ne onih, ki so izzvali tvoj srd, niti onih, ki so zablodili.« (K 1, 1-7).

15 V džamijah se molitev opravlja po natančno določenem časovnem razporedu. Urnik molitev se imenuje *vaktija*.

16 Skupno molitev za moške in ženske vodi imam moškega spola. Če molijo samo ženske, je imam lahko tudi ženskega spola in vodi skupno molitev.



Molitev z različnimi telesnimi gibi, stanjem, priklanjanjem, spuščanjem na tla in sedenjem ob nenehni molitvi izraža razna stanja človeškega duha, ponižnost in pokornost, ki ju človek izkazuje edinole Bogu. Musliman je dolžan opraviti pet dnevnih molitev, imenujejo se jutranja molitev pred sončnim vzhodom (*sabah*), opoldanska (*zuhr*), popoldanska (*asr*), molitev po sončnem zahodu (*magrib*) in večerna (*iša*). Za polnoletne, svobodne in zdrave moške je obvezna tudi petkova molitev, ki tisti dan nadomesti opoldansko molitev. Obvezni del petkove molitve je pridiga (*hutba*) z nasveti in opomini skupnosti vernikov glede pomembnih, bistvenih in trajnih vprašanj za človeško odrešitev, pa tudi z nenehno hvalnico in zahvaljevanjem Bogu za blagodatno življenje in zdravje. Koransko 62. poglavje nosi naslov Petek (El-Džmu'a). »O, verniki! Ko v petek zaslišite klic k molitvi, pustite trgovino in pohitite k molitvi! Vedite, tako je najbolje za vas!« (K 62, 9) Obstaja še niz prostovoljnih načinov opravljanja molitve v obliki *salata*, prenesenih iz stalne prakse Mohameda, a. s. Molitve za Kurban in Hadži Bajram, za ramazanski Bajram in *teravih-namaz* ob ramazanu temeljijo na stalni praksi Mohameda, a. s., medtem ko se prostovoljne molitve v obliki klanjanja (*nafile*) opravljajo občasno in ob različnih priložnostih, po sončnem vzhodu, *namaz* hvaležnosti, klanjanje ob vremenskih in naravnih nesrečah itn. Tudi molitev za pokojnika (*dženaza*) se imenuje *salat*, vendar jo opravimo izključno stoje.

4 Ljudski običaji v BiH in molitveni prostori v naravi (*dovište*)

Islam je sprva domoval v arabskem okolju. V svojem bistvu je islam univerzalna religija, arabščina je samo jezik Razodetja in obvezne molitve. Vse molitve razen klanjanja (*salat*) je mogoče opraviti v maternem jeziku. *Dovo*, *istigftar*, *tavbo* in *zikr* lahko izgovorimo v maternem jeziku. Posebno priljubljeni sta pesniški obliki *kaside* in *ilahije*, ki z molitvijo izražata hvaležnost Bogu in pohvalo Mohamedu, a. s., v različnih jezikih. Zato so se v različnih kulturnih in jezikovnih okoljih porajali posebni načini izražanja hvaležnosti Bogu. Na primer, zvok *naja* je eden najbolj znanih duhovnih izrazov stanja, duhovnih čutil, pri sufijskem poveljevanju Boga, kot ga je izrazil znani mistik alim Šejh Mavlana Džalaludin Rumi.¹⁷

17 Znani sufijski pesnik in mistik. Živel je med letoma 1207 in 1273. Njegov mavzolej stoji v mestu Konja.



Bošnjaki v Bosni in Hercegovini so podedovali posebne obredne prakse v tradiciji obiskovanja molitvenih prostorov v naravi in opravljanja molitve tam. Molitveni prostori so običajno umeščeni v naravne ambiente, ob rečne izvire, na vrhove planin ali starih grobišč iz prvih dni navzočnosti islama v BiH. Verniki obiskujejo molitvene prostore v naravi od pozne pomladi do sredine poletja po določenem koledarju. Vse dejavnosti so organizirane v okviru Islamske skupnosti v BiH, pogosto v sodelovanju s sufijскими redovi. V kulturni tradiciji BiH je pustila močan vtis verska raznolikost, heterogenost krščanskih nauk, tam so katoliki, pravoslavni in sledniki Bosanske cerkve, bogomili in sledi iz obdobja staroslovanske tradicije. Muslimani so zgodnejši izraz »molitvišče« zamenjali s skovanko »dovišče«. (Duranović 2018, 38) Najbolj znani molitveni prostori v naravi (*dovišče*) v BiH, edinstveni po svoji pristnosti, so Ajvatovica, Karići, Blagaj na Buni, votlina v kraju Brateljevići pri Kladnju in Djevojačka pečina – deklška jama itn. V tej smeri je v današnji dobi nastalo še nekaj novih molitvenih prostorov v naravi, ki si s svojo formo prizadevajo razviti koncept religijskega svetišča. Molitvene vsebine na molitvenih prostorih v naravi obsegajo skupinske molitve, priklicevanje Božje milosti, zahvaljevanje Bogu itn. V tradiciji muslimanov iz Vareša, Breze in Visokega ima poseben pomen molitveni prostor v naravi Karići. Verjamejo, da je učeni šejh Hajdar-dede utemeljil džamijo in razširil islam na tem področju v 15. stoletju, zato ga slavijo kot enega duhovnih stebrov islama v tem delu BiH. Verniki se zadnji petek v juliju zbirajo na petkovi molitvi (*džuma-namaz*) ob leseni džamiji Hajdar-dede na pobočju planine Zvezda, v Karićih, v soboto po tretji popoldanski molitvi se odvijajo razne molitvene vsebine. Molitve se še posebej intenzivirajo po opravljeni večerni molitvi, ob derviškem *zikru*, vse do zore. Sestavni del programa je obvezna pridiga verskega dostojanstvenika. Program se konča v nedeljo po opoldanski molitvi. To je poseben in avtentičen molitveni prostor v naravi, kjer verniki ohranjajo narodno zavest ter povezanost z zemljo in naravo, pri čemer slavijo in povečujejo Boga s hvaležnostjo za darove zdravja, vere in svobode. Prosijo Ga tudi za odpuščanje grehov živim in mrtvim.

Pri molitvi uporabljajo razne relikvije, molilne preproge, molke (*tespih*) itn. Kultura izoblikuje tudi pristop k molitvi. To je razvidno iz interierja džamij v raznih delih sveta. Zato lahko rečemo, da je molitev univerzalna po vsebini, posebna pa v različnih kulturnih in jezikovnih skupnostih.

Sklep

Molitev je pristen izraz človeške duše; z njo prosi Boga, da bi pri njem našla zatočišče in pribežališče pred negotovim svetom. Človek je minljivo bitje, potrebuje zaščito in podporo Večnega Bitja, Stvarnika, ki mu nakloni zatočišče in pomiritev. To besedilo bomo sklenili z molitvijo Ibrahima, a. s., ki se zahvaljuje Bogu, Gospodarju, ki usmrčuje in oživlja, za napotke, za hrano in pijačo ter za dar ozdravitve od bolezni. Posebej se zateka k Bogu in izraža upanje, da mu bo Gospodar oprostil grehe, z besedami »ki mi bo, tako upam, na Sodni dan oprostil moje grehe. O, Gospodar, nakloni mi modrost in me uvrsti med dobre ljudi!« (K 26, 82-83)

V tem sestavku smo prikazali osnovne elemente muslimanske molitve, temelječe na Koranu in Suni v obliki *istigfarja*, *tavbe*, *zikra*, *fikra*, *dove* in klanjanja (*salat*). Navedli smo zgled, kako splošna vrednost pridobi lokalno specifičnost na molitvenih prostorih v naravi v BiH. Molitev je zahvala Bogu, slavljenje in poveličevanje Boga Stvarnika, Ohranjevalca in Poslednjega Sodnika. Molitev je človekovo upanje za večno rešitev.

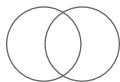
Tudi jaz, pisec tega sestavka, nenehno prosim Vsevišnjega Boga za vse tiste, ki nam darujejo svoje *dove* in nas razveseljujejo z njimi.



Reference

- Dorar.** 2024. Elektronska enciklopedija hadisov. <https://www.dorar.net> (pridobljeno 12. 4. 2024).
- Duranović, Elvir.** 2018. *U potrazi za svetim – dovišta na področju muftijstva travničkog*. Sarajevo: El-Kalem.
- Encyclopaedia of Islam.** 2000. 13 zv. Ur. P. J. Bearman idr. Leiden: E. J. BRILL.
- Grabus, Nedžad.** 2020. *Šejh-Fujino tumačenje temeljnih tema maturidijskog akaida*. Ljubljana: Averroes.
- Islam ansiklopedisi.** 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr> (pridobljeno 31. 7. 2024).
- Jeglič, Urška.** 2024. Muslimani v Sloveniji so ramazanski muslimani. *Edinost in dialog* 79/1: 9–22.
- Koran.** 2004. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila.
- Küng, Hans.** 2023. *Islam – prošlost, sadašnjost, budućnost*. Prevedel Avdija Alibašić. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Kur'an.** 2018. Prevedel Nurko Karaman. Sarajevo: Kupola.
- Osredkar, Mari Jože, in Aljaž Krajnc.** 2021. Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku. *Edinost in dialog* 76/2: 85–100.





Taher Amini Golestani

Importance of Prayer for Ši'a Muslims

Pomen molitve za šiitske muslimane

Abstract: Human being is a combination of body and divine soul, and as body needs daily nutrition, soul needs it too – in a form of prayer and supplication. Spirituality and connection to the source of this soul which is God, the Almighty is the main goal of prayer. This concept is mentioned in almost all divine religions, including Islam and other Abrahamic religions. In the Qur'an, the divine scripture of Muslims human being is called the vicegerent of God on earth (Q 38:72). This clearly demonstrates the divine soul in human beings, and to feed this soul, man needs daily prayers. This article elaborates on the importance of prayer in Ši'a denomination as the second largest denomination in Islam and also sheds light on different types of prayer, definitions and the main outcomes of prayer in daily life. The research is based on exploratory and descriptive approach based on library studies.

Keywords: prayer, Ši'a Islam, spirituality, worshiping

Izleček: Človek je preplet telesa in božanske duše, in tako kot telo potrebuje vsakodnevno hrano, jo potrebuje tudi duša – v obliki molitve in prošnje. Duhovnost in povezanost z izvorom te duše, ki je Bog Vsemogočni, je glavni cilj molitve. Ta koncept je omenjen v skoraj vseh religijah, vključno z islamom in drugima abrahamovskima religijama. V Koranu, Sveti knjigi muslimanov, je človeško bitje razumljeno kot Božji namestnik na zemlji (K 38, 72). To jasno kaže na božanski izvor človeške duše, za njeno hranjenje pa človek potrebuje vsakodnevne molitve. V tem članku je podrobno opisan pomen molitve v šiitski veroizpovedi kot drugi največji veroizpovedi v islamu, osvetljene pa so tudi različne vrste molitve, opredeljene in glavni rezultati molitve v vsakdanjem življenju. V raziskavi sta uporabljena raziskovalni in deskriptivni pristop, ki temelji na knjižničnih študijah.

Cljučne besede: molitev, šiiti, šiitski muslimani, duhovnost, bogoslužje

Introduction

Before talking about prayers in Ši'a perspective, it should be mentioned that in Islam, Qur'an and the *Sunnah* (way of life) of the Prophet

Muhammad (PBUH)¹ and 12 Imams after him are the main sources for knowing the religious beliefs and practices of Islam. According to Muslims, there are no falsehoods or mistakes in the Qur'an and it has remained unaltered since its revelation. Sunnah also includes the speech and behaviour of the Prophet and Imams (PBUT),² which have been passed down from generation to generation in written form.

Generally speaking, the basics of Ši'a Islamic belief are based on two things: *principle beliefs of religion* and *practical duties* which will be elaborated on as follows:

Principle beliefs of Religion (uṣūl al-dīn) (أصول الدين) which is belief in five principles:

- i. Divine Unity (*Tawhīd*) (توحيد);
- ii. Prophethood (*Nubuwwa*) (نبوت);
- iii. Resurrection (*Ma'ād*) (معاد);
- iv. Divine leadership (*Imāma*) (امامت); which refers to the divine leadership of 12 Imams, appointed as successors of the Prophet (PBUT);
- v. Divine Justice (*'Adl*) (عدل).

1 PBUH is acronym for »Peace Be upon Him or her« which is used always referring to 12 Imams who are male and if it refers to Lady Fatima Zahra, daughter of prophet Muhammad who is included among the 14 infallibles of the Ši'a. In other words, Ši'a Muslims believe in 14 infallibles including holy prophet of Islam, his daughter and the 12 Imams. In this way Muslims always contribute courtesy and respect to them. It should be also mentioned that Muslims use it for even other prophets who are believed are infallibles. Ši'a Muslims believe that there 124 thousands prophets in the history of mankind which 5 of them arch prophets who are Muhammad, Noah, Abraham, Moses, and Jesus (PBUT).

2 PBUT is acronym for »Peace be upon Them« is plural form of PBUH when we want to refer hadith, sayings or any quote to more than one infallible, i.e., when we refer to the names of two or above of the infallibles in the texts according to Ši'a belief.



Practical duties (*Furū‘ al-dīn*) (فروع الدين) is combined of three parts:

1. *Act of Worship or Jurisprudence* also known as *Šarī‘a* which talks about branches and different types of religious personal practices and is of nine duties:
 - i. Prayer (*Ṣalāt*) (صلاة);
 - ii. Fasting in Ramadhan (*Ṣawm*) (صوم);
 - iii. Obligatory pilgrimage to Mecca (Hağğ) (حج);
 - iv. Charity from Harvest (*Zakāt*) (زكات);
 - v. Charity from money and incomes (*Hums*) (خمس);
 - vi. Holy struggle (*Ğihād*) (جهاد);
 - vii. Enjoining good and forbidding wrong (*Amr bi-l-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar*) (امر بالمعروف والنهي عن المنكر);
 - viii. Confessing the love toward prophet Muhammad and the 12 Imams (PBUT) (*Tawallā*) (تولى);
 - ix. Avoiding from hatred toward prophet Muhammad and the 12 Imams (PBUT) (*Tabarrā*) (تبرى).
2. *Ethics and Spirituality*. In the main texts of Islam, i.e. the Qur'an, Hadiths (sayings of the prophet and Imams) and the tradition of prophet Muhammad and infallible 12 Imams there are various teachings for ethical behaviours introducing ethics and practical ways to achieve spiritual perfection through personal prayers, rituals and beliefs as well as adherence to the rights of others and commands to regulate social and family relationships from Islam's moral teachings.
3. *Social and civil duties*. In Islam, there are numerous religious orders for many things in everyday life; things like marriage, divorce, buying, renting, mortgages, food and beverages, hunting, criminal affairs and



judgments that each have judgments. These rulings are discussed in the science of jurisprudence as transactions. In other words, this part contains the social and congregational duties from the first part of practical duties. A large part of the Islamic sources is dedicated to the introduction of good and avoiding bad morals and practical ways to achieve moral perfection. Recommendations to respect the rights of others and orders to regulate social and family relations are among the moral teachings of Islam.

In Islam, there are two major denominations, Shiism and Sunnism, each of which is divided into many sects. The most important difference between these two denominations is the issue of Imamate or succession after the demise of the Prophet of Islam (PBUH); in other words, both Šī'a and Sunni believe in the same God, Qur'an, Prophet and Resurrection, however, the difference is in the succession to prophet Muhammad (PBUH); Šī'a believe in 12 Imams (Imamat): that the Prophet's successors must be appointed by God, and according to prophetic traditions (Hadiths), there are twelve imams, starting with Imam 'Alī and ending with Imam Mahdi, and Sunnis believe in caliphate (4 caliphs after the prophet, i.e. Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān and 'Alī) who are chosen by people, not God, and this division started exactly after the demise of holy prophet Muhammad (PBUH).

After this short general information about principle and practical beliefs of the Šī'a, we get to know the main position of prayers in Šī'a belief which stands in the realm of practical duties and its main objective is to take man to perfection and nearness to God the Almighty. Prayer in Islamic conception has two meanings that seem to differ with that in Christianity which will be discussed as follows.

2 Importance of prayer in Šī'a belief

Prayer and supplication to God is unique, and unparalleled important things exists in all religions; in Islam, it has been the main theme of the devotional programs and the most effective factor in purifying the soul and the inner being. Correct prayer and supplication is the most beautiful and the most profound way that connects man with the Truth and Reality



of creation which Is God the Almighty and causes the soul to fly towards the Kingdom and the fragrant spiritual and mystical atmosphere.

Prayer itself is an educational school and a privileged class for cultivating the soul and leading it towards virtues and perfections. Accordingly, in various verses of the Qur'an, prayer is described as the most important value and in Hadiths as the highest act of worship; in other words, prayer it is the brain of worshipping God the Almighty.

Even though there are many values and factors that lead to perfection and prevent pollution and depravity, according to the Qur'an, it is as if, if there is no prayer, other values lack effectiveness and real properties. It says: »Say, My Lord does not respect you, if it is not your supplication« (قُلْ لَا يَعْزُبُ عَنْكَ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) (Q 25:77) or blames those who worship other than God: »Or (these ignorant polytheists) worship idols instead of God that do not benefit or harm them, and the disbeliever turns his back on the command of his Lord.« (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا) (Q 25:55) The Messenger of God (PBUH) also said: »Prayer is the brain of worship.« (لِدُعَاءِ مُخِ الْعِبَادَةِ) He also says: »Du 'ā (prayer) is the best form of worship« (أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ) (Nouri 1408, 5: 167; Mağlisī 1403, 93: 300). To explain how »prayer is the brain of worship«, one can say that everything has a foundation and a pillar on which the affairs related to it are established or regulated. Therefore, since the consistency and strength of a human depends on his intellect and power of recognition and understanding (i.e. brain), and without it he will be considered in the ranks of animals, the worship of God is also based on the brain, and without it, all worships lose their content and value, and in some cases, instead of building, worship causes the destruction of thought and action based on the above two words. The brain of worship and the best worship is prayer.

Therefore, a believer without prayer is like a person without a brain, and the worship of such a believer will be a lifeless skeleton and a soulless body.

Prayer is the unique way that calms the soul and heart, which is insisted on and considered as one of the pillars of the Šī'a school of thought.



The main three dimensions of prayer are:

- 1) Repelling calamities and asking for needs in the light of prayer.
- 2) Supplication, humility, secret and deep spiritual and mystical need in prayer, which has a great effect on inner purity.
- 3) Paying attention to high-level self-building and explaining the most excellent mystical, moral, cultural and political lessons in the form of prayer, which are also fully observed in prayer, and in fact, this aspect of prayer is the education class in itself.

In the following section, we aim to shed light on different types of prayer, definitions and dimension through which one can get to know the main stance of prayer in Šī‘a spiritual thoughts.

3 Types of prayer in Šī‘a Islam

The word »prayer« generally suggests two concepts in Islamic terminology; i.e., for both concepts there is only one equivalent in English »prayer«.

3.1 *Ṣalāt* (صلاة)

It is the specific practice that five times a day a Muslim stands in the presence of God and worships Him and the orientation is toward Mecca. *Ṣalāt* is the most important worship of Muslims which is referred to by highly respectful and reverent phrases in the Qur'an and Hadiths, such as the pillar of the religion, ascension of spirit, soul purifier, the first practice which will be questioned about on the Day of Judgment, and the requisite for the acceptance of good deeds. It is also mentioned in these sources that prayer wards the sins off, determines the border of faith and infidelity, and eliminates arrogance. This daily *Ṣalāt* is 51 *Rak'at*³ but only 17 *Rak'ats* are obligatory in daily prayers 5 times as follows:

3 *Rak'at* or *Rak'a* literally means to »bow« and technically is an action combined of 4 parts: standing, reciting two chapters from Qur'an, one bow and two prostrations. Each *rak'at* lasts minimum 1 minute or more, depending on the length of chapters one recites in each.



- i. Morning prayers (صلاة الصبح): 2 *Rak'ats*
- ii. Noon prayers (صلاة الظهر): 4 *Rak'ats*
- iii. Evening prayers (صلاة العصر): 4 *Rak'ats*
- iv. Sunset prayers (صلاة المغرب): 3 *Rak'ats*
- v. Night prayers (صلاة العشاء): 4 *Rak'ats*

Other than these 17, the other 35 Rakats are recommended *Ṣalāts* which are optional for the praying person to do beside the obligatory ones. It is said that the 35 recommended prayers are complementary to the 17 obligatory ones. The Prophet Muhammad (blessings of Allah be upon him and his family) said, »One who recites his five daily *Ṣalāt* with complete purity and in their prime time, on the Day of Judgement, this *Ṣalāt* will be a divine light and proof for him; and one who disregards the *Ṣalāt* will be raised up alongside with Faro and oppressors.« In addition to its spiritual aspects, prayer is known as the most important motto or sign of Islam. Friday prayer صلاة الجمعة (*Ṣalāt al-ġum'a*) and congregational prayer صلاة الجماعة (*Ṣalāt al-ġamā'a*) embody the social aspect of this worship.

Talking in details, *Ṣalāt* in Islam is of two kinds by itself: obligatory Salat and recommended Salat.

- i. Obligatory (mandatory) *Ṣalāt* (*Ṣalāt al-wāġib*) (صلاة الواج) are the daily prayers as mentioned above, as well as prayers for dead person (*Ṣalāt al-mayyit*) (صلاة الميت), prayers of Ayat (*Ṣalāt al-āyāt*) (صلاة الآيات) which is done in the times of any unusual natural events like earthquake, terrifying tornado and eclipses.
- ii. Recommended Salat (*Ṣalāt al-mustaḥibb*) (صلاة المستحب), also called *Nawāfil* (نوافل), are prayers in the form of Salat which are recommended to be done for more nearness to God and great spiritual rewards are considered for them. These are mentioned in Hadiths as highly beneficial for both this world and the future life. There are different types for recommended prayers:



- i. Daily *Nawāfil*, performed before or after the obligatory daily prayers.
- ii. Prayers, performed in specific times of the day, such as night almost two hours before sunrise.
- iii. Prayers prescribed in the names of the Infallible Ones (a).
- iv. Prayers prescribed in the names of some of the companions of the Prophet and Imams (PBUT) such as the prayer of Ġa'far al-Tayyar.
- v. Prayers prescribed to be performed in specific days, such as the prayer of the beginning of the month.
- vi. Prayers prescribed to be performed in specific places, such as the prayer in the mosque of Jamkaran or holy shrines.
- vii. Prayers prescribed to be performed for requests and solving spiritual and worldly problems, such as the prayer for increasing daily sustenance.

3.2 *Du'ā* (دُعَا)

It literally means »calling« or »supplication«, and technically means »remembering God and calling upon Him«. The English word »prayer« is therefore used for both. *Du'ā* literally means asking someone to do or not to do something, and the difference between *Du'ā* and command is that the one who is commanded to do something is inferior to the one who commands, while in the case of *Du'ā*, the one who is prayed to is superior to the one praying (Tūsī 1409, 4:424). The word *Du'ā* and its derivatives are used 215 times in the Qur'an to indicate various meanings, including *Du'ā*, calling to something, worshipping, making a claim. Addressing the Prophet Muhammad, God says in the Qur'an:

When My servants ask thee concerning Me, I am indeed close (to them): I listen to the prayer of every suppliant when he calleth



on Me: Let them also, with a will, Listen to My call, and believe in Me: That they may walk in the right way. (Q 2:186)

Du'ā or supplication prayer in Šī'ā heritage mainly is divided into two types:

- (i) *Verbal supplication*: this type of supplication is in the form of written supplication in authentic sources like *Mafātīḥ al-ġinān* (مفاتيح الجنان) translated as *Keys to the Heavens* that one reads in holy places like holy shrines, visiting graves, Mecca, Medina and so on, or in holy moments like holy nights in month of ramadhan or other holy months. Verbal prayer is of different kinds by itself:

1. *Munāḡāt* (مناجات) means »whispered prayer«. In this kind of prayer, the servant of God talks with God privately, as one talks to a friend or to oneself, thus the believer feels free and can tell of his grievances, he confesses his own sins and asks God for forgiveness and assistance to go the right way. One example of *Munāḡāt*:

My God, offences have clothed me in the garment of my lowliness; separation from Thee has wrapped me in the clothing of my misery. My dreadful crimes have deadened my heart; so bring it to life by a repentance from Thee! O my hope and my aim! O my wish and my want! (Imam Sajjad 2001, 232)

2. *Dikr* (ذكر) is another format of *Du'ā*, (supplication) literally means »remembrance«, or »mention«, and technically, means »remembrance of God and verbal mentioning« which is frequently translated as »invocation«. Qur'an emphasizes the necessity of *Dikr* and its role in providing for spiritual wants and psychological needs. The word *Dikr* and its derivatives are used about 300 times in Qur'an and most of them are about remembering God, divine blessings, divine verses and reminding them. *Dikr* has been divided into two types of verbal *Dikr* and heart *Dikr*, and factors such as faith, piety, belief in the resurrection, and heavenly books as necessary for the realization of God's remembrance are mentioned as prerequisites of it. Peace of heart, daily substance and wealth, fear of God, knowledge and insight, salvation, God's remembrance of human, revitalization



of the heart, God's forgiveness, and heaven are mentioned among the rewards of *Dikr*, i.e., *Dikr* has both worldly and heavenly influences on life which should be repeated in fixed numbers mutinied in supplication books. Obstacles include selfishness, Satan, arrogance, too much attention to the physical life like wealth, fame and lust. Turning away from the remembrance of God has unfortunate consequences, which are mentioned in religious texts as struggle and hardship of livelihood, companionship with Satan, blindness in the Day of Judgment and divine punishment. These are the outcomes of forgetting *Dikr*. One example of *Dikr* is to repeat these sentences after each *Ṣalāt* called *tasbīḥāt Haḍrat Zahrā* (PBUH) (تسبیحات حضرت زهرا)⁴:

God is the Greatest (*Allahu akbar*) (34); (الله اکبر times)
 All praise belongs to God (*Al-hamdu li-llah*) (33); (الحمد لله times)
 Glory be to God (*Subḥān Allah*) (33); (سبحان الله times)

3. *Ziyaratnameh* (زیارتنامه) literally means »Holy visiting (pilgrimage) text« which is recited when visiting the shrine of each of the infallible Imams and pure descendants of the Holy Prophet (PBUH) and the martyrs of the Ahl al-Bayt⁵ (PBUH). Since for »pilgrim« there is a need of prerequisite of politeness and knowledge, the speech one utters during pilgrimage should be lofty, mystical and polite. Each pilgrim can recite sentences and prayers in his own language as a pilgrimage book, but in our sources there are Arabic texts which are documented by Imams and are known as »Mathura Pilgrimages« meaning well-documented pilgrim texts. The most important ziyarat texts are: *Amīn Allah* (امین الله), *Ġami'a Kabīra* (جامعة كبيرة), *Wārīṭ* (وارث), *ʿāšūrā* (عاشورا), and *Arbaeen pilgrimage* (زیارت الاربعین). The main mostly referred of books of prayers and pilgrimages are: *Miṣbāḥ al-mutahḡad* (مصباح

4 Praises of lady Fatima Zahra, daughter of Prophet Muhammad (PBUH), which are strongly recommended to say after each Salat, preferably by a rosary which has 100 physical string of knots or beads. When you accumulate 34 + 33 + 33 you have number 100. So the rosary beads are separated into 3 parts.

5 Ahl al-Bayt literally (اهل البيت) means people of the house referring to the Imams after prophet Muhammad (PBUH). The term Ahl al-Bayt or Ahlul Bayt is very important for the Ši'a Muslims and one can hear this word frequently in daily life.



(المتهدد), *Mafātiḥ al-ġinān* (مفاتيح الجنان), *Al-Mazār* (المزار), *Biḥār al-Anwār* (بحار الانوار) in the volume of pilgrimages. One example of *ziyaratnameh*:

السَّلَامُ عَلَى آدَمَ صِفْوَةِ اللَّهِ مِنْ خَلْقَتِهِ

Al-salāmu alā ādama ṣifwati li-lāhi min ḥalīqatihi,

Peace be upon Adam, the chosen one of Allah from among His creation.

السَّلَامُ عَلَى سَيْثٍ وَلِيِّ اللَّهِ وَخَيْرَتِهِ

Al-salāmu alā šaythin walī Allāhi wa-ḥiyaratihi,

Peace be upon Seth (Shaith), the friend of Allah and His elite.

السَّلَامُ عَلَى إِدْرِيسَ الْقَائِمِ اللَّهِ بِحُجَّتِهِ

Al-salām alā idrīs al-qā'im li-llāhi bi-ḥuġġatihi,

Peace be upon Enoch (Idris), who established (religion) on behalf of Allah by His authority.

السَّلَامُ عَلَى نُوحٍ الْمُجَابِ فِي دَعْوَتِهِ

Al-salām alā nūḥ al-muġābi fī da'watihi,

Peace be upon Noah (Nūh), whose invocation (for punishment) was answered.

4. *Tawassul* (توسل) is one of the most important beliefs of Šī'a and most Muslims. It means to ask for intercession to someone with a high position as a divine intermediary before God the Almighty in order to get closer to Him, which is not considered as polytheism. The notion of *Tawassul* is nearly related to the concept of *Šafā'a* (شفاعة) (intercession) and both are often mentioned together. Asking Prophet and Imams (PBUT) as an intermediary is among the significant beliefs of the Šī'a due to God's order in the Qur'an (5:35 as example⁶) and many Hadiths of the *Ahl al-bayt* (PBUT). One of the most comprehensive supplications is *Tawassul Ziyāra*. In addition to the holy shrines of the Prophet and the Imams, the tombs of the children and descendants of Imams are also respected. They are known as Imam-zadah, and the tombs of many of them have become holy shrines. The holy shrines

6 »O you who have faith! Be wary of Allah, and seek the means of recourse to Him, and wage jihad in His way, so that you may be felicitous.«



of Zaynab, the sister of Imam Husayn, which is in Damascus and Ma'sumah, the sister of Imam Reda, which is in Qom, are the most popular holy shrines of all *Imam-zadah* (امامزاده). One example of *Du'ā Tawassul*:

O God, I am asking you and I turned to you through your prophet, the prophet of mercy Muhammad (may God bless him and his family), o Aba al-Qasim, O Messenger of God, o leader of mercy, o our leader and master, we brought you and made you a mediator and made you a means to God and placed you in front of our needs, o honourable person before God, intercede for us with God.

(ii) *Behavioural and non-verbal supplication*: Behavioural and non-verbal supplications are defined as a behaviour or act of doing something or even suffering for the sake of God and are considered a prayer by itself. Accordingly, when for example one visits a holy place, though saying nothing, the act of presence in holy place, since it is a mean of nearness to God and spirituality, is considered as supplication or invocation. Following are the main types that will be elaborated on briefly; to research and write about them we would need writing volumes of books like *Bihār al-Anwar* (بحار الانوار) which was written by late Maḡlisi in 110 volumes.⁷ Generally speaking, any form of humanistic behaviour with divine intention and pleasing God the almighty is mentioned as a non-verbal prayer, even if in the form of feeding an animal or helping ecosystem.

1. *Ziyārat* (زیارت): literally means to pay visit to a person or a place and technically means to do pilgrimage to a Godly and divine person no matter deceased or alive. In Shiism there are numerous holy Shrines or tomb of saints and holy places mostly in Medina, Iraq, Syria and Iran. 11 Imams from 12 Imams were all martyred and their shrines are places for *ziyārat*. There are more than 92 famous holy shrines for the Ši'a, though there are more if we count the non-famous ones as well.

7 *Bihār al-Anwār* (Arabic: بحار الأنوار, lit. »Seas of Lights«) is a comprehensive collection of Hadith compiled by Ši'a scholar Muḡammad Baqir Maḡlisi (d. 1110/1698). It is a Hadith collection as the secondary source used beside the Four Books.



2. *Tawassul* by heart: defining *tawassul* has been done in the verbal supplication part, however, *tawassul* or asking for intercession even by heart and just thinking about it with the intention of nearness to God is a supplication by itself in the Šī'a belief.
3. Haġġ pilgrimage: performing Haġġ pilgrimage, i.e. going to Mecca and paying visit to the Holy Mosque (مسجد الحرام) and Ka'aba (كعبة) (House of God) and doing circumambulation is one of the most beloved religious acts as well as wajib which is strongly recommended for any Muslim for completion of religion. In Haġġ obligatory pilgrimage (*haġġ al-wāġib*) (حج الواجب) or even recommended on which is called 'Umra (عمرة) the Haji, the performer, should circumnates 7 times around Ka'aba, and this very act in Arabic is called *ṭawāf* (طواف). *Ṭawāf* literally means to surround, and to go around something on foot, and *ṭawāf* is said to someone who goes around the house; in the term of jurisprudence, *ṭawāf* means to go around the Ka'aba. According to the laws of Islam, *ṭawāf al-ka'aba* is considered as one of the obligations of Haġġ, that a person with certain conditions must go around the house of God (Ka'aba) seven times, and in each round he or she must start from the Black Stone and end there. Another name for *ṭawāf* in jurisprudence is *ṣawt* (شوط) with the difference that *ṭawāf* refers to the total of seven strokes (Esfahani 1426, 531).
4. Alms giving (*ṣadaqa*) (صدقة): paying alms including donations and charities, refers to property that is given with the intention of being closeness to God. *Sadaqa* is either obligatory or recommended, as stated in the verses of the Qur'an (9:60)⁸ and Hadiths. According to Hadiths, giving charity not only does not cause a decrease in a person's wealth, but also brings blessing or an increase in wealth. According to the verses and traditions, the recipient of charity is God, so it is better that charity is free from property and given secretly. Qur'an has introduced charity as a means of forgiving

8 Alms is reserved only for the needy, the poor, and those responsible for [collecting and distributing] it, and those whose hearts are won, and in the [way of liberating] slaves, and debtors, and in the way of God, and in the way of those who are left on the way. [This] is an obligation from God, and God is All-Knowing, All-Wise.



sins. Many effects have been mentioned for charity in Hadiths, such as healing the sick and prolonging life. Alms are divided into two categories:

- i. **Mandatory:** In this type of charity, a person must give a part of his personal property to specific people under specific conditions. Mandatory charity are, e.g., *zakāt*, *ḥums* and *fiṭriyya*.
- ii. **Recommended:** There is no specific amount and a person can give any amount of their wealth to the poor and needy in the way of God. (Tabatabayi 1402, 2: 40).

Effects of alms giving in life: many Hadiths narrate about the virtues, blessings, benefits and effects, among them:

- i. **Avoiding evil and bad death:** Removing the calamity, avoiding bad death, etc. is one of the effects of charity. Imam Baqir (PBUH) the 5th infallible Imam of the Ši'a says: »Charity keeps seventy evils away from a person and also keeps a bad death away from a person; because the owner of charity never dies a bad death.«
- ii. **Healing the sick.** In a Hadith it is said: »Heal your patients with charity.« And we read in another Hadith that it is recommended for a sick person to give charity with his own hands.
- iii. **Remover of poverty:** Imam Baqir (PBUH) again has been quoted as saying: »Kindness and hidden charity drive away poverty.«
- iv. **Spiritual works of charity:** According to the Qur'an, charity in the way of God is a profitable business and a valuable transaction that leads to great rewards and reaching the divine paradise, protects a person from the horrors of the Day of Judgment, and saves him from the painful punishment of God.



- v. Removing sadness from the donor: Prophet Muhammad (PBUH) says: When you bring the night to the morning, give charity so that the sadness of that day will be removed from you, and whenever you bring the day to night, give charity so that the sadness of that night will be removed from you.
- vi. Guarantee of heaven: Imam Ali (PBUH), the first Infallible Imam of the ŠĪ'a and the true successor of prophet Muhammad (PBUH) says: I guarantee heaven for six groups. One is a man who leaves alms to give, but dies; So he is from heaven. The other five groups are: those who visit the sick, pilgrims, those who defend Islam, those on the way to Friday prayers and those on the way to the funeral who die and do not return home.

Therefore, alms giving is one of the most recommended spiritual acts and hundreds of books have been written in this regard. (Tabatabayi 1402, 2: 420–433)

5. *Nazr* (نذر) or »vow«: The vow is that a person promises himself or herself to do a good deed for the sake of God, or to leave a deed that is better not to be done for God in the way of spirituality and purification of soul. *Nazr* may have different philosophies, some of which are:
 - i. Reaching the desired and fulfilling the need.
 - ii. Insisting on serving God and trying to reach the position of closeness to God.
 - iii. Strengthening motivation in the direction of spiritual progress.
 - iv. Rescue from hardships and difficult events.

As an example, one makes a vow that if he or she heals from sickness to donate some amount of property to a person, place or institution. Act of *nazr* is strongly recommended for mystical wayfarers.



6. Feeding the poor or animals: feeding the poor, the needy, animals, watering plants, taking care of the environment and the nature and similar humanitarian causes are considered as spiritual practical supplication provided to be done with the intention of serving God and closeness to him.
7. Social works: In Islam, a set of social services such as solving the plight of Muslims, supporting and caring for orphans, resolving problems between two Muslims, visiting the sick and paying charitable loans to the needy, and etc. are highly recommended and many rewards and virtues have been expressed for them. From the Islam point of view, Muslims have interests and bonds with each other, especially that they enjoy the bond of religious brotherhood; for this reason, they are called *umma* (أمة) or community. Referring to these connections, Imam Sadiq, the 6th infallible Imam of the Ši'a (PBUH) introduces Muslims as members of one body and says: »A believer and his brother are like a body, if one part of the body hurts, other parts will also hurt, the believers' souls are from the same soul.« In another famous Hadith from him we read: »He who does not care about the affairs of the Muslims will be happy with the Muslims.« (مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ) (Kulayni 1388, 2: 163)

Sa'di, the famous Iranian poet wrote a very famous poem that has even been recited in United Nations sessions:

Human beings are members of a whole
 In creation of one essence and soul
 If one member is afflicted with pain
 Other members uneasy will remain
 If you've no sympathy for human pain
 The name of human you cannot retain



بنی آدم اعضای یکدیگرند
 که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی به درد آورد روزگار،
 دگر عضوها را نماند قرار
 تو کز محنت دیگران بی غمی،
 نشاید که نامت نهند آدمی

These kinds of social services may not be regarded as acts of devotion and may be considered as only recommended, but for some of them, such a great reward and virtue is mentioned in the Hadiths that one would consider it as a mandatory religious act. Besides, helping others is a faster way to reach mystical approaches than an isolate personal mysticism and just personal dimension.

8. Contemplation (*tadabbuur*) (التدبیر): there is a very famous Hadith from holy prophet of Islam and Imam Ali (PBUH) (Reyshahri 2005, 7: 543), the first infallible Imam of the Šī'a that »a second (an hour) of contemplation is better than seventy years of worship« (تفکر ساعة افضل من عبادة سبعين سنة). There are numerous expressions close to this theme from the Prophet of Islam and his family (PBUH) that have come to our attention, and these expressions themselves require thinking and meditation, why and how deep thinking about God and His blessings is worthier than mere worshipping without understanding? The same Hadith is from 6th Imam of the Šī'a that one of the companions asked Imam Sadiq (PBUH) about the above Hadith from Imam Ali (PBUH) how »thinking for an hour is better than worshipping for a night or seventy years«. What kind of thinking is this and how should one think? Imam Sadiq (PBUH) said: When a person passes by a ruined house, he should say: »Where are those who lived in you? Where are those who built you? Why don't you speak?« According to this noble Hadith, it can be understood that thinking is superior to worship, which leads to learning and contemplation on one's condition and relationship with God. Accordingly, one should not look at the quantity of worship and judge people and religiosity merely by the number of prayers or worship, but rather the quality is more valuable. In history of Islam, we have several evidences that in the last moment of life, it is essential if you are spiritual and



religious or not. There are examples of religious people who die in deviation and irreligiosity and contrarily, there are irreligious people who repented in the last years of life and became mystics. So religious people should not be proud of themselves or become arrogant. In mysticism, the worst enemy is »I«, i.e., the worst enemy is one's self and constantly saying »I am so or I was so...«. A real religious person always forgets himself or herself and only sees God everywhere in the shape of human, nature, heavens and all creation.

9. *ʿIrfān* and *Riyāḍat* (العرفان و الرياضة): In Šīʿa belief the ultimate goal of prayers and worship is to reach the level of Irfan. Irfan in Arabic means deepest Knowledge in God and the person practicing it is ʿArif (عارف). There is nothing more beautiful for a Šīʿa Muslim than being Arif or mystic. Irfan is different from Sufism. Sufism is mostly well-known among Sunni Muslims, while Irfan is recognized in Šīʿa Islam. An Arif closes his physical eyes and opens the eyes of the heart. This can be attained through Riyazat or hard spiritual work. Let's look at this in more details.

Islam consists of two parts, external and internal, that is, *šarīʿa* (شرعية) and *ṭarīqa* (طريقة) (the spiritual way) which are necessary and obligatory for each other; these two concepts are like »effect and meaning« when they are together and the fruit of this combination is »truth« (Mutahari 1978, 1: 144).

In mystical orders, this togetherness is mentioned as follows: Shariah is the actions about the body and Tariqat is about the heart. Sharia is to decorate the exterior with obedience through Tariqat which means to purify the interior with good manners and friendship and remembrance of God and enlightening the heart to know Him. So both of these are like the brain and the skin, also like the words and the meaning, like the soul and the body, or the lamp and its illumination, or like the drug and its effect, and the combination between the outer and the inner. Irfan is the lamp and prayer is the effect.



Irfan is classified in 2 ways:

- i. *Subjective or theoretical Irfan* (‘*irfān nazārī*) (عرفان نظری): Theoretical mysticism means a mystical worldview, one that a mystic has about the world, God and man, and interprets existence with it. In other words, theoretical mysticism is a type of theoretical wisdom that interprets existence and expresses the quality of the relationship between God, man and the world through discovery, intuition and illumination based on the foundations of divine religion, and tries to know the truth through His manifestations, i.e. names, attributes, actions and works. The way of knowledge is present, revelation, intuition and illumination. Mysticism in this part is like theological philosophy, which is in the capacity of interpretation and explanation of existence, and just as divine philosophy introduces subjects, principles, and issues for itself, mysticism also introduces subjects, issues, and principles. But, of course, philosophy only relies on rational principles and principles in its arguments, while mysticism uses the so-called »discovered principles« as the basis of its reasoning and then explains them with the language of reason (Dehbashi and Mirbagheri 2014, 18).

Principles of belief in theoretical mysticism: A series of basic beliefs and issues constitute the main characteristics of theoretical mysticism, the knowledge of which helps to understand the behaviours and intellectual framework of a mystic; they are:

- a. Movement and action are the basis

In mystical vision, knowledge does not only rely on basic, rather, action is the principle and basis of work as well, i.e. knowledge is the result and product of action (exactly the opposite of philosophers’ method). In order to reach mystical awareness, one must go through the steps and go through the process which is full of hardships and suffer.



b. Belief in the Truth of the world

The Arifs consider the Truth (God) of the objects around them as the source and this material world to be in the external world as a mirror, and they acknowledge that this Truth has appearances and manifestations that are multiplied in these manifestations; it has an inner being that is pure Truth, and with its complete »unity«, it is free from any kind of multiplicity. The wrong impression made here is to attribute Arifs (mystics, also Urafa عرفا as plural form of Arif) to the idealists, while what is mentioned in Urfa's statements about the illusion of the world, is all in the position of comparing these manifestations to that general truth and the inner unity.

c. Firm belief in the »unity«

Unity is the central concept and experience of all existing mysticisms, and the most important feature of the mystics is their monotheistic view of the world and its parts. In Qur'an we read: »Both the East and the West belong to God, so if you turn in any direction, you have turned to God, for God is indeed all-Bounteous, all-Knowing.« (Q 2:115)

d. Belief in austerity and struggle (*al-riyāḍa wa-l-muḡāhida*)
(الرياضة و المجاهدة)

Mystical schools teach that the only possible way to reach spiritual perfection is through persistent and arduous effort. In order to reach this goal, a mystic must work hard to tolerate and be firm and persevere in the face of suffers, trials and tribulations since they all are Divine test for spiritual growth.

An 'ārīf believes that *muḡāhida* or austerity, although necessary, is not sufficient. Rather, it is God's love and care that works and solves problems. In the eyes of 'ārīf, there is no obstacle for God's attraction and unseen providence to bring people to the



level of knowledge and intuition at the very beginning of the work without going through the steps of the wayfaring process.

e. Love

Although love is one of the basic issues of mysticism, mystics say they are unable to define it. Ibn Arabi says in this context: »Whoever defines love, has not known it, and whoever has not tasted a sip from that cup, has not known it, and whoever says, ‘I got drunk from that cup, has not known it, that love, it is a wine that does not satisfy anyone.’« (Ibn Arabi [n.d.], 2: 111)

- ii. *Objective or practical Irfan* (‘*irfān ‘amālī*) (عرفان عملي): This part of mysticism expresses the actions and duties of man towards himself and others, towards the world and towards God; for this reason, this part of mysticism has been called »spiritual journey« or *Seir wa Soluk* (سير وسلوك). Consistency is known for four things:

- a. Eating less: making a habit of being hungry and eating less and eating only as much as needed.
- b. Sleeping less: waking up and sleeping less and, in addition, staying awake at night revives the heart.
- c. Speaking less: silence and less speaking except when necessary.
- d. Hearing less: seclusion and solitude and avoiding company of common people. Of course, this goes just for the beginning. At the end, an Arif should help people.

Talking about ‘*irfa*, ‘*ārif* and ‘*urafā* demands the knowledge from numerous books of which some general information has been elaborated to show how Irfan is the soul of prayers and worships.

10. Martyrdom (الشهادة): Martyrdom refers to being killed in the way of God, which is mentioned in Hadiths as the highest goodness and the most honourable death. In the Qur’anic verses and Hadiths, effects such as staying alive while he or she is dead, enjoying the



right of intercession and forgiveness of sins are mentioned for martyrdom. Martyrdom has a specific meaning and a general meaning. Its specific meaning is the same as the jurisprudential meaning, and its general meaning is that a person is killed or dies on the way to fulfilling a divine duty. Therefore, in Islamic traditions, there are examples of the title of martyr, such as a scholar who dies while seeking knowledge, a person who dies in their bed while having knowledge of God, the Prophet and Ahl al-Bayt (PBUT), a person who defends their property or country against the attackers and is killed. Here are some Hadiths showing importance of martyrdom:

- i. I swear by God that my life is in His hands – I would like to be resurrected and killed again and again in the way of God, not once or twice, but several times (Bukhari 1407, 4: 21).
- ii. After entering Paradise, none of the people of Paradise will ever wish to leave it, except for a martyr who wishes to return to the world after seeing all the dignities that God has bestowed upon him and to be alive and killed ten times. (Nouri 1408, 11: 13)
- iii. Above every good thing, there is another good thing, until a person is killed in the way of God, so when he is martyred in the way of God, there is no good deed that is superior to it. (Ibn Babeweyh 1362, 1: 9)

Martyrdom as described briefly here is the last case of non-verbal and practical prayer which is of very high position before God the Almighty and a practical ultimate goal of even an Arif and a true believer. In continuation of this research, the importance of prayer will be elaborated on. It should also be considered that even being injured and losing body organs in the way of God is a constant prayer.

According to all detailed aforementioned contributions, one can understand how important the place of prayer is in our daily life. One should keep in mind that any type of legitimate practice to be done with the



intention of serving God the Almighty, human beings, animals and nature, can be a step for spiritual ascension. This universe is the place of cause and effect or voice and echo; so whatever one does in this world to contribute to the greater good and to move toward being a »perfect man« it will be reflected in his or her life both in this world and hereafter.

Conclusion

Referring to the definitions, importance and types of prayers, it can be concluded that the word »prayer« in English has several equivalents in Arabic and Šī'a tradition, including verbal and non-verbal prayers, objective and subjective prayers which in some scales are different from those in Christianity or Judaism. It should be noted that prayer in Šī'a thought is not considered just as an individual act of sitting in mosque and just praying, but rather, one should go out to society because even by doing social works, one is practically praying. In all these types of praying, including *Ṣalāt*, *Du'ā*, *Munāğat*, *Ziyāra*, spiritual and physical austerity, mysticism, Gnosticism, anything can be a way toward spiritual journey and human perfection, provided that all be done in the way of God and with the pure heart and intention to reach ultimate goal of spiritual prosperity, not to show off or be arrogant. A mystic can reach a level where he does not sense »I« and »self« anymore, but only sees the absolute Truth. As prophet of Islam has mentioned, prayer is the soul of worship and Irfan is the soul of prayer. For more detailed acquaintance with these topics and terms, you can refer to the different sections in this article.

For further studies

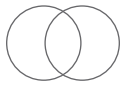
It is suggested for completion of this article, some research to be done about importance of mysticism and spirituality in Šī'a Islam.



References

- Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah.** 1407. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Dehbashi, Mehdi, Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard.** 2014. *History of Sufism*. Vol. 1. *The evolution of Islamic mysticism from the beginning to the sixth century of Hijri*. Tehran: Humanities Research and Development Center Organization (Directorate) Humanities Research and Development Center.
- Esfahani, Ragheb.** 1426. *The Words of the Qur'an*. Navid: Islam publication.
- Ibn Arabi** [s. a.]. *Conquests of Mecca*. Vol. 2. Cairo: Ihya Torath al-Islami publication.
- Ibn Babeweyh, Muhammad bin Ali.** 1362. *Al-Ḥiṣāl*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Qom: Jamia Modaresin.
- Imam Sajjad.** 2001. *The Psalms of Islam (al-Sahīfat al-Sajjadiyyah)*. Qom: Ansariyan.
- Javadi Amoli.** 2011. *Mofatih al-Hayat*. Qom: Isra publication.
- Maḡlisī.** 1403. *Bihār al-Anwār*. Qom: Islamiya publication.
- Reyshahri, Mohammad Mahdi.** 2005. *Mizan al-Hikma*. Qom: Dar al-Hadith.
- Mutahari, Morteza.** 1978. *Introduction to Islamic Sciences*. Vol. 1. Tehran: Sadra Publication.
- Nouri, Hossein bin Mohammad Taqi.** 1408. *Mustadrak al-Wasail and Mustanbat al-Masal*. Al-Al-Bait Institute. Qom: Al-Al-Bait Institute.
- Koleini, Muhammad bin Yaqub.** 1388. *al-Kafi*. Vol. 2. Qom: [s. n.].
- Tabatabayi, Allameh Seyed Muhammad Hosein.** 1402. *Al-Mizan*. Vol. 2; Vol. 12. Qom: Dar-Alfikt Publication.
- Ṭūsī.** 1409. *Al-Tibyān*. Vol. 4. Qom: Ahmad Habib Qom publication.





Ahmet Türkan

The Mevlevi Order and Its Religious Practices

Red Mevlevi in njegovi verski običaji

Abstract: The Mevlevi Order, rooted in the teachings and spiritual legacy of Mevlâna Jalaluddin Rumi, represents a significant tradition in Islamic mysticism. This study explores the historical evolution, religious practices, and contemporary state of the Mevlevi Order. The research examines Mevlâna's life and highlights his early influences, educational background, and the critical encounters that shaped his spiritual journey. The study then traces the development of the Mevlevi Order from its origins in the 13th century, detailing how it gradually institutionalized its practices and rituals, including introducing specific disciplines into its ceremonies. A comparative analysis method is employed to understand how Mevlevi practices relate to those of other Sufi orders, with a particular focus on the rituals of *dhikr* (remembrance of Allah), *sema* (spiritual music and dance), and seclusion in retreats (*çilehane*). The research also considers the transformations the order underwent post-Mevlâna, emphasizing the importance of understanding these changes to grasp the full scope of Mevlevi practices.

Keywords: Islam, Sufism, prayer, Mevlâna, Rumi, Mevlevi order

Izvilleček: *Red Mevlevi, ki izhaja iz učenj in duhovne zapuščine Mevlâna Jalaluddina Rumija, predstavlja pomembno tradicijo islamske mistike. Ta študija raziskuje zgodovinski razvoj, verske prakse in sodobno stanje reda Mevlevi. Raziskava preučuje Mevlânovo življenje in izpostavlja njegove zgodnje vplive, izobrazbo in odločilna srečanja, ki so oblikovala njegovo duhovno pot. Študija nato sledi razvoju reda Mevlevi od njegovih začetkov v 13. stoletju in podrobno opisuje, kako je postopoma institucionaliziral svoje prakse in obrede, vključno z uvajanjem posebnih disciplin v svoje obrede. Metoda primerjalne analize je uporabljena za razumevanje, kako so prakse omenjenega reda povezane s praksami drugih sufijskih redov, s posebnim poudarkom na obredih dhikr (spominjanja Alaha), sema (duhovna glasba in ples) ter umikanja v samoto (çilehane). Raziskava obravnava tudi spremembe, ki jih je red doživel po Mevlâni, in poudarja pomen razumevanja teh sprememb za razumevanje celotnega obsega mevlevskih običajev.*

Ključne besede: islam, sufizem, molitev, Mevlâna, Rumi, red Mevlevi

Introduction

There are many definitions of Sufism within the Islamic understanding. Generally, Sufism is a spiritual and profound way of life-based on Islamic principles (Öngören 2011, 119). Sufism is based on love for Allah (*muhabetullah*) and fear of Allah (*mehâfetullah*). Since the fear of Allah also stems from the love for Him, these two concepts complement each other (120).

Since the inception of Islam, within the first two centuries, terms such as asceticism (*zuhd*), piety (*taqwa*), and worship (*ibadat*) were commonly used to express a person's deep and fervent religiosity in their inner world, and those who embodied these virtues were known as ascetics (*zahid*). However, after the 9th century, the lexicon of Islamic spirituality expanded, and more comprehensive terms like Sufism (*tasavvuf*) and the Sufi way (*süfiyye*) came into use (Uludağ 2002, 30). This linguistic evolution mirrors the historical development of Sufism in Islam, which can be categorized into three periods: the Asceticism Period from the 7th to the 8th centuries, the Sufism Period from the 9th to the 11th centuries, and the Orders Period that emerged after the 12th century (Gürer 2015, 123).

The first Sufis, who focused on the purification of the heart, evaluated people's behaviour from two perspectives: the body's and the heart's actions (Öngören 2011, 120). They emphasized the inner (*bâtîni*) aspects of worship, considering any behaviour that contributes to the maturation of the soul and brings a person closer to God as an act of worship. According to this understanding, a person truly worships when they become fully aware that they are in the presence of God, setting everything else aside (Uludağ 1999, 247).

In addition to obligatory (*fard*) and supererogatory (*nafla*) prayers, Sufis also engage in other forms of worship, such as reciting *evrad*,¹ performing *sema*,² and practicing *dhikr*.³ Seclusion in retreats (*çilehane*) has also been

1 *Evrâd*: It is a Sufi term that refers to worship, prayer and dhikr performed at certain times in order to approach Allah (Kara 1995, 533).

2 *Sema*: The name given to the dhikr ceremonies of Mevlevîs.

3 *Dhikr*: Remembrance of Allah.



regarded as worship in Sufism. On the other hand, some Muslim scholars have criticized Sufis for placing too much emphasis on these particular forms of worship, suggesting that they give more importance to these practices than to obligatory prayers (Uludağ 1999, 247).

The first Sufis had their own unique styles and methods of practicing religious life, which somewhat set them apart from other Muslims. However, these styles and methods varied from one Sufi to another and from one region to another (Uludağ 2005, 13). On the other hand, the specific forms of worship among Sufis also varied. Some practiced dhikr silently (*khafi*) within themselves, while others performed it openly. Some Sufis conducted *dhikr* while sitting, while others did so standing (Öngören 2013, 411). In some Sufi traditions, music was kept in the background; in others, like the Mevlevi order, it was practiced intensely (Uygun 2013, 412).

The formation of a Sufi group is influenced by many factors, including the environment in which its founder lived, the quality of education they received, and their religious experiences. This is also true for the Mevlevi order, which is the subject of this study. Therefore, to fully grasp the origins and rituals of this order, it is essential to have a deep understanding of its founder, Mevlâna, and his religious experiences. On the other hand, it is also essential to recognize the changes and transformations the order underwent after Mevlâna's time to see the whole picture.

When we examine the 13th century in which Mevlâna lived, it becomes clear that the Islamic world was going through a difficult period. The Mongol invasions, in particular, caused widespread destruction in many areas. During this challenging time, many Sufis from Khorasan migrated to the lands of Anatolia, and the great leaders of Sufi history emerged in this era. Most of the founders of the Sufi orders, widespread in today's Islamic world, lived in the 12th and 13th century. Orders such as *Qadiriyya*, *Suhrawardiyya*, *Rifa'iyya*, and *Yeseviya* emerged during this period. Similarly, Mevlâna's journey from Balkh to Konya after his long travels also occurred during this time (Kara, 2007, 41–42; Kayaoğlu 2002, 53).

In our study, we first discussed Mevlâna's life, the intellectual environment he was raised in, the people who influenced him, and his thought process. We then examined how his understanding evolved into a Sufi order after



his time. Over time, as the Mevlevi order took on a more institutional structure, specific disciplines were introduced into its rituals. Therefore, our study focused on the foundations of the Mevlevi order's rituals and worship practices and their transformations. Finally, we addressed the current state of the Mevlevi order today. Since the Mevlevi practices were occasionally compared with those of other orders, we primarily employed a comparative method in the study. In some parts of the text, we adopted a phenomenological approach by presenting the views of Mevlevi individuals. Due to the need to explain specific religious terms in Islamic mysticism, we provided explanations of the most important ones in the footnotes. Additionally, out of concern that some religious terms may not have exact equivalents in English, we included the original terms in parentheses next to the English translations.

The life of Mevlâna Jalaluddin Rumi

One of the great representatives of Islamic mysticism, Mevlâna Jalaluddin Rumi (1207–1273), was born in Balkh, present-day Afghanistan. He is known as »Rumi«, he spent most of his life in Konya, where his mausoleum is also located (Fürûzanfer 1986, 4–5). His original name was Muhammad, and his title was Jalaluddin. The name »Mevlâna« which means »our master« and is used to denote respect for essential figures, became a unique name associated with Jalaluddin Muhammad, typically used by those devoted to him (Karaismailoğlu 2007a, 2–3; Can 2004, 31).

Mevlâna's father, Bahaüddin Veled, was one of the prominent scholars of Balkh and held the title »Sultanü'l-Ulema«, which means »Sultan of the Scholars«. When Mevlâna was still a child, his father had to leave Balkh for specific reasons and moved to Nishapur, present-day Iran. There, they encountered the famous Sufi mystic Feridüddin Attar. It is said that Attar remarked to Mevlâna's father, »I hope that your son will soon burn with divine love and ignite the hearts of many« (Can 2004, 32–35).

After visiting Nishapur and Baghdad, Mevlâna and his family travelled to the Hijaz to perform the Hajj pilgrimage. Their subsequent journey took them to the lands of Syria, where they stayed for a while in the cities of Aleppo and Damascus (Karaismailoğlu 2007b, 23). During that period,



Aleppo and Damascus were essential centres for studying Islamic sciences. In Aleppo, considered one of the critical centres of the Hanafi school of thought, Mevlâna studied Islamic sciences at the Haleviye Madrasah. He then moved to Damascus, which had become a refuge for those fleeing the Mongol threat. Mevlâna was warmly welcomed by the scholars of Damascus and was hosted at the Mukaddimiye Madrasah, where he was held in great esteem. During his time in Damascus, Mevlâna met Muhyiddin Ibn Arabi and attended his lectures. After spending seven years in Aleppo and Damascus, Mevlâna and his family embarked on a journey to Anatolia. They first travelled to Malatya and then to Erzincan. Their next destination was the city of Karaman (Larende), located 100 kilometres from Konya. In Karaman, Mevlâna married Gevher Hatun; from this marriage, his sons Sultan Veled and Alaaddin Çelebi were born (Karaismailoğlu 2007b, 23). After spending seven years in Karaman, Mevlâna and his family moved to Konya, where he would reside for the rest of his life. During their stay in Karaman, Mevlâna's mother passed away. Later, in 1231, his master, spiritual guide, and father died in Konya (Gürer 2015, 33). To deepen his knowledge, Mevlâna returned to Aleppo and Damascus, cities he had previously visited, and studied jurisprudence (*fiqh*), Quranic exegesis (*tafsir*), and Islamic principles (*usul*) at the Haleviye Madrasah (Hidayetoğlu 2003, 18). In Konya, Mevlâna continued his studies with the leading scholars of the time and eventually became a religious scholar and Sufi master. After meeting Shams of Tabriz, Mevlâna's thoughts underwent significant changes. He passed away on December 17, 1273 (Gürer 2015, 33.43). His funeral in Konya was attended by a large crowd, including not only Muslims but also Christians (Yeniterzi 2004, 161).

Those who influenced Mevlâna's thought structure

Mevlâna followed the Hanafi school of thought and was raised by his father, a respected Islamic scholar and Sufi from Balkh. His first Sufi teacher was Sayyid Burhaneddin Tirmizi, who succeeded his father (Gamard 2010, 1233).

The influence of these two revered figures in Mevlâna's life is profound and deserves our utmost respect and appreciation. To truly understand Mevlâna's thoughts, one must be aware of the changes and transformations



he experienced. Two individuals in his life are described as mirrors of divine love. The first is Shams of Tabriz, and the other is Goldsmith Selahaddin Zerkubi.

The most significant turning point in Mevlâna's life was his encounter with Shams of Tabriz. In 1244, when Shams of Tabriz arrived in Konya, he profoundly influenced Mevlâna's life. After meeting Shams, Mevlâna abandoned his outwardly focused (*zahir*) and rigid understanding of religion, embracing instead a more ecstatic Sufi approach. Entirely devoting himself to Shams' company, Mevlâna stopped attending the madrasa and the dervish lodge and ceased engaging with his students (Gürer 2015, 32–35). Mevlâna hosted Shams in his home and became deeply devoted to him in a Sufi sense. Shams, in turn, greatly admired Mevlâna. This mutual affection sparked jealousy among those around them, eventually leading to Shams leaving Konya (Eflaki 1973, 165; Kayaoğlu 2002, 5).

According to tradition, Shams prayed to Allah in his youth, asking, »Is there not a single person among Your creatures who can withstand my companionship?« As a result of this prayer, Shams was sent to Anatolia, where he met Mevlâna. Anna Marie Schimmel compares the strong Sufi bond between Mevlâna and Shams to the mystical relationship between Gilgamesh and Enkidu (Schimmel 2003, 20).

According to a story in Eflaki's book *The Manaqib al-Arifin (The Acts of the Adepts)*, during a gathering of Konya's prominent figures, Mevlâna was asked, »Where is the place of honour?« Mevlâna replied, »For scholars, the place of honour is the centre of the room. For gnostics, it is in a corner of the house. For Sufis, it is at the edge of the room. However, in lovers' eyes, the place of honour is beside the beloved.« Then he stood up and sat next to Shams (Eflaki 1973, 187).

An interesting story is also told about Goldsmith Selahaddin Zerkubi, who significantly influenced Mevlâna's life. One day, as Mevlâna was walking past a shop in the goldsmiths' bazaar, he heard the sound of Selahaddin hammering gold inside. The rhythmic sound of the hammer immediately brought Mevlâna into ecstasy, and he began to perform the »sema« (spiritual dance) with divine love. Seeing Mevlâna whirling outside, the goldsmith stepped out and fell at Mevlâna's feet, exclaiming, »A treasure has



appeared in Zerkubi's shop. What a beautiful form, what beautiful meaning. What beauty! What beauty!« (Gürer 2015, 39–40) After this experience in the goldsmith's shop, Mevlâna expressed his emotions through »sema« and composed poetry during that time (Gürer 2015, 40).

Mevlâna, close friends with Zerkubi, spent six months in seclusion in Zerkubi's cell, living without eating or drinking (Schimmel 2003, 19). These experiences had a significant impact on the Mevlevi tradition. Consequently, while his father, Bahaeddin Veled, and Seyyid Burhaneddin influenced Mevlâna during his childhood and youth, Zerkubi and Shams of Tabriz later became his unique role models. This model played a crucial role in shaping the core of the Mevlevi order (Ceyhan 2009, 56–57; Ceyhan 2010, 513; Schimmel 2003, 21–23).

Mevlâna lived during the time of Ibn Arabi and his student Sadr al-Din al-Qunawi, maintaining close relationships with them and being influenced by them to some extent. Although he adopted Ibn Arabi's concept of *Wahdat al-Wujud* (Unity of Being) and expressed it in his works uniquely, Mevlâna also developed his distinct understanding of Sufism. Ibn Arabi's teachings prioritize knowledge, wisdom, existence, and divinity, whereas in Mevlâna's thoughts, love, passion, ecstasy, attraction, and the spiritual dance (*sema*) take precedence (Uludağ 2007, 79; Demirli 2007, 246–247; Aydın 1989, 157–161).

Mevlâna's Sufi life was initially rooted in the Kubrawiyya order, to which his father, Bahâeddin Veled, was affiliated. However, the Sufi lifestyle of Shams of Tabriz, whom Mevlâna later met, was a developed and transformed version of a tradition that began with Bayezid Bistami and continued through Fariduddin Attar. As a result of his friendship with Shams between 1244 and 1247, Mevlâna began to live a passionate Sufi life, composing poetry centred on love and affection. During this period, he was deeply influenced by Shams, who was an exuberant and ecstatic dervish (Uludağ 2007, 79).

In general, three stages can be identified when evaluating Mevlâna's religious understanding. These are Mevlâna before Shams, Mevlâna with Shams, and Mevlâna after Shams, representing three different phases of his life (Uludağ 2007, 79). In addition to Mevlâna's religious experiences, the



works he left behind have become significant sources for the Mevlevi order. The most well-known of his works today is the *Mesnevi*. This work encompasses all aspects of Sufi thought and is essential to Islamic culture. While some of his works are in Arabic, most are in Persian (Öngören 2004, 446–447).

The formation and institutionalization of the Mevlevi order

The Mevlevi order, which emerged in Mevlevi lodges, is a Konya-based Sufi order that embraced Mevlâna's mystical thoughts. The formation and development of the Mevlevi order occurred after Mevlâna's death (Açık 2004, 99). Like other Sufi movements in Anatolia, Mevlevi initially thought it was not a fully established classical order with defined principles and a fully organized lodge system (Tanrıkorur 2004, 468). When it was suggested that they build a »home for lovers« next to the madrasa where Mevlâna taught, he opposed the idea, saying, »We do not build a house under this celestial dome«. However, it is also true that during Mevlâna's lifetime, the madrasa where he resided had the simple nature of a lodge (Tanrıkorur 2004, 468). Hüsameddin Çelebi made efforts to expand the core structure of the order and systematize the rituals, but Mevlâna's son, Sultan Veled, made the most significant impact. Because of his influential role in institutionalizing the Mevlevi order, Sultan Veled is called the »second *pir*«⁴ (spiritual leader). Indeed, Mevlâna himself followed a Sufi path distant from formal ceremonies and rituals. The only ceremony attributed to Mevlâna was cutting a few hairs from the dervishes' hair, beard, and mustache (Küçük 2010, 317–318).

Another development that emerged after Mevlâna is the concept of »çelebîlik« (leadership within the order). While Mevlâna was still alive, he designated Hüsameddin Çelebi as his successor, and after Mevlâna's passing, Hüsameddin Çelebi became the head of the order. Later, the leadership of the Mevlevi order passed to Mevlâna's son, Sultan Veled. With his son Ulu Arif Çelebi succeeding him, the order's leadership became a tradition

4 *Pir* is the founder of a religious order that guides people on their Sufi journey (Arpağuş 2007, 272).



that continued from father to son (Akmaz-Sürme 2018, 426; Çelebi 1993, 261).

Sultan Veled appointing his son Ulu Arif Çelebi to the position of spiritual guidance marked a turning point in the history of the order. Following this event, the Mevlevi order began to be represented by sheiks from Mevlâna's lineage, who held the title »Çelebi« (Tanrıkorur 2004, 468). Thus, after Sultan Veled, the organizational structure of the Mevlevi order became characterized by administrative centralization, with the »Çelebilik« office serving as its symbol (Işın 2004, 96).

The continuation of leadership (*tarikât*) from father to son in the Mevlevi order was intended to prevent conflicts within the order. While this tradition of passing the position of sheik from father to son is cited as a justification for Sultan Veled's aim to spread Mevlevi teachings, it has also been criticized for not aligning with Mevlâna's original understanding of Sufism (Küçük 2010, 1318).

Another significant impact of Sultan Veled on the Mevlevi order is his provision of the most reliable information about his father, Mevlâna, and his close circle. Consequently, his work, *Ibtida-nama*, has become a later-generation primary source.

Mevlâna, who adhered to the »melamet«⁵ tradition which Muhyiddin Ibn Arabi regarded as the highest stage in Sufism, opposed building tombs and covering them with domes. Despite this, during the period of his successor, Hüsameddin Çelebi, and with the encouragement of Sultan Veled, a mausoleum was built over Mevlâna's grave. Later, this place, where Mevlâna and his relatives were buried, became a pilgrimage site (Tanrıkorur 2004, 468).

5 *Melamet*: an understanding of Sufism that emerged in the Khorasan region in the IXth century and later became widespread throughout the Islamic world (Azamat 2004, 24).



The spread of the Mevlevi order

While Sultan Veled meticulously established the rules that Mevlevi were to follow, he also sent them to various Anatolian cities to spread their order. The spread of Mevlevi to different places increased even more under the leadership of Ulu Arif Çelebi (Örder 2007, 134–135; Akmaz-Sürme 2018, 426).

Mevlevi order peaked during Divane Mehmed Çelebi (d. 1544), the seventh-generation descendant of Ulu Arif Çelebi. Therefore, the period of expansion of the Mevlevi order across different regions spans from the 14th to the 16th century (Göyünç 1991, 96).

The Mevlevi order was introduced into the Ottoman Empire's territories through the Mevlevihane⁶ established in Edirne by Sultan Murad II (1421–1451) in 1426 (Tanrıkorur 2004, 469). During the 14th and 15th century, the Mevlevi order essentially completed its organizational structure and secured a significant place within the vast geography of the Ottoman Empire. During this period, Mevlevihanes could be found everywhere, from Konya to Bosnia and Crimea to Thessaloniki (Ölmez 2007, 365). On the other hand, while Bektashi lodges attracted the interest of the Janissaries, Mevlevi lodges appealed more to the elite. Accordingly, it is notable that politicians, musicians, poets, and calligraphers frequented the Mevlevi lodges (Schimmel 2003, 33).

Although there were exceptions, the relationships between the sultans and the Mevlevi were generally positive during the Ottoman period. As a result of the good relationship they established with the Sultans and other statesmen, the Mevlevi received substantial support. For example, Sultan Bayezid II (1481–1512) renovated the sarcophagi at the Mevlâna tomb in Konya and sent valuable fabrics to cover them. His son, Sultan Selim I (1512–1520), allocated endowments for the Mevlâna lodge in Konya. Sultan Suleiman the Magnificent (1520–1566) also commissioned the

6 *Mevlevihane*: the general name of the lodges, dervish lodges and asitanes belonging to the Mevlevi order.



construction of the semahane (ritual hall)⁷ and mosque within the Mevlâna tomb (Akgündüz 2007, 347).

The Mevlevi Order experienced its golden age during the reign of Ottoman Sultan Selim III (1789–1807), known for his musical compositions. Being a Mevlevi himself, Sultan Selim had Mevlevihanes (Mevlevi lodges) repaired and increased the number of endowments supporting them. From the time of Selim III and later during the reign of Mahmud II, the Mevlevi order gained greater prestige in the eyes of state administrators (Akgündüz 2007, 349). This rise in status was partly due to political reasons. With the abolition of the Janissary Corps, the Bektashi Order fell out of favour and was banned, while the Mevlevi order, along with other Sufi orders, continued its activities. The Mevlevi order's neutrality greatly influenced the close interest shown by the state administrators towards the Mevlevis and, in some cases, its slight support for the state during the abolition of the Janissary Corps. During Mahmud II's reign, nearly all the Mevlevi lodges in the country received assistance; they were repaired, maintained, and renovated, with new additions and financial support provided to sustain them (Yiner 2007, 358).

The 19th century marked the peak period for the music used in Mevlevi rituals, with significant contributions from Sultan Selim III and Sultan Mahmud II. Sultan Selim III, a member of the Mevlevi order, occasionally visited the Mevlevihanes in Istanbul to follow the musical activities there. He held the Mevlevi dede⁸ in high regard. He would visit the Galata Mevlevihane after Friday prayers, where he engaged in poetry and music discussions with the renowned poet Sheikh Galip after the ceremonies (Beydilli 2009, 425).

During Sultan Abdulhamid II's reign (1876–1909), the situation of the Mevlevis declined compared to previous sultans. Although the Mevlevis initially established good relations with the Sultan during the early years of his reign, problems eventually arose (Ölmez 2007, 365).

7 *Semahane* (*samâ`-khâna*): the place where the sema ceremony is performed in Mevlevi lodges.

8 *Dede*: a title given to dervishes who have reached a certain level in some religious orders established in Anatolia. In Mevlevi order, it is the name given to a person who has completed a thousand and one days of ascetic service, has reached the rank of dervish, and has become the owner of a cell in the dervish lodge (Uludağ 1994, 76; Gölpınarlı 1963, 12).



Worship and prayers in Mevlevi order

Mevlâna did not approve of giving up the blessings of the world completely while fulfilling the requirements of religion, and on the contrary, he wanted to perform worship with sincerity and to follow the Sunnah of the Prophet Muhammad meticulously (Meyerovitch 2003, 108–109). In many parts of Mevlâna's important work *Mesnevi*, there is information about prayer and other forms of worship in Islam. In some places, Mevlâna tells a story about worship and draws lessons from it (Schimmel 2003, 149).

In many parts of the *Mesnevi*, there are examples of the importance of dhikr and prayer in Muslim life (*Mesnevi*, 2: 56b–2463, 260). Mevlâna cites examples from the prayers of both the Prophet Muhammad and many other Prophets such as Solomon, Moses, Jesus, and narrates events through them (*Mesnevi*, 2: 56b–2207, 245).

In *Mesnevi*, prayer is emphasised the most among the basic worships of Islam, but fasting, pilgrimage and zakat are also mentioned. For Mevlâna, the fulfilment of these worships is as important as the observance of its piety dimension. For example, in his following statement, he states that the person who will give zakat should be careful to ensure that the property he earns is halal: »While he gives (zakat) from his own property, how can he steal the property of his co-religionist?« (*Mesnevi*, 5: 214b–190, 617) Mevlâna gives examples of the practices of Sufis as well as the hadiths of the Prophet Muhammad regarding worship (*Mesnevi*, 3: 104b–1697, 365).

One day when Sufis asked Mevlâna about the deep meaning of prayer and whether there is a shorter way than prayer, he replied as follows: »Prayer has a beginning and an end. But the spirit of prayer is eternal. So the essence of prayer is not only its form. Prayer is preparation for extinction and rapture in God. All shapes remain outside. Then there is no place in the soul even for Gabriel, who is an immaculate soul.« (Meyerovitch 2003, 109)

One of the most important acts of worship in Mevlevis is fasting. According to Mevlâna, fasting is the most important weapon to defeat the ego.



According to him, fasting is a secret of the Qur'an and a »burak«⁹ that takes man to *mi'raj* (the prophet mohammed's ascension) (Cunbur 1988, 132.140).

One of the important religious practices in Mevlevi order is »evrad«. In Sufism, »evrad«, which refers to the worship and dhikr performed at a certain time and amount in order to get closer to Allah, has its own characteristics in Mevlevism. The »evrad« of the Mevlevis consists of prayer verses from the Qur'an, prayers of the Prophet Muhammad, Mevlâna and the Mevlevi elders (Şahin 2007, 260).

In Mevlevism, there are also certain procedures for the performance of »evrad«. First of all, Rumi recommended reciting the »dhikr« at a certain time with a sincere heart, with complete purity and by gathering thoughts at one point. Apart from this, there are many other prayers performed during the sema ceremony in Mevlevi order (Şahin 2007, 265.270). The most striking religious practices in Mevlevism are the sema ceremony and asceticism (chila).

Sema ceremony

The term »sema«, which means hearing, listening, and beautiful sound, refers in Sufism to »the Sufi's hearing of divine inspiration that comes to him and transmitting it to his heart«. Examples dating back to the early centuries of Sufi history indicate that Sufis performed the same ritual. The fact that they regarded the places where sema was performed as assemblies where divine mercy descended suggests that sema was considered a necessity for them (Gürer 2023, 110–111).

The sema ceremony in the Mevlevi Order developed by the Sufi concept of »devran«¹⁰ (spiritual rotation or circling). It is noted that Mevlâna, inspired by the religious gatherings he attended, would sometimes engage

9 *Burak*: The mount that is said to have carried the Prophet Muhammad on the night of the Mi'raj.

10 *Devran*: the *dhikr* of Sufis alone or collectively by turning round in ecstasy.



in sema spontaneously without adhering to any specific ritual or procedure (Eflaki 1973, 165.174.186).

It is mentioned in various sources that after meeting Shams in Konya, Mevlâna underwent a transformation, dancing day and night, attracting the attention of the townspeople (Kayaoğlu 2002, 147). The sema that Mevlâna performed at home, in the marketplace, or sometimes during lessons was a spontaneous ritual, not bound by any specific rules. As observed, the sema ceremony at this stage was simple and lacked a defined structure (Özcan 2004, 464). However, with Sultan Walad, who played a significant role in establishing the Mevlevi Order, sema became more disciplined and systematic. The primary rules, principles, rituals, and attire related to the Mevlevi Order were solidified during the time of Ulu Arif Çelebi. After the 15th century, all the regulations regarding the Mevlevi Order were finalized and remained unchanged, continuing in this form to the present day (Akmaz-Sürme 2018, 426).

As per Jalaluddin Bakır Çelebi (1926–1996), the 21st-generation descendant of Mevlâna, the sema ceremony in the Mevlevi Order is structured into 7 sections and four salams (ritual greetings).¹¹ The Mevlevi ritual commences with a eulogy (*nât*) that venerates the Prophet Muhammad, a pivotal figure in the Sufi tradition. This eulogy sets the spiritual tone for the entire ceremony. Following this, the *kudüm*¹² (a type of drum) is heard, and the sound of the *ney*¹³ (reed flute), symbolizing the breath that gives life to everything, is played. The fourth section, known as the Sultan Veled segment, sees the dervishes greet each other three times while walking in a circular formation, symbolizing the greeting of the hidden soul to the soul. When the ceremony reaches the salam section, the semazen (whirling dervish) removes the black cloak he is wearing, symbolizing his symbolic rebirth into the truth. He then crosses his arms over his chest, representing the number 1, signifying his testimony to the oneness of God. After kissing

11 *Selam (salâm)*: Mevlevi call each part of the four-phase ritual a »salam«.

12 *Kudüm*: percussion instrument used in Turkish music.

13 *Ney (nay)*: a wind instrument used in Turkish music. The fact that the first eighteen couplets of Mevlâna's Mesnevi, which begins with the words »Listen to the *ney*...« are devoted to the *ney* has given it a special value, especially in the Mevlevi order. For this reason, the *ney* is called »nay-i sherif« in this order (Uygun 2007, 69).



the hand of the sheikh to seek permission to perform the ritual, the semazen begins the sema. There are four salams during this stage: In the first salam, the semazen reaches the knowledge of truth and becomes aware of his servitude to God. In the second salam, he is filled with awe for the power of God. His gratitude transforms into love in the third salam, and he loses himself in the beloved. The fourth salam signifies the completion of the spiritual journey and the acceptance of destiny. Both the sheikh and the head semazen, as leaders of the Mevlevi Order, participate in this final salam, reinforcing the sense of community and shared experience (Çelebi 2004, 197–198).

In the sixth section of the ceremony, the semazen recites the following verse from the Qur'an: »To Allah belongs the East and the West. Wherever you turn, there is the face of Allah. Indeed, Allah is all-encompassing and all-knowing.« (Al-Baqara [2], 115) In the seventh section, the sema ceremony concludes with reciting the Surah Al-Fatiha from the Qur'an. Afterward, the dervishes retire to their cells to meditate, engaging in silent reflection without speaking to anyone following the *sema* ceremony (Çelebi 2004, 198).

The religious depths of symbols and movements in the sema ceremony

According to the Mevlevi tradition, the movements in the sema ceremony carry profound religious significance. The most prominent movement during the sema is spinning around one's own axis and centre, symbolizing the rotation of all existing things. The number of participants in the sema, often a multiple of nine, represents the planets revolving around the sun. The sheikh, who leads the sema ceremony, symbolizes absolute existence in his role as the representative of God on earth (Aydeniz 2009, 48).

In the sema ceremony, the red sheepskin (*post*)¹⁴ placed in the centre of the arena not only designates the sheikh's position during the ritual but also

¹⁴ *Post*: the term expressing the rank of sheikh in Sufism. The tradition of the *post* in religious orders is based on the fleece of the ram sent to Prophet Abraham for sacrifice. In addition to the *post* of authority in Mevlevi and Bektashi schools, there are various *posts* that carry symbolic meanings.



represents Mevlâna himself. In Sufi culture, the post generally symbolizes the authority of the sheikh. In the Mevlevi tradition, the red colour of the post representing Mevlâna is significant because it symbolizes reunion. The red colour is chosen to signify the union with God, as Mevlâna passed away at sunset on Sunday, December 17, 1273, marking his return to the Divine (Gürer 2023, 113).

The place where the sheikh stands, considered the starting point of the *semahane*, symbolizes the realm of absolute existence, while the point directly opposite represents the human state. Movement to the right from the post signifies the descent from absolute existence into the human realm. In contrast, movement to the left symbolizes the ascent from the human state back to absolute existence, representing the attainment of spiritual maturity. This reflects the concept of »davr« (spiritual rotation) in Sufism as manifested in the Mevlevi ceremony (Özcan 2004, 466).

Semazens removing their cloaks at the beginning of the sema symbolizes shedding of all human attributes and revealing all hidden secrets. This act represents the Day of Judgment, where a person's entire being is stripped bare, and all secrets are laid bare. The white garment the Mevlevis wore during the sema represents their shrouds, while the tall hat on their heads symbolizes a tombstone. The movement initiated by the sound of the ney (reed flute) signifies the concept of resurrection, representing the spiritual rebirth of the individual (Aydeniz 2009, 50).

In the sema, the right hand's position is raised upward, and the left hand is extended downward with open arms, symbolizing receiving divine grace from Allah with the right hand and turning away from everything else. In contrast, the left hand represents the distribution of that grace to the world (Aydeniz 2009, 50).

When the sema ceremony, the most striking aspect of the Mevlevi Order, is generally evaluated, the following points stand out: Mevlâna began practicing sema after he met with Shams, driven by spiritual ecstasy. With

The color of the official *post* representing Mevlâna is red because the sun turns red when it sets and Mevlâna passed away at that time. In addition, red is accepted as the color of manifestation and emergence. (Arpağuş 2007, 332–333)

the establishment of the Mevlevi Order, sema became a structured and systematic practice conducted within a set of defined rules. After the 17th century, during the Ottoman period, sema ceremonies were performed in Mevlevihanes as grand and elaborate rituals (Kayaoğlu 2002, 139).

The Chila (*çile*) in the Mevlevi order

In Sufism, *çile* refers to a period of strict asceticism and deprivation undertaken to purify the soul by overcoming personal desires. The root meaning of the word *çile* is connected to the number forty, which holds special significance in Sufism. As the Qur'an (Surah Al-A'raf [7], 142) mentioned, the Prophet Moses spent forty nights on Mount Sinai to receive divine revelation. Sufis also base the concept of *çile* on a saying attributed to the Prophet Muhammad: »Whoever devotes forty days to God with sincerity will have the springs of wisdom flow from their tongue.« (Eraydın 1993, 315)

In Sufism, the period of seclusion, typically lasting forty days, is extended to 1001 days in the Mevlevi order (Eraydın 1993, 315). The 1001 days for *çile* are rooted in Mevlâna's total time in spiritual retreats (*khalwat*).¹⁵ During this period, a person entering the Mevlevi order undertakes eighteen different forms of service, each in a distinct area, over 1001 days (Çıpan 2007, 166).

Entering *çile* means committing to a strict discipline, where the individual cannot go anywhere without permission, and any behaviour that violates the rules nullifies the time spent in *çile*, requiring them to start over. The journey of *çile* begins in the kitchen (*matbakh*). The kitchen is not just a place where food is prepared; it is also where Mevlevi dervishes undergo their preparation, growth, and maturation process (Demirci 2007, 105). In the *matbakh*, it is not just the food cooked over the 1001 days, but the dervish himself. A person who enters the order in a »raw« state will break their ego and mature spiritually (Demirci 2007, 105).

15 *Khalwat (Halvet)*: a Sufi term meaning to prefer living in isolated places in order to worship better and to be protected from sin (Uludağ 1997, 386).



In most Sufi orders, the sheikh typically teaches the disciple one of the names of Allah to meditate upon. However, in the Mevlevi Order, novices are assigned physically demanding tasks, such as sweeping the floors or repairing the shoes of other dervishes, to help them eliminate their pride. This is not a journey for the faint-hearted, as it requires unwavering discipline and dedication. In all circumstances, the disciple must perform these duties with obedience, patience, and gratitude to Allah. After working all day, the person undergoing *çile* is allowed to rest only in the evening. They sleep in a small cell without a bed and, even in very cold conditions, are permitted to cover themselves with only a cloak. Among the dervishes, a person known as the *meydancı*¹⁶ is responsible for the cell and wakes the disciples every day an hour before sunrise (Meyerovitch 2003, 107–108).

While the disciple fulfils their challenging duties, they also perform the obligatory acts of worship and additional voluntary prayers (*nafile*). Every morning, following the prayer, the disciple participates in the *dhikr* (remembrance of Allah) and the gathering in the *Meydan* (courtyard), where they observe the order's customs. In their free time, the disciples read the Qur'an and *evrad* (prayers and litanies) and attend the elders' teachings and conversations (Şafak 2007, 111).

One of the most significant tasks a disciple undertakes during the *çile* (spiritual trial) is cleaning the toilet. This duty, believed to break a person's ego, is assigned to the disciple near the end of their *çile*. When the Meydancı Dede (the elder responsible for overseeing the disciples) would go out one day and announce to those present, »The service of that dervish is cleaning the ablution centre (*abrizci*)«,¹⁷ it was understood that the dervish's *çile* was nearing completion. However, the dervish, who had long lost track of time and was unaware of the procedure, might not realize the significance of this statement (Demirci 2007, 113).

16 *Meydancı* is the person who takes care of the square services in the Mevlevi lodge, lays the sheikh's post in the semahan when the sema ritual is to be performed, brings the sheikh, removes the post after the sema ritual, announces the meal time and many other services (Gölpınarlı 1963, 27).

17 *Abrizci* is the person who looks after the cleanliness of the ablution latrines in Mevlevi lodges. This is the last task given to the disciple, one week before he is due to complete his duty (Şafak 2007, 116).



After completing the *çile*, the dervish is settled into a cell following various ceremonies. After the night prayer, the elders bring gifts to the dervish and share coffee. Three days later, the *Meydancı Dede* goes to the dervish's cell to ask for permission. Upon hearing the response of »Hu«¹⁸ he opens the curtains and takes the dervish to the sheikh of the lodge. The sheikh then administers the oath of allegiance to the dervish and recites the 10th verse of Surah Al-Fath from the Qur'an. At this point, the dervish has reached the final stage. The temporary *sikke*¹⁹ (headgear) given to the disciple is removed, and the official dervish *sikke* is placed on his head. Thus, having completed the 1001-day *çile*, the disciple is now conferred with the title of dervish and *dede* (*Grandfather*) (Demirci 2007, 114).

The Mevlevi order in modern times

In 1925, a law in Turkey led to the closure of all Sufi lodges (*tekkes*) and shrines, including Mevlâna's lodge (Önder 1998, 261). Later, in 1926, another law was passed, reopening the shrines of Hacı Bektaş-ı Veli and Mevlâna as museums. Following the ban on Sufi orders' activities, the head of the Mevlevi Order at that time, Çelebi Abdülhalim's son, Muhammed Bakır Çelebi, was appointed as the sheikh in Aleppo, and the order's headquarters was moved from Konya to Aleppo. This marked the end of the *Çelebi* leadership in Anatolia. The lodge in Aleppo continued its activities until 1944, but it was closed with the deterioration of relations between Syria and the Republic of Turkey due to the Hatay issue. Consequently, the *Çelebi* leadership and the Mevlevi order as an institution were consigned entirely to history (Akmaz-Sürme 2018, 427; Tanrıkorur 2004, 471).

One of the most notable ceremonies related to the Mevlevi tradition today are the commemorative events held in memory of Mevlâna's death anniversary. These ceremonies began with small-scale sema performances in Konya in 1946 and 1954. The efforts of Jalaluddin Çelebi, the son of Mehmed Bakır Çelebi, to organize conferences on Mevlevi traditions in Europe and the United States increased interest in Mevlevi practices

18 *Hu*: according to Sufis, it is the name that refers to the essence of Allah.

19 *Sikke*: the name of the Mevlevi hat made of felt.



outside of Turkey, even leading to the establishment of new *Mevlevihanes* (Mevlevi lodges). As a result, interest in the Mevlevi order has grown in Turkey and Western countries, mainly Europe and America (Cunz 2010, 1132; Tanrıkorur 2004, 471).

Today, sema ceremonies are performed by Mevlevi dervishes and semazens on days considered sacred by Muslims, as well as on special occasions and nights (Akmaz-Sürme 2018, 427). Due to the presence of Mevlâna's tomb and his legacy, Konya continues to hold a prominent place in the Mevlevi tradition. In Konya, sema ceremonies, open to public participation, are held three times a week. The most significant sema ceremonies are the *Şeb-i Arus* celebrations, which occur from December 1st to 17th each year. During this more than two-week period, international events are organized to commemorate Mevlâna. Konya, in particular, attracts many visitors from both Turkey and abroad, contributing to religious tourism (Akmaz-Sürme 2018, 428).

After 2005, the international recognition of Mevlâna and the Mevlevi tradition increased even further. In 2005, UNESCO declared the *Mevlevi Sema Ceremony* as a masterpiece within the framework of the *Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity* program. Mevlâna was included in UNESCO's Anniversary Celebrations List in 2007, marking the 800th anniversary of his birth. Numerous events and *sema* ceremonies related to the Mevlevi tradition were organized that year. In 2008, UNESCO further elevated the global recognition of the Mevlevi order by inscribing the *Mevlevi Sema Ceremonies* onto the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. This inclusion significantly enhanced the worldwide visibility of Mevlevi practices.

Conclusion

Sufi life has existed since the early periods of Islam. However, the formation of today's religious orders in the Islamic world and their institutionalization took place after the 13th century. At that time, many orders emerged in Central Asia, the Middle East and Anatolia. Mevlevism is an order that emerged in Konya, the central city of Anatolia, and soon became active in many regions from the Middle East to the Balkans.



The origins of some of the religious practices and prayers of Mevlevism are similar to those of other Islamic orders. However, Mevlevi order also has its own unique religious practices. The most notable are the sema ceremony and asceticism (*chila*). Although these religious practices have their origins in other Sufi groups, Mevlevism has developed a unique understanding of tariqa with some of the symbols it uses. Although the sema ritual is practised in many Sufi orders, its most complete form is in Mevlevism. However, Mevlevism has also been shaped in the historical process. In this context, Mevlevism is rooted in the religious understanding of Mevlâna Jalaluddin Rumi. However, the systematization of this sect in many areas such as prayer, worship, tradition, art and music occurred in the later period. In this sense, the foundation of Mevlevism was laid by Mevlâna, its columns were built during the time of Hüsameddin Çelebi and Sultan Veled, and its roof and final form were completed in the 16th century. In the following years, although there were changes in some of the rites and procedures of Mevlevism, these were not radical changes, but additions to the previous ones. The most glorious period of Mevlevism took place under the patronage of the Ottoman Empire. Mevlevi lodges were established in many geographies where the Ottoman Empire spread. Today, Mevlevi order, which has attracted great interest in Western countries as well as in Turkey, is coming to the forefront especially with its sema ceremony, and attracts attention not only in a religious context but also in cultural terms.



References

- Açık, Nilgün.** 2004. Mevlâna ve Mevlevî Tarikatının Eğiticiliği. In: Nuri Şimşekler, ed. *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi*, 99–110. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Akgündüz, Murat.** 2007. Mevlevîlik ve Osmanlı Padişahları. In: Abdurrahman Elmalı, ed. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler II*. Vol. 2, 347–352. Şanlıurfa: İlahiyat Fakültesi Yayını.
- Akmaz, Abdullah, and Metin Sürme.** 2018. Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Mevlevî Sema Törenleri. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 6/84: 425–431.
- Arpaguş, Safi.** 2007. Pir. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 34, 272–273. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2007. Post. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 34, 332–333. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydeniz, Hüsnü.** 2009. Din-Sanat İlişkisi ve Bunun Somut Bir Yansıması Olarak Mevlevî Sema Ayini. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32: 35–51.
- Aydın, Mehmet.** 1989. Hz. Mevlânâ'da ve Muhyiddin-i Arabî'de Aşk Kavramı. In: *III. Milli Mevlâna Kongresi*, 157–161. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Azamat, Nihat.** 2004. Melamet. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 29, 24–25. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayru, Esin Çelebi.** 2007. In: Mehmet Bayyigit, ed. *Mevlâna Ocağı*, 103–120. Konya: Kombassan Yayınları.
- Beydilli, Kemal.** 2009. Selim III. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 36, 420–425. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Can, Şefik.** 2004. *Mevlâna Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Ceyhan, Semih.** 2009. Seyyid Burhâneddin. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 37, 56–58. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2010. Şems-i Tebrîzî. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 38, 511–516. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cunbur, Müjgan.** 1988. Mevlâna ve Oruç Ayı. In: *I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi Tebliğler*, 131–142. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Cunz, Peter Hüseyin.** 2010. The Mevlevî Order in A European Context. In: *International Mevlânâ Symposium Papers*. Vol. 3, 1131–1134. İstanbul: Motto Publishing.
- Çelebi, Celaleddin.** 1993. Çelebi Efendi. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 8, 261–262. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2004. *Mevlâna Okyanusundan*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Çıpan, Mustafa.** 2007. Mevlevîlik Terimleri. 2007. In: Nuri Şimşekler, ed. *Konya'dan Dünyaya Mevlâna ve Mevlevîlik*, 165–178. Konya: Karatay Belediyesi Yayınları.
- Demirci, Mehmet.** 2007. Bir Eğitim Aracı Olarak Mevlevî Çilesi. *Marife* 8/3: 105–122.
- Demirli, Ekrem.** 2007. İbnü'l-Arabî ve Mevlâna Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16: 229–247.
- Eflaki, Ahmet.** 1973. *Ariflerin Menkıbeleri*. Translated by Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Eraydın, Selçuk.** 1993. Çile. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 8, 315–316. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fürûzanfer B.** 1986. *Mevlâna Celaleddin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gamard, İbrahim.** 2010. How To Understand Mawlana Rumi. In: Mahmut Erol Kılıç, ed. *International Mevlâna Symposium Paper*. Vol. 3, 1231–1238. İstanbul: Mas Matbaacılık.
- Gölpınarlı, Abdülbaki.** 1963. *Mevlevî Adab ve Erkanı*. Ankara: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Göyünç, Nejat.** 1991. Mevlevîlik ve Sosyal Hayat. In: *II. Milletlerarası Mevlâna Kongresi Tebliğler*, 95–101. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.



- Gürer, Betül, and Ulupınar Hamide.** 2023. Tasa vvufi Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 59: 110–119.
- Gürer, Dilaver.** 2015. *Hız. Mevlâna ve Tasavvuf*. Konya: Altınkaynak Yayınları.
- Hidayetoğlu, Selahaddin.** 2003. *Hazreti Mevlâna Muhammed Celeddin-i Rumi Hayatı ve Şahsiyeti*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- İşin, Ekrem.** 2004. Mevlevîliğin Tarihîsel Temelleri: Sultan Veled ve Çelebilik Makamının Kuruluşu. In: *III. Uluslararası Mevlâna Kongresi Bildiriler*, 95–98. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası.
- Kara, Mustafa.** 1995. Evrâd. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 11, 533–535. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2006. Doğumunun 800. Yılında Mevlâna ve Mevlevilik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1: 1–22.
- Kara, Mustafa.** 2007. Mevlana'nın Yaşadığı Yüzyılda Tasavvuf Düşüncesi. Mevlâna Celeddin Muhammed. In: Mehmet Bayyigit, ed. *Mevlâna Ocağı*, 41–60. Konya: Kombassan Yayınları.
- Karaismailoğlu, Adnan.** 2007a. Mevlâna Celeddin Muhammed. In: Mehmet Bayyigit, ed. *Mevlâna Ocağı*, 1–17. Konya: Kombassan Yayınları.
- . 2007b. Sultan Veled ve Diğer Postnişinler. In: Nuri Şimşekler, ed. *Konya'dan Dünyaya Mevlâna ve Mevlevilik*, 21–30. Konya: Karatay Belediyesi Yayınları.
- Kayaoğlu, İsmet.** 2002. *Mevlâna ve Mevlevilik*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Küçük, Hülya.** 2010. Sutan Walad's Populism Mixed with A Theosophical Understanding of Sufism. In: Mahmet Erol kılıç, ed. *International Mevlânâ Symposium Papers*. Vol. 3, 1317–1324. İstanbul: Mas Matbaacılık.
- Mevlâna Celeddin Rumi.** 2015. *Mesnevi*. Translated by Derya Örs-Hicabi Kırancı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Meyerovitch, Eva de Vitray.** 2003. *Konya Hz. Mevlâna ve Sema*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Ölmez, Adem.** 2007. II. Abdülhamid ve Mevlevilik. In: *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu*. Vol. 2, 361–365. Şanlıurfa: İlahiyat Fakültesi Yayını.
- Önder, Mehmet.** 1998. *Mevlâna ve Mevlevilik*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık. 261.
- Öngören, Reşat.** 2004. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 19, 441–448. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2011. Tasavvuf. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 40, 119–126. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 2013. Zikir. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 44, 409–412. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Örder, Mehmet.** 2007. Mevlevîliğin Sistemleşmesi. Sultan Veled ve Diğer Postnişinler. In: Nuri Şimşekler, ed. *Konya'dan Dünyaya Mevlâna ve Mevlevilik*, 131–150. Konya: Karatay Belediyesi Yayınları.
- Özcan, Nuri.** 2004. Mevlevî Ayini. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 29, 464–466. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Schimmel, Annemarie.** 2003. *Ben Rûzgarım Sen Ateş Mevlâna Celeddin Rumi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Şafak, Yakup.** 2007. Mevlevîlik Yolu ve Çile Adabı. In: Mehmet Bayyigit, ed. *Mevlâna Ocağı*, 103–120. Konya: Kombassan Yayınları.
- Şahin, Bekir.** 2007. Mevlevîlerde Evrad ve Dua. In: Mehmet Bayyigit, ed. *Mevlâna Ocağı*, 259–277. Konya: Kombassan Yayınları.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda.** 2004. Mevlevîyye. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 35, 468–475. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman.** 1994. Dede. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 9, 76. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- . 1997. Halvet. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 15, 386–387. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

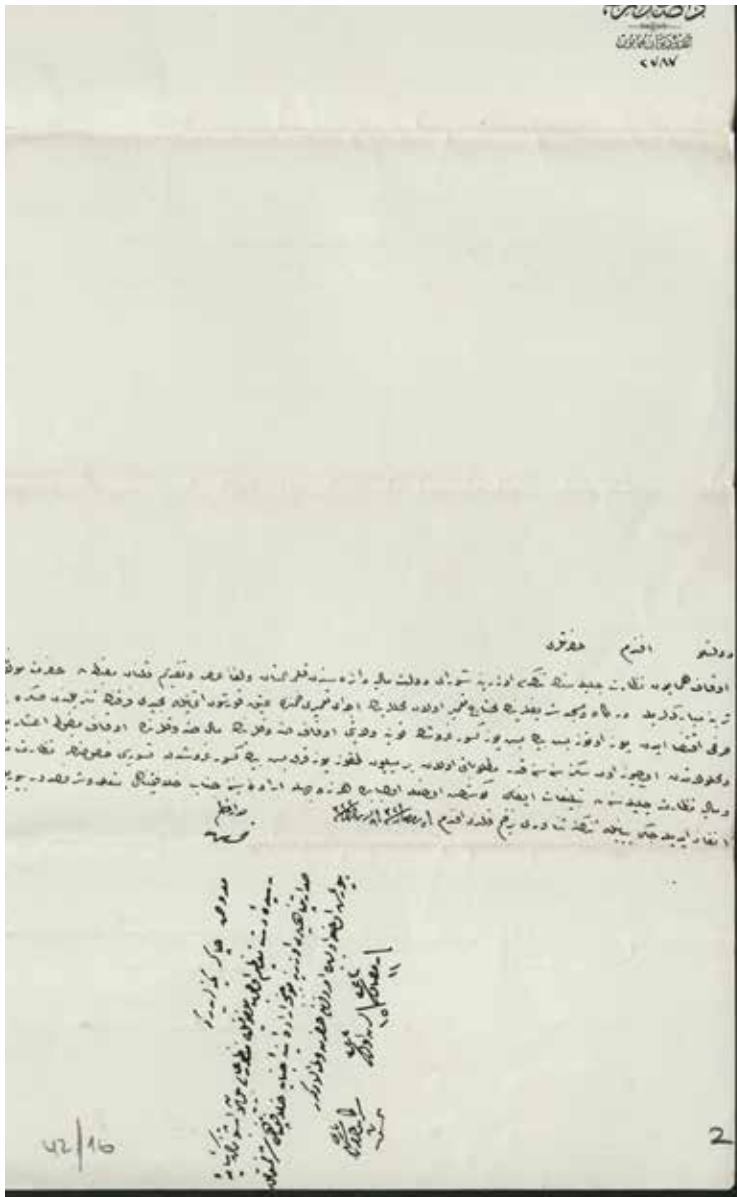


- - -.1999. İbadet. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 29, 247-248. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- - -. 2002. Tasavvuf Kültürüne Genel Bakış. In: Ramis Dara, ed. *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 30-47. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.
- - -. 2005. Tasavvuf ve Tarikat. In: Mehmet Temelli, ed. *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-IV*, 9-56. Bursa: Bursa Kitaplığı.
- - -. 2007. İslam'da Tasavvuf ve Mevlana'nın Tasavvuftaki Yeri. In: Mehmet Doęa, ed. *Mevlāna Celaleddin Rumi 800. Yıl*, 77-81. Ankara: Türkiye Yazarlar Birlięi Yayınları.
- Uygun, Mehmet Nuri.** 2007. Ney. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 33, 68-69. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- - -. 2013. Zikir. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Vol. 44, 412-413. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeniterzi, Emine.** 2004. Mevlana'nın Gayrimüslimlerle Diyaloęu. In: Nuri Şimşekler, ed. *III. Uluslararası Mevlāna Kongresi*, 161-168. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Yiner, Abdlnasır.** 2007. Sultan II. Mahmud Dnemi ve Mevlevilik. In: Abdurrahman Elmalı, ed. *Uluslararası Mevlāna ve Mevlevilik Sempozyumu: Bildiriler II*, 353-359. Şanlıurfa: İlahiyat Fakültesi Yayını.



Picture: 1

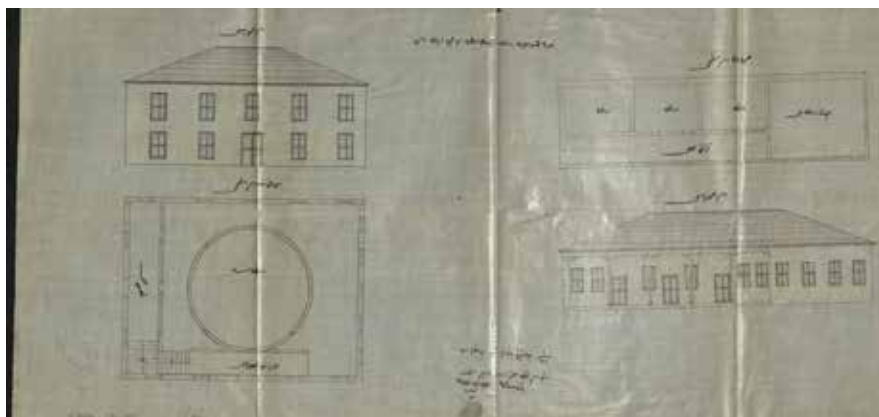
Archive document regarding the repair costs of the Mevlâna tomb, der-
vish lodge and mosque in Konya covered by the Ottoman Empire.
Ottoman archive document number (BOA): İ.EV. 42/16, November 3,
1906.



Picture: 2A-B

Semahane and rooms of the Mevlevi Dervish Lodge in Skopje (North Macedonia).

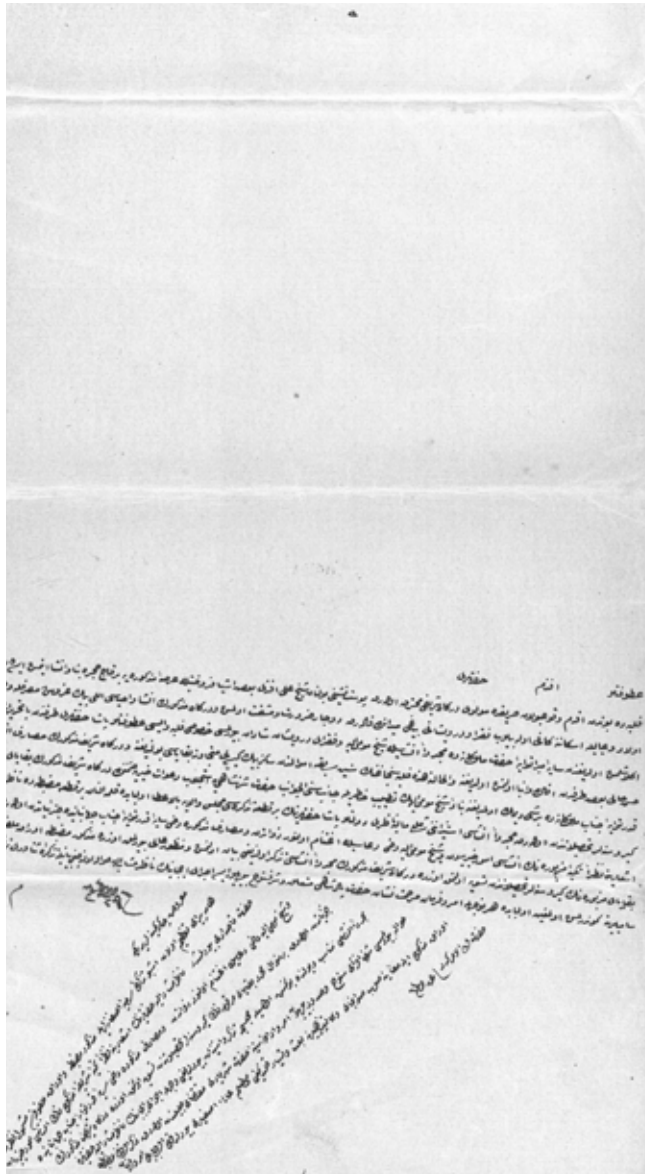
Ottoman archive document number (BOA): Y.PRK.TNF. 3/30, March 20, 1892.



Picture: 3

Official document regarding the construction of the Mevlevi Lodge in Plovdiv (Bulgaria) during the Ottoman Period.

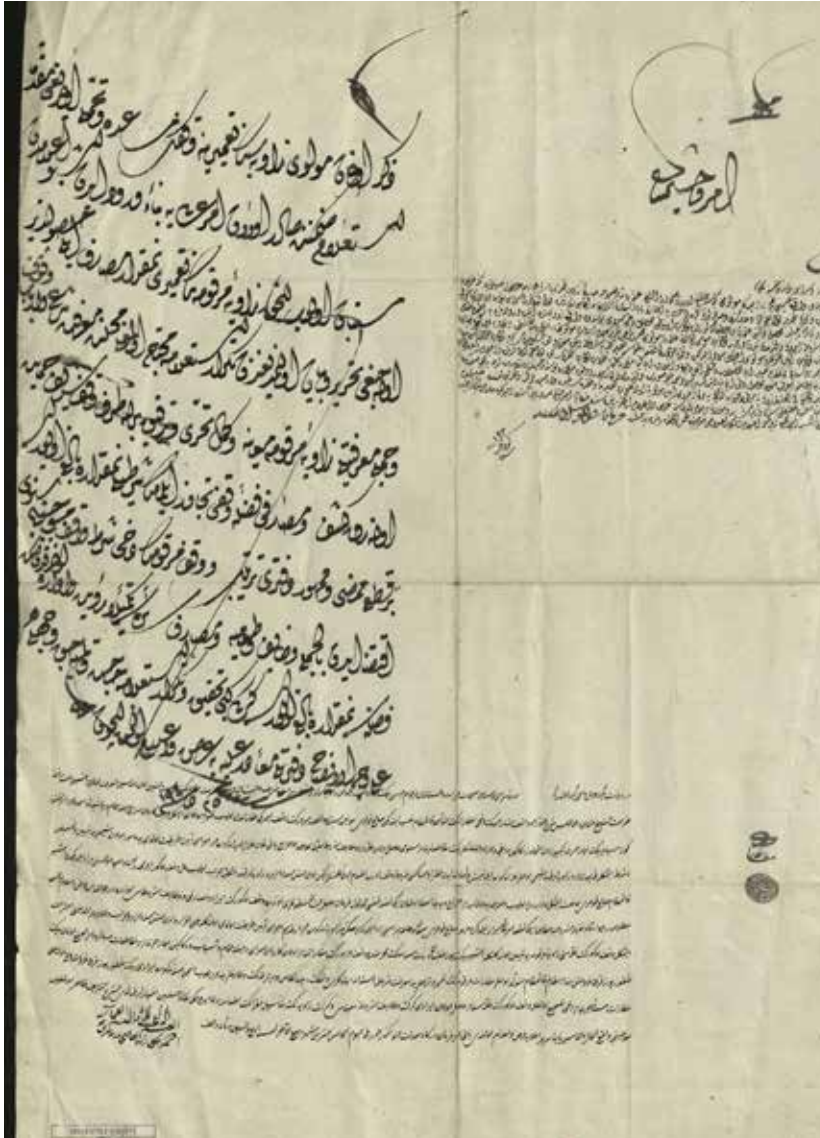
Ottoman archive document number (BOA): İ.MVL. 127/3336,
October 27, 1848.



Picture: 4

Ottoman archive document regarding the exploration of the Mevlevi Lodge belonging to the İsa Bey Foundation in Sarajevo for its reconstruction, since it was in ruins.

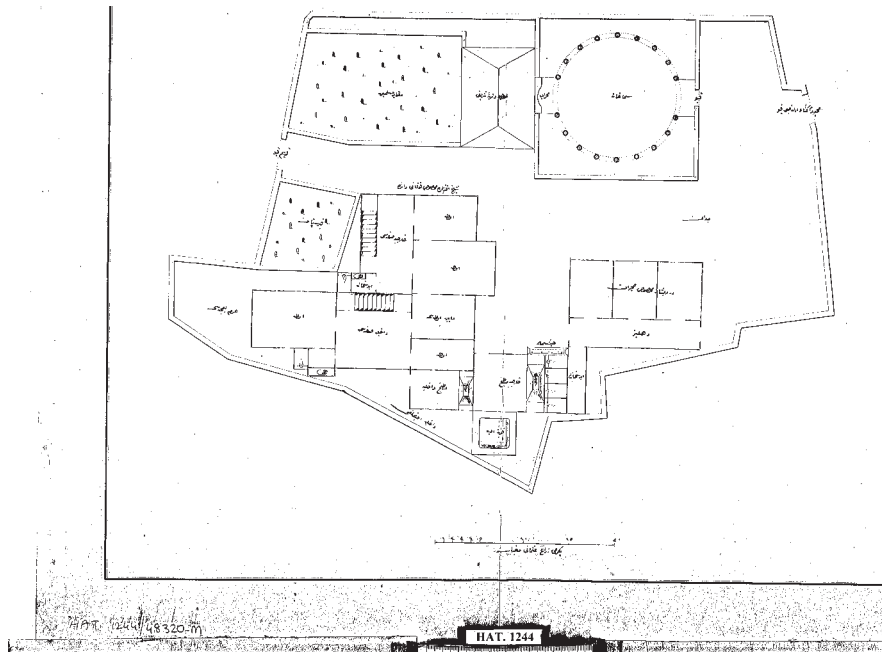
Ottoman archive document number (BOA): C.EV. 160/7996, April 20, 1790.



Picture: 5

Ottoman archive document regarding the plan of the Mevlevi Lodge to be built in Kütahya.

Ottoman archive document number (BOA): HAT 244/48320, March 15, 1839.



Picture: 6

Mevlâna Museum (front view)



Picture: 7

Mevlâna Museum (back view)



Picture: 8

Mevlâna Museum and the Specialized Library next to it.



Picture: 9

Mevlâna's coffin located in the museum.



Picture: 10

Mevlevi dervishes performing the sema ceremony (representative object in Mevlâna Museum).



Picture: 11

Mevlevi cuisine (representative object in Mevlâna Museum).



Picture: 12

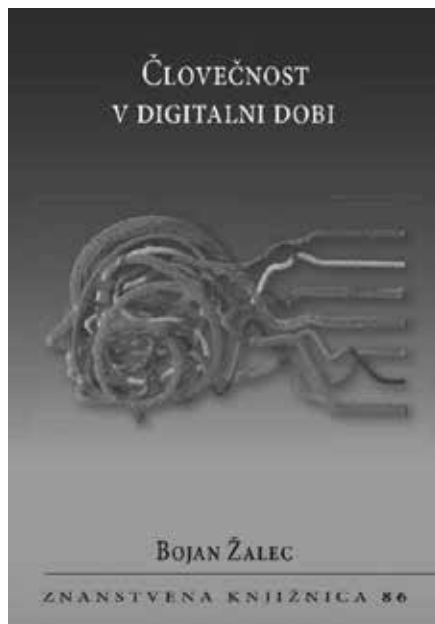
Mevlevi table called simat or somat (representative object in Mevlâna Museum).



Picture: 13

Sema ceremony in Konya.





Znanstvena knjižnica 86

Bojan Žalec

Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.

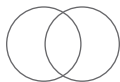
ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 23. 7. 2024; Sprejeto Accepted: 21. 8. 2024
UDK UDC: 221.3-583
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Bokenkamp
© 2024 Bokenkamp CC BY 4.0

Stephen R. Bokenkamp

A Brief Meditation on Daoist Prayer

Kratka meditacija o daoistični molitvi

Abstract: Prayer is a little-studied aspect of religious experience. This is especially true for a religion such as Daoism (Taoism), a Chinese religion widely known for its meditation practices and often confused with Buddhism. But, beyond meditation, Daoism had, from its beginnings as an organized religion in the second century C. E., prescribed methods of verbal communication with the higher powers, both in communal and private settings. This essay explores a few of these in hopes of prompting further investigation.

Keywords: Daoism, Vows, Buddhism, refuge, transgressions, commitment

Izleček: Molitev je malo raziskan vidik verskega izkustva. To še posebej velja za religije, kot je daoizem (taoizem), kitajska religija, ki je znana po svojih meditacijskih praksah in jo pogosto zamenjujejo z budizmom. Toda poleg meditacije je daoizem že od svojih začetkov kot organizirana religija v drugem stoletju pred našim štetjem predpisoval metode verbalnega sporazumevanja z višjimi silami tako v skupnem kot v zasebnem okolju. Ta esej obravnava nekaj teh metod v upanju, da bo spodbudil nadaljnje raziskave.

Ključne besede: daoizem, zaobljube, budizem, zatočišče, prestopki, zaveza(nost)

When people today think about Daoist methods of communion with the divine, the word that first comes to mind is »meditation«, not prayer. But, whether *apophatic* (consciousness-emptying), or *cataphatic* (consciousness-focusing), meditation centres on the awareness of the individual practitioner and not on the sort of discursive communication with higher powers we mean by prayer (Underwood 1987, 5816–5817). Daoists do indeed engage in practices that we would call »prayer«, but these have, perhaps surprisingly, not been the object of modern study. The strong association of Daoism with meditation techniques derives from Western fascination with the exotic, unfamiliar religious practices of South- and East Asia. Well-meaning or not, our Western over-emphasis on the strange and unfamiliar aspects of Daoist practice has had the effect of occluding our understanding of important aspects of the religion. It is perhaps best,

then, that I state at the outset that the ground we will cover in this essay will be new and may seem to contradict other accounts of Daoist practice.

1 Methodological considerations

This essay will not attempt to cover all of Daoism, the native Chinese religion with a historical existence that begins around the second century C.E. and continues to be strong in Chinese communities today. Instead, I will focus primarily on the foundational Daoist texts from the second to the sixth century. This is the period during which the religion took shape and developed many of its most distinctive practices.

I will not have much to say in this essay about meditation practices except where they have impact on the subject of prayer. Prayer, for my purposes here, is to be understood as a form of ritual action, marked by humanly constructed verbal communication with the unknown, most often conceived as divine or spiritual entities (Gill 1987, 7367; Baquedano-López 2024, 197). Thus considered, acts of prayer extend to a variety of discursive categories, including spells, incantations, songs, hymns, blessings, etc. As Tambiah (1968, 176) points out, the verbal forms employed by ritual, including the ritual of prayer, are varied even within a single utterance, so that prayer cannot be simply distinguished from spells as Frazier tried to do with »ritual« and »magic«.

Introducing the roles of prayer in the *Qu'rān*, Siddiqi and Kassam (2005, 8005) list a number of Arabic terms connoting prayer: »supplication (*du 'ā'*), remembrance (*dhikr*), repentance (*istighfār*), glorification (*tasbīh*), litany (*wird*), and ritual (*ṣalāt*)«. One could easily provide such a list drawn from Daoist scripture, but I will not attempt such a survey here. Rather, we shall focus on a few common terms and their place in individual and communal ritual practice. While they all designate practices that might be called prayer, these terms defy easy translation and, consequently, demonstrate linguistic features that distinguish them from the discourse of other religions. Explaining these terms, while a lengthy process, will hopefully highlight the distinctive features of Daoists relations with their gods.



Finally, while I shall of necessity make passing reference to what I perceive to be the understanding of prayer in the Mosaic traditions, this essay does not aim to be comparative. It will nonetheless of necessity be comparative in that I am writing in an Indo-European language about a discourse appearing in a Sino-Tibetan language. My task will often be to show how translations, including my own, do not adequately convey the semantic range or emotional impact of the original. The reader should further understand that, while I depend on the work of many other scholars, the conclusions and translation choices here are my own.

2 Modern translations

The common Chinese translations of the word »prayer« today are *qidao* 祈禱 or *daogao* 禱告. The word common to both of them, *dao* 禱, means 'to supplicate, implore, entreat' (Kroll 2022, 101). The former, *qidao*, means something like 'request and implore'. The latter, *daogao*, is most common in New Testament Chinese biblical translations and might be rendered both 'to pray for' and 'to make a request known'. The status connotations of both terms are similar – a lower status individual requests a person or being of higher status to fulfil some wish or favour. This suggests that the Chinese terms missionaries and their informants chose to translate concepts of »prayer« represent only a portion of the semantic terrain covered by our use of the word »prayer« in English language contexts as identified by Sam D. Gill and others. Gill writes that prayer includes »petition, invocation, thanksgiving (praise or adoration), dedication, supplication, intercession, confession, penitence, and benediction« (2005, 7367–7368). Semantically, *qidao* 祈禱 and *daogao* 禱告 most closely align with supplication and petitioning, but not the other uses of the English term listed by Gill.

Interestingly, in early Daoist texts these very terms are most often used pejoratively to criticize other religions' excessive practice. Take for instance the use of *dao* in a fifth-century Daoist scripture. Borrowing the tales of grisly postmortem sufferings (»hells«) brought to China with Buddhism, this scripture tells of the saviour deity, the Most High Lord of the Dao, visiting the earth-prisons and inquiring of the infernal overseers what these people had done to deserve such terrible punishment. He is told,



in one instance, that the inmates in one of the earth-prisons had, in their former lives

[t]aken life in countless sacrifices to provide offerings to shamans and the spirits of the dead. They laughed at Masters of the Dao and slandered the Perfected [Daoist] deities. [...] They let down their hair and, looking up into the heavens, called down gods in order to forcefully supplicate [*dao*] them. (DZ 455, 7a)

In other examples from Daoist scriptures, we find that such prayers [*qidao*] to »deviant entities« increase at the end of the world-age, that people improperly begging favours from the gods thereby earn the disapproval of the Dao, and read several more references to the improper taking of life in a vain attempt to pray to deviant spirits who are decidedly not the gods of the Dao. These deviant spirits subsist on the blood of offerings made to them, unlike Daoist gods who emanate from the Dao and subsist on pure *qi* [pneuma, breath] (Kleeman 1994, 190 ff.).

The pejorative use of the terms *qidao* 祈禱, *daogao* 禱告 and other linguistic variants began at least in the second century CE with the earliest Celestial Masters, who had injunctions against the practice of praying to unorthodox gods (Kleeman 2016, 93). The Daoist Ge Hong 葛洪 (283–343) even used the term *qidao* to criticize imperial sacrificial rituals which also involved vast expenditure and the slaughter of oxen and sheep to seek blessings from the gods. All, he wrote, »was extremely deluded« (*huo yi shen yi* 惑亦甚矣, DZ 1185, 14.7a).

Given both the history and the semantic narrowness of such terms, we might want to stop translating them uniformly as »prayer« in these early texts.

3 Early Daoist prayer – *yuan*

When we look for other analogues to »prayer«, both communal and individual, in Daoist writings the closest we will find is the term *yuan* 願. It is a difficult word to translate. In addition to 'prayer', scholars of Chinese



Buddhism regularly render the term ‘vow’, ‘aspiration’, ‘wish’, or even ‘to want’ (Charles Muller 2024). These scholars forward as evidence the Sanskrit words that early Chinese translated as *yuan*, a difficult enterprise since we rarely have access to early Buddhist source texts. And, since English is an Indo-European language, even when successful, the process of matching Sanskrit to English results in translations that seem reasonable but may not be. In fact, none of the translations above quite fit the early Daoist use of the term, as the following example illustrates.

Daoist practitioners regularly went into an oratory, either attached to their homes or in a central place of worship, to offer petitions to the deities. In one of the earliest accounts of this practice, upon entering the oratory, the practitioner would first make requests of the gods in each of the four directions, bowing and repeating the phrase »I *yuan* from [gods’ names] requesting ...« *Yuan cong ... qi ...* (願從...乞...; DZ 421, 3.10b). The items sought from the gods in these formulae were long life, health, freedom from disease, the descent of gods into the practitioner’s body, rescue of one’s family from death or sin, etc. The word *qi* ‘requesting’ introduces these, so *yuan* must mean something else.

Qi means more literally ‘to beg’, ‘to humbly request’. The status directionality of this term is our first clue that there is more to a *yuan*, whether used verbally or nominally, than a simple statement of one’s desire. Were we to translate simply »I want (*yuan*) to beg (*qi*) from gods X and Y«, we would risk missing the intricacies of the human/divine relationship that is portrayed in these texts.

In fact, the full name of the Celestial Master religion was the »Way of the Covenant with the Powers of the True One«. The True One was the Dao that pervades the cosmos with its vivifying *qi* and its powers were the deities who descended to enter into a strict covenant with practitioners. The covenant was binding to both the gods and the humans who entered into it. Humans vowed to abide by the precepts, to no longer sacrifice meat offerings to unorthodox gods, to confess their transgressions and vowed not to repeat them, and to uphold humane governance (Kleeman 2016, 68). In return, the gods strove to provide the sorts of protections listed above and to welcome the practitioner at death into the celestial bureaucracy.



Yuan, the fundamental meaning of which is »willing«, expresses the practitioner's willing entry into this contract with the gods, trading fealty and obedience to the moral codes for the benefits requested (Tao 2023, 273 ff.). I thus suggest understanding *yuan* to mean most closely 'commit' or 'commitment', though 'request' in some instances works well enough as a translation – so long as the reciprocal nature of the transaction is made clear (Bokenkamp 2004, 326 ff.).

4 Communal and Daoist prayer

As an example, the following *yuan* from a fifth century text, meant to be recited in ritual for the salvation of all beings, satisfies quite a few of the categories of prayer noticed by Siddiqi and Kassam – supplication, remembrance, repentance, glorification, ritual, and litany. It is meant to be repeated in communal worship, spoken once for each of the ten directions, the four cardinal directions, the intermediate points, up and down:

[We] now return our fates among the celestially honored ones of the limitless world systems of the east, the great saints who have achieved the Dao, the lords and elders of highest perfection, the Lords of the Nine Breaths, and all the officials of the eastern realms. Now we hold a retreat, burning incense and lighting lamps. We commit (*yuan*) the merit of this [act], illuminating all the heavens, on behalf of the lord and princes of the kingdom, the officials, the Ritual Masters who have achieved the Dao, my fathers, mothers and honored relatives, fellow students of the Dao, those worthies the Daoists who study perfection in seclusion in the mountains and forests, down to all living beings that fly, wriggle, crawl, and breathe, that they might all be saved from the ten bitternesses and eight difficulties, that they might eternally reside in inaction and receive what is so of itself [= the Dao]. (Bokenkamp, 2004, 327)

今皈命東方无極太上靈寶天尊，已得道大聖眾，至真諸君丈人，九氣天君，東鄉諸靈官：今故立齋，燒香然燈，願以是功德照曜諸天，普為帝王國主君官吏民，受道法師，父母尊親，同學門人，隱居山林學真道士，諸賢者，蠹飛蠕動蚊行蛭息一切眾生，普得免度十苦八難，長居無為普度自然 (DZ 1400, 1.17b–18a)



This formula indicates clearly that the practitioners are distributing the merit of their worshipful actions to save others. While they are not able to perform the act of salvation themselves, the practitioners are made to feel responsible for initiating it and can act on behalf of certain others. That is to say, by virtue of their practice, they have the power to distribute the merit of their acts to designated recipients. The ten bitternesses from which they seek to rescue living beings are sufferings in the earth-prisons, the hells or actually »purgatories«. Brought along with concepts of transmigration by Buddhism, these postmortem places of suffering came to disrupt traditional Chinese ancestral practice. The eight difficulties are unfortunate rebirths (Bokenkamp 2007).

While practitioners can tap into the centre of power, the Dao, only cosmic deities might effect such widespread acts of mercy. And Daoist scriptures provide direct access to the highest gods of the pantheon. A common example comes from a late fourth century scripture that gives the festival days. These are times when the gods gather in celestial palaces to check the records of humans and to ensure the orderly functioning of the universe. On these days, humans are to

burn incense and practice the Dao, holding retreats and keeping in mind their *yuan*, not transgressing the statutes and prohibitions. If they do so, then the Directors of Destinies will record their names in the records of life and order the chthonian authorities to rally and protect them. [...] Those who violate the statutes and prohibitions will have their names erased from the books of life and transmitted to the demon officers.

燒香行道，齋戒願念，不犯科禁則司命勒名生錄，勅地祇營護...違科犯禁削除生籍，移名鬼官。(DZ 22, 3.4a)

As these promises make clear, Daoism is a practice based religion, rather than one centred around faith. We should not draw this distinction too starkly, however, since while Daoism does not require that one swear fealty to a specific creed or set of beliefs, practitioners are enjoined to cultivate mental states that include non-contention, calm, selflessness, compassion, and the like.



In one early fifth century Daoist text, for example, practitioners are told to memorize a set of cues, common sights that call into their minds appropriate *yuan*. For instance, when they see a Daoist temple they should commit to bringing all within the ten directions to see the Dao; when they see a poor person, they should commit to making all magnanimous; when they see a beautiful girl, to causing all to chastely follow the precepts; when viewing white snow, to bring it about that all live in purity and freedom, etc. (DZ 344, 4b–7a). In these cases, *yuan* might indeed be translated ‘vow’, although, again, the underlying transaction imagined is not that the practitioners will vow to accomplish the transformation of others by themselves, but that their practice of the Dao will result in these favourable outcomes through actions of the gods. This differentiates the Daoist version from the Buddhist formulae that inspired it (Bokenkamp 1983, 470). Thus, the Daoist god who utters these commemorations ends with the statement that Daoists, whether awake or asleep, should constantly commit (*yuan*) to joining with the spirits as one for the salvation of all beings in the ten directions. The daily commemorations facilitate this (DZ 344, 7b).

6 Private Daoist prayer

But what about personal prayer? Was there room for that in Daoism? Daoist ritual manuals contain memorials to the gods requesting their aid in all sorts of emergencies, including locust infestation, disease, flood, drought, and warfare. These are formulae, though, and often expressed in general terms so that Daoist priests could use them in a number of circumstances.

There is, however, evidence that the pantheon of Daoism also provided more personable and accessible deities to whom one might also appeal. These intermediary gods had more direct access to the powers of the Dao and would hear individual prayer. Descriptions of what was to occur in the oratory make place for these »verbal requests« (*kouqi* 口乞) to be uttered in one’s own words after the completion of the scripted presentations. This was likely the closest analogue to personal prayer, but its oral nature means that we have no surviving examples, only places in the oratory ritual scripts where the *kouqi* were allowed. It is hard to imagine, though, that such prayers would have differed radically from the *yuan*. It is likely that the practitioner would very humbly remind the deities of his/her fealty,



state the problem that needed to be addressed, rehearse the deities' powers, and then offer further worship in exchange for their help.

The following petition expresses well this contractual relationship. This is perhaps the only individual petition, as opposed to ritually scripted *yuan* like those we have so far discussed, to have survived. In this case, the twenty-two year old Xu Hui 許翮 (341–ca. 370) confesses his sins and humbly offers himself to save his sick father and elder brother, hoping that the goddess will accept his loyalty, approve his confession and other ritual actions, and interact on their behalf.

The numinous Way is exalted and void. This fleshly being (=I) have not yet attained its Perfected doctrines, but can only control their hearts, maintain reverence, and practice its precious secrets. Sometimes I fear that, its numinous instructions being lofty and distant, its instructions subtle, I in my obstinate ignorance will never be able to become enlightened. Transgressions such as these, accumulating over the months and days, violate the doctrines and precepts and must by now number in the thousands and tens of thousands.

The divine mother [the goddess, Wei Huacun,] is a humane protectress and always willing to pardon. Thus today, with intense apprehension, my inner organs churning, I search within and contemplate my transgressions. There is no repairing the faults of the past. Were I to lay them all before you, they would be extremely numerous, and I hope you will allow that this is not the occasion to do that.

At the same time, with fear and trembling, I, Yufu, with full sincerity beg to make the following oath: From today, I will make a new start. Cleansing my heart, with sincerity I make a covenant with heaven and earth. Preserving my body in stillness, I obediently receive instructions and reprimands. I beg the commitment (*qi yuan*) absolving my father Mu [Xu Mi] and elder brother Huya [Xu Lian] of interrogation for crimes great and small. Though I am of no account, I beg that I personally receive the punishment, so that you can (*yuan*) absolve and amnesty [all of their] great



and small [crimes]. In accord with receiving the compassion of the Divine Mother, I Xu Yufu, contemplate my faults and seek to repair my transgressions that my entire family might receive the benefits, live long in the sublunary world and receive long life and rebirth. Respectfully submitted.(Bokenkamp 2007, 147)

男生許玉斧辭。玉斧以尸濁肉人。受聖愍濟拔。每賜敕誠。實恩隆子孫。常仰銜靈澤。永賴天廕。玉斧以驚鈍頑下。質性難訓。雖夙夜自厲。患於愆失。此夕夢悟。尋思此意。皆玉斧罪責。慙懼屏營。無地自厝。靈道高虛。肉人未達真法。唯執心守敬。脩行寶祕而已。或恐靈旨高遠。誠喻幾微。玉斧頑闇。不能該悟。如此之罪。日月臻積。違法犯誠。亦當千萬。神母仁宥。輒復原赦。故今日憂惶深重。肝膽破碎。唯折骨思愆。無補往過。連陳啓煩多。希請非所。兼以愧怖。玉斧歸誠乞誓。以今日更始。當洗濯心誠。盟於天地。靜守形骸。軌承訓誨。乞願父穆兄虎牙小大罪考。玉斧不修。乞身自受責。原赦大小。若神母遂見哀愍。許玉斧思愆補過。舉家端等受恩。是永覩三光。受命更生。謹辭 (7.12b–13a)

Xu Hui opens by humbly stating his inability to fully apprehend the Dao. The extreme humility of this statement should not blind us to the fact that he is reminding the powers of the Dao of two things. First, that he is yet human and, second, most importantly, that he practices the Dao and strives toward enlightenment. In other words, the opening serves to restate the terms of his relationship with the Dao as a Daoist practitioner.

Next, Xu Hui, again with almost painful humility, names the deity to whom he will appeal. We are fortunate to have an early commentator who has identified the »Divine Mother« as Wei Huacun 魏華存 (fl. 320), who in life had been a Daoist official and leader. At the time of this petition, she was a goddess who served as Director of Destinies for the Higher Perfected. That is to say, she had entered the Daoist pantheon and had achieved a rank of power in the unseen bureaucracy. She was not Xu Hui's mother or relative. He addresses her in this intimate manner in hopes of eliciting her compassion.

Given this, Xu Hui's statement that his transgressions are so many that he deserves no consideration from the Director of Destinies is somewhat disingenuous. The goddess Wei Huacun was the divine preceptor of Xu



Hui's human Daoist master (Bokenkamp 2021, 9–10). Therefore, Xu Hui can merely allude to his flaws and end »I hope you will allow that this is not the occasion« to rehearse all of them. In this oblique fashion, he reminds the Director of his knowledge of the rules – when and where it is proper to confess – and relies on their special relationship.

Finally, *yuan* is used here in two different phrases, both very difficult to render into English, but the reciprocal nature of the transaction Xu Hui proposes to his goddess is very clear. He is willing to sacrifice himself for his father and elder brother, both in the present world and the next where they would otherwise appear before infernal judges. This is a highly moral act, expressing at the same time the highest Daoist morality and traditional Chinese filiality. And, given his repeated reminders of his Daoist practice, Xu Hui could be fairly certain that he would not be in fact punished for the sins of his family members. In the end, it seems, the goddess refused Xu Hui offer to act as a scapegoat but did help to spare the ill family members (Bokenkamp 2007, 148).

Final thoughts

The Daoist Song Wenming 宋文明 (fl. 550) notes that the first Daoist canon was divided into twelve generic categories. The last two of these were 11) hymns of praise and 12) memorials and petitions (Ōfuchi 1975, 35). Both categories contain countless pieces that we might consider »prayer«. To present them all would require, I believe, at least sixty thick volumes. There is simply too much that requires explanation.

The few examples we have surveyed in some detail all fit into the twelfth category, memorials and petitions. They serve to demonstrate, I hope, the importance of one aspect of Daoist prayer that seems central to me: the role of *yuan* »commitment« as a statement of mutual responsibility in Daoist communications with the deities. Daoism centres around the oft-reiterated, multi-part covenant drawn between the Dao and humanity (Tao 2023). This covenant is constructed to remind humans that they are coextensive with the Dao, which flows through them as well as through all existence, connecting the human with the cosmos. When things go wrong



with the system, when violence, illness, or disaster threaten, then, Daoism teaches its practitioners to look within the self for sources of disorder.

Xu Hui's memorial, a rare survival for this early period, exemplifies this. As a junior member of the family, his Daoist practice provides him warrant to take for the moment a leading role in confronting a threat to his family. This might seem as a sense of entitlement. In fact, his self-searching and recognition of his role in the greater community of the Dao are both part of the process that will allow him to work toward restoration of good order. His commitment arises, we noticed, from his feeling of inclusion, his fellowship with a divine being. As a practitioner and part of the healing systems of the Dao, he has a role to play. In doing so, he prompts the deity, though she refuses his particular solution, to bring healing to the family.

The same sense of unity is more grandly expressed in the communal retreat ritual *yuan* with which we began section four. I have translated the term *guiming* 歸命 as literally as possible – »return our fates« – rather than the standard translations used for Buddhist texts, »to devote one's life; to take refuge« (Patton 2024). It will seem odd in English, but helps, I think, to remind readers of what is clear in the rest of the passage. Emanating from the Dao, humans can »return« to it by engaging in proscribed practices of harmony. Such human practitioners are part of a greater practice of the Dao that is going on simultaneously in the highest heavens. In performing the practice, they bring their destinies back home, to the Dao, returning to be among the highest gods circling the palaces of the heavens where the original, true forms of the scriptures are stored. The practice does not seek to only look up, but down as well, reminding us humans that we are joined not just with the »the celestially honoured ones of the limitless world systems«, but also with »all living beings that fly, wriggle, crawl, and breathe«. To return to the primal state of harmony, we must bring our world with us.



References

Primary sources

Daoist works are cited from the Zhengtong daoze 正統道藏 (1445), published by the Commercial Press of Shanghai in a thread-bound, photo-reproduced edition from 1923 to 1926. These texts will be cited by numerical order, preceded by the abbreviation »DZ«. Passages within the work are further specified by chapter, page, followed by a for recto and b for verso, and in some cases, line numbers. For information on the dates and contents of these works, see Schipper and Verellen, *The Taoist Canon* (University of Chicago Press, 2004). In addition to a title index, that work includes an index organized by DZ number.

- | | |
|--|--|
| <p>22 <i>Yuanshi wulao chishu yupian</i>
<i>zhenwen tianshu jing</i> 元始五老赤書玉
篇真文天書經»</p> <p>344 <i>Taishang dongxuan lingbao zhihui</i>
<i>benyuan dajie shangpin jing</i> 太上洞玄
靈寶智慧本願
大戒上品經</p> | <p>421 Dengzhen yinjue 登真隱訣</p> <p>442 <i>Shangqing housheng jun lieji</i> 上清後聖
道君列紀</p> <p>1016 Zhen'gao 真誥</p> <p>1185 抱朴子內篇</p> <p>1400 洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科</p> |
|--|--|

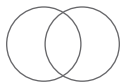
Other references

- Baquedano-López, Patricia.** 1999. Prayer. *Journal of Linguistic Anthropology* 9/1-2: 197-200
- Bokenkamp, Stephen R.** 1996. Declarations of the Perfected. In: Donald Lopez, ed. *Religions of China in Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1997. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004. The Silkworm and the Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism. In: John Lagerwey, ed. *Religion and Chinese Society*. Vol. 1, *Ancient and Medieval China*, 317-339. Hong Kong: The Chinese University Press.
- . 2007. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley: University of California Press.
- . 2021. *A Fourth-Century Daoist Family: The Zhen'gao or Declarations of the Perfected*. Vol. 1. Oakland: University of California Press.
- Gill, Sam D.** 2005. Prayer. In: Lindsey Jones, ed. *Encyclopedia of Religion*, 7367-7372. Detroit: MacMillan Reference.
- Kleeman, Terry F.** 2016. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. Boston: Harvard University Asia Center.
- . 1994. Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity and Violence in Traditional China. *Asia Major (Third series)* 7/1: 185-211.
- Kroll, Paul W.** 2022. *A Students' Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden: Brill.
- Muller, Charles.** 2024. Yuan, *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/search-ddb4.pl?Terms=%E9%A1%98>



- Ōfuchi, Ninji.** 1974. On Ku Ling-pao ching. *Acta Asiatica* 27: 34–56.
- Patton, Charles.** 2024. Guiming. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%AD%B8%E5%91%BD> (accessed 12. 3. 2024).
- Raz, Gil.** 2012. *The Emergence of Daoism: Creation of a Tradition*. New York: Routledge.
- Siddiqi, Muzammil H., and Tazim R. Kassam.** 2005. Ṣalāt. In: Lindsey Jones, ed. *Encyclopedia of Religion*, 8054–8058. Detroit: MacMillan Reference.
- Smith, Kyle.** 2024. *Cult of the Dead: A Brief History of Christianity*. Berkeley: University of California Press.
- Tambiah, S. J.** 1968. The Magical Power of Words. *Man (New Series)* 3/2: 175–208.
- Tao Jin [陶金].** 2023. *Daojiao falu de jingshen neihan yu shoudu yishi* 道教法錄的精神內涵與授度儀式 *L'alliance: l'ethos religieux et le rituel de transmission du registre Taoïste*. Shanghai: Guji chubanshe.
- Underwood, Frederick B.** 1987. Meditation. In: Lindsey Jones, ed. *Encyclopedia of Religion*, 5816–5822. Detroit: MacMillan Reference.
- Verellen, Franciscus.** 2019. *Imperiled Destinies: The Daoist Quest for Deliverance in Medieval China*. Boston: Harvard University Asia Center Publications Program.





Strokovni članek Professional article (1.04)
Besedilo prejeto Received: 2. 1. 2024; Sprejeto Accepted: 4. 4. 2024
UDK UDC: 221.3-534.3
DOI: 10.34291/Edinost/79/02/Song
© 2024 Song & Čeh CC BY 4.0

Chongdao Song and Jure Čeh

A Brief Review of Taoist Blessings and Rituals Drawing from the Example of the Spring Festival

Kratka predstavitev daoističnih blagoslovov in obredja na primeru praznovanja kitajskega novega leta (Praznovanje pomladi)

Abstract: This article offers a brief introduction to Taoist rituals that are performed to seek blessings. The focus is especially on the Taoist blessing ceremonies that take place during the Spring Festival, which is now recognized as a United Nations floating holiday since 2024. The article explains that Taoist rituals for blessings have been performed since ancient times and can be divided into three categories: daily religious activities, festival rituals, and special religious activities. The article also briefly discusses other categorizing methods for Taoist rituals. The two major rites of Taoist rituals are Retreat (Zhai) and Offering (Jiao). Other important elements of Taoist rituals include the altar, scriptures, talismans, and more. As a religion that actively engages in social activities, Taoism is not only concerned with the self-cultivation and enlightenment of Taoists but also pays close attention to the demands and needs of the public. Serving the people has always been a fundamental principle of Taoism. It leads to a range of practices centred on individual wishes and blessings. The second and third categories of Taoist activities mentioned above are primarily oriented towards the purpose of blessing.

Keywords: Taoism, the Spring Festival, Blessings, Taoist Retreat and Offering, Quanzhen Taoism

Izvleček: Daoizem je prvobitna kitajska religija, ki je vsrkana v vse pore kitajske družbe že več kot 4700 let. Izhaja iz raznolikih oblik ljudskega verovanja, ki je vključevalo šamanske in zdravilne prakse ter uporabo talismanov in poudarjalo pomembnost odnosa med človekom in naravo. Zaradi raznovrstnih religioznih praks, iz katerih se je razvil, so mnenja o tem, kdaj in kako je nastal, še vedno deljena. Njegovo obredje bi lahko razvrstili v tri kategorije: vsakodnevna religiozna praksa, praznični rituali in obredje za posebne priložnosti. Posebej pomembna sta rituala odmika (Zhai) in darovanja (Jiao), ki sta temeljna za krepitev vere in tudi za oblikovanje krepitve osebnosti, ki se zaveda pomena usklajenosti s potjo Neba, hvaležnosti do prednikov in okolja, v katerem biva, ter dobrobiti, ki jo s svojim ravnanjem prikljiče v življenje. V prispevku je predstavljeno predvsem obredje daoizma Quanzhen.

Ključne besede: daoizem, pomladni praznik, kitajsko novo leto, daoistični oltar, daoistični blagoslov, daoistični odmik (Zhai), daoistična daritev (Jiao), Quanzhen, Zhengyi

The Lunar New Year, also known as Spring Festival, has been officially listed as a floating holiday on the United Nations calendar of conferences and meetings starting in 2024 (Xinhua 2023).

In Chinese culture, the Lunar New Year, also known as the Spring Festival or Chinese New Year, is the most significant holiday. Unlike Western countries where New Year's Day marks the start of the Gregorian calendar year, Chinese New Year marks the beginning of a new year on the traditional lunisolar Chinese calendar. Traditionally, celebrations start on Chinese New Year's Eve, which is the evening before the first day of the lunisolar Chinese calendar year and signifies the end of winter and the start of the spring season. The festivities continue until the Lantern Festival, which takes place on the 15th day of the lunisolar Chinese calendar year. This is because spring is a time of rejuvenation and signifies the start of a new year, especially in ancient China where agriculture was the dominant civilization feature. The Chinese proverb »Hundred festivals are headed with New Year, and four seasons are led by spring« highlights the importance of the Spring Festival in Chinese culture.

However, Taoists celebrate the Spring Festival even earlier, on the 23rd day of the last lunar month. On this day, they escort The Stove God to return to Heaven for debriefings. Taoists celebrate the Spring Festival by observing a series of significant events. On Chinese New Year's Eve, they welcome the Jade Emperor to descend to earth to inspect people's homes after receiving the Stove God's report. On the fifth day, they welcome the God of Wealth. On the seventh day, they express gratitude for the blessings of the stellar deity Taisui from the previous year. On the eighth day, they worship the stellar deity Taisui for blessings in the coming year. On the ninth day, they celebrate the Jade Emperor's birthday, and on the fifteenth day, they observe the Lantern Festival. The Taoist Spring Festival blessings end by the fifteenth day.

Taoism is an ancient religion that has developed in China for over 4,700 years, intending to explore how humans and nature can coexist and thrive



together.¹ Taoism emphasizes the study and practice of the objective laws of the universe. Since its inception, Taoism has been innately associated with the wishes of ancestors who pursued an ideal community characterized by peace, healthy competition, equality, freedom, and a shared future. In this community, everyone's beauty should be appreciated and shared with each other. The founding of the World Taoist Association in September 2023 marks a new medium to bless this ideal society.

The religious activities of Taoists can generally be classified into three categories. The first category is daily religious activities, which include the release of stillness in the morning, Taoist Morning Rites, Taoist meal rites, scripture study, hall religious rituals, Taoist evening rites, and stilling the stillness before falling asleep. The second category comprises festival activities on the holy days of deities and immortals, festival celebrations, and Chinese New Year celebrations. The third category includes special religious activities such as public ritual services, large-scale ceremonies, large-scale rites involved in transmitting registers, and group cultivation practices (Ma 2016, 6).

As a religion that actively engages in social activities, Taoism is not only concerned with the self-cultivation and consummation of Taoists but also pays close attention to the demands and needs of the public. Serving the people has always been a fundamental principle of Taoism. It leads to a range of practices centred on individual wishes and blessings. The second and third categories of Taoist activities mentioned above are primarily oriented towards the purpose of blessing.

1 In China it is commonly believed that Taoism emerged when Yellow Emperor sought guidance from Guang Chengzi (lit. Person who knows All), so it has been present more than 4,700 years. However, some scholars believe that Taoism was not established until the discipline of Taoism had been developed and its origins can be traced back to Laozi's birth (571 BC) – which was more than 2,000 years ago. (Meulenbeld 2013, 113–184; Robinet 1997) Taoist community believes that the Yellow Emperor calendar, which started when he consulted Guang Chengzi, should be the beginning of the Tao calendar. This year, i.e. 2024 in the Gregorian calendar corresponds to the year 4,721 in the Tao Calendar.



1 What are Taoist blessings?

Taoist blessings are performed through rites to pray to deities for dispelling disasters and conferring happiness. These rites are an important embodiment and practice of Taoist thought, emphasizing harmony between humans and nature. The rites that Taoists simply pray for their wishes through activities such as confession, bowing in salute, burning incense, or placing fruits and other offerings on the credence in front of deities is commonly known as worshipping the deities in the temples (Baimiao), or offering incense (Jinxiang) or burning incense (Shaoxiang). Rituals, also known as Retreat and Offering, are specified and more formal rites that require clergies to perform. These rituals must follow strict procedures set up specifically for blessings and dispelling disasters. Taoist rituals, on the other hand, involve the collective participation of clergies or believers in rites aimed at resolving enmity, extracting from sins, blessing, dispelling disaster, extending one's life, and increasing one's longevity.

According to Taoism, natural disasters such as floods, droughts, and locust plagues occur when a country has undergone misfortune. Similarly, an individual with bad luck can suffer various difficulties, such as burglaries, lawsuits, imprisonment, marital problems, being in trouble at work, often offending petty persons, financial losses, family feuds, prolonged illnesses, bereavement, unsafe in-house, as well as revenge sought by adversaries. These issues can be resolved through rituals that bless to bring good fortune and welcoming auspiciousness, good luck and smooth wealth resources, disaster stars receding, lucky stars shining bright, and harmonized yin and yang. Rituals can also help lead to success in various areas such as career, education, wealth, and marriage. In a general sense, any religious activities that take place in Taoist locations are considered blessings. However, in a more specific context, only religious activities that are related to personal wishes and follow strict rules and procedures are referred to as Taoist blessings or Taoist rituals.

According to Min Zhiting's *Taoist Ritual Standards* (Min 2004, 121), Taoist rituals that involve blessings have been in practice since the founding of Taoism by the ancestral celestial master. One of the early Taoist ritual standards for Retreat and Offering is Tian Guan Zhang Ben. Taoism places great emphasis on Precepts as a crucial aspect of cultivation. The Taoist



practice of Retreat is a form of Precepts that is often referred to as Precepts Retreat. Before any religious rituals, participants must follow Precepts such as vegetarianism, stillness, taking a bath, and avoiding conjugal life. To uphold the effectiveness of religious ceremonies like resolving enmity, extracting from sins, blessing, dispelling disaster, extending one's life, and increasing one's longevity, as per Taoist beliefs, certain Precepts should be followed during Retreat at specific times such as the first and fifteenth days of the lunar month, deities' birthdays, and one's birth sign.

The offering is an extension of Retreat, which involved sacrificing to pray to deities in ancient times. Over time, the communication between the payer and the divine during blessing rituals has evolved into two parts. The first part involves confessing and praying for the living, while the second part involves pursuing the departed with benediction and salvation. All these practices serve a multipurpose in Retreat and Offering rituals. These include major activities such as wishing good luck to the country, dispelling disasters and plagues, and praying for sunshine and rain, as well as minor activities such as settling the dwelling, guarding the earth, dispelling disasters and eliminating dangers, praying for fortune to increase one's longevity, salvation, etc. The Taoist rituals in Zhengyi Taoism vary by region while Quanzhen Taoism has uniform rituals across temples.

A complete Retreat and Offering ritual for blessings comprises three aspects:

1) *Religious ritual*. It is a religious ceremony performed on an altar at a Taoist temple to sacrifice to deities and ancestors for blessings, dispelling disasters, and salvation for believers. Taoist priests, masters, and believers believe that religious rituals possess mystical powers capable of invisibly altering one's fate. The major aspects of religious rituals involve blessing the country with good wishes, dispelling disasters and plagues, and praying for sunshine and rain, as well as minor aspects such as settling the dwelling, guarding the earth, praying for fortune to increase one's longevity, warding off illness and dispelling disasters, etc. Taoist religious rituals encompass practical, spiritual, and mystical significance, as well as religious, ritual, and numerology culture.



2) *Procedure*. This involves setting up an altar, offering supplies, beating drums, burning incense, lighting the furnace, playing music, and activating the altar. A high priest will conduct the ceremony according to disciplines, which includes steps like pacing the void, praising, blessing, chanting protective spells, summoning deities, proclaiming sacred orders, reciting prayer texts, burning written petitions, offering tea and flowers, sending off deities, and burning paper money for the gods. During the event, a variety of ritual instruments such as bells, drums, chime stones, big cymbals, clangs, and cymbals are used. Along with these, musical instruments like flutes, shengs, erhus, lutes, and dulcimers are played to produce music that varies in rhythm and melody according to the progress of the ritual. To maintain order and balance, there are specific rules governing the number of participating Taoists and musicians, as well as the quantity of offerings.

3) *Method*. Taoist rituals involve high priests and scripture masters chanting scriptures, making finger gestures, walking along a guideline, and visualization of spirit. These rituals are meant to convey the devotees' wishes to the deities and pray for their blessings. Taoist believers can pray for any wishes they desire through these rituals. According to Taoist scriptures, praying for blessings brings good fortune, while offering sacrifices can avert calamity.

2 Taoist altar for blessings

In Taoism, it is essential to set up an altar, a ritual platform for blessing ceremonies. This practice has its origins in ancient Chinese culture and is known as »sealing the earth to set up an altar«. It was prevalent during the pre-Qin period and involved the construction of a raised platform on flat ground. An altar typically consists of three levels: the inner altar, the middle altar, and the outer altar. The inner altar is dedicated to the principal deities, the middle altar to auxiliary deities, and the outer altar to lesser deities.

Great care is taken when choosing the location to set up an altar. Ideal sites include famous mountains and caves, blessed spots, temples, or Scenic spots of immortals. A site should be clean and serene at least. However,



places associated with negative energy, such as battlefields, execution grounds, breweries, and slaughterhouses, should be strictly avoided. An altar can be set up either outdoors or indoors.

Altars are often set up in historically significant and influential locations. These sites are typically ancestral Taoist sites. For example, Mount Longhu, which is a sacred site of the Zhengyi Taoism, has an altar that primarily transmits the Zhengyi registers. Its Ritual seal was engraved with Yang Ping Zhi Du Gong Yin. Similarly, Mount Maoshan, the ancestral site of the Shangqing Taoism, focuses on transmitting the Shangqing registers. Its Ritual seal was engraved with Jiu Lao Xian Du Yin. Mount Gezaio, the ancestral site of the Yuanshi ritual altar, specializes in transmitting the Lingbao registers. Its ritual seal was engraved with Yuan Shi Zong Tan Yin. During the Yuan Dynasty, Mount Longhu led the other three ritual altars and renamed its ritual altar the Altar of Myriad Laws. For Quanzhen Taoism, the ritual altar for blessings, known as the Virtual Emperor Altar or Hun Yuan Zong Tan, was established at Baiyun Temple during the Yuan Dynasty by the Taoist master Qiu Chuji. Its ritual seal was engraved with Daojing Shi Bao.

Quanzhen Taoism has a unique feature called the Mysterious Metropolis at Precept Altar, which indicates ritual altars for transmitting precepts and preaching within the sect. In a large-scale blessing ceremony, multiple altars can be set up, and they follow principles such as the law of heaven and earth, the arrangement of stars, the Five Elements and the Eight trigrams, and the balance of Yin and Yang. The altars are arranged in a hierarchy, with the most important one known as the Main altar or Collective altar, and the rest called branch altars. Each altar has its own specific practices, which will not be elaborated upon in this article.

3 The classification of Taoist Retreat and Offering Rituals

Throughout the history of the development of Taoist Retreat and Offering rituals, the complexity of texts for blessings evolved from simple in the Han-Wei period to complex in the Song dynasty, and then back to simplicity since the Yuan and Ming dynasties. Quanzhen Taoism emerged during the Song and Yuan periods, primarily focusing on cultivating internal



alchemy, and performing Taoist Retreat and Offering rituals for blessings, the procedures remain consistent with traditional Taoist practices, which have been passed down over generations. They integrate various external forms into their bodies and prioritize inner cultivation. The tradition has been passed down for thousands of years, characterized by simplicity, tranquillity, elegance, and solemnity, aligning with the principle of quiet and inaction of Quanzhen Taoism.

The Taoist Retreat (Zhai) and Offering (Jiao) rituals, collectively called »Zhaijiao«, performed by the Quanzhen Taoism come in two kinds: the Peace Offering (Qing Jiao) rituals or Yang things rituals, which involve praying for blessings and gratitude, warding off illness and prolonging life, wishing good luck to the country, praying for sunshine and rain, eliminating dangers and dispelling disasters, celebrating birthdays, etc. The other kind are Sin Offering (You Jiao) rituals or Yin things rituals that include summoning the souls of the dead, bathing and passing through bridges, breaking prisons and lakes, refining souls and offering food, etc.² Daily rituals for blessings in Taoist temples can be categorized into two types: regular temple rituals and Taoist sacred arena (Daochang) rites. Twelve different types of regular temple rituals are performed for blessings. These include the morning rite chant including heaven and earth rituals, the Zhujang ritual to Welcome Deities and Immortals, and turning Heaven Veneration. There is also evening rite chant including the Jigu ritual to Sacrifice Alone Soul, the Zhushou ritual to Celebrate the Birthday, the Qinghe ritual of Congratulation, the Jade Emperor ritual, the Sanqing ritual, the San Yuan ritual, the Nine Emperors ritual, the Jiejia ritual of Grand Ceremony to Meet the Jade Emperor, the True Martial God ritual, the Rite of Hat and Kerchief, and the deities ritual various Taoist deities (Ma 2016, 5).³ There are twelve Taoist sacred arena (Daochang) rites that include

2 »Breaking the Lake« is a colloquial term for opening the »Blood Lake Hell«. Blood Lake Hell is a highly significant concept within Taoism. It is believed to be a hell formed by the accumulation of impure blood, situated to the south of the Great Iron Wall Mountain, at the depths of the Northern Yin Sea and is a part of the (無間地獄) uninterrupted hell.

3 Rite of Hat Kerchief (the Guanjin ritual) and the deities ritual of various Taoist deities (the Zhuzhen ritual). The Taoist »Guan Jin ritual« refers to the formal blessing ceremony conducted for a Quanzhen Taoist priest to officially join the religion, marking one of the significant rites in a Taoist's spiritual journey. »Zhu Zhen ritual« is a ritual ceremony that invokes all the deities of Taoism for blessings.



the ritual of Opening the altar, the Noon Audience ritual of San Yuan (Chen 2003, 89–138).

There are various classifications of Taoist blessings, which can be attributed to different perspectives. In his book »Taoist Rituals« (Chen 2003, 89–138), scholar Chen Yaoting proposed a classification system for Taoist Precepts Retreat based on the traditional Taoist Three Registers and Seven Sections. There are three retreats called the Golden Register Retreat, the Jade Register Retreat, and the Yellow Register Retreat, as well as seven sections which include the Retreat of the Three Emperors, the Retreat of Spontaneity, the Retreat of Shangqing, the Retreat of Teaching, the Retreat of Mud and Charcoal, the Retreat of Luminous Perfection, and the Retreat of the Three Primes. Chen also classified temple rituals into seven types, namely, the Jinbiao ritual to Submit Prayer Statement to the Heaven, the lamp ritual, the Liand ritual to Cultivate and Release Soul, the ritual of the Oblation, the FuZhao ritual to use talismans to summon generals, bridge crossing ritual, etc.

Each ritual has a specific function. For example, the Golden Register Retreat is for blessing the emperor and eliminating natural disasters, the Jade Register Retreat is for bringing salvation to people and protecting emperor, the Yellow Register Retreat is for rescuing the souls from hell, the Retreat of Spontaneity for petitioning the gods for bestowing blessings on mankind, the retreat of Shangqing for seeking immortality and true thoughts, refining the form and hiding the scenery, and the Retreat of Luminous Perfection for removing illness and sweeping away evil. But the major effectiveness of Taoist Retreat and Offering focus on blessings.

Taoist rituals can be classified according to the Yin-Yang principle into two categories: Yang Shi rituals and Yin Shi rituals. Yang Shi rituals are focused on blessings for the living or physical life, while Yin Shi rituals serve both the living and the deceased and include soul elevation and food offerings. In Taoist practice, there are two forms of ritual: communal food offering and setting up a »Yan Kou«. The latter is a longer ritual that often lasts several hours and aims to bless living relatives and elevate ancestral spirits, benefiting both the underworld and the living world.



There are three main types of large-scale Taoist rituals which can be identified based on their scale and magnitude. These are Zhou Tian (Complete Heaven), Pu Tian (Universal Heaven), and Luo Tian (Encompassing Heaven) Offering. These rituals typically involve many participants, significant financial and material resources, and are large-scale in their scale and presentation. Successful execution of these rituals often requires collaborative effort and teamwork.

For example, the Luo Tian Offering involves the worship of 1,200 deities. Different altars are set up, such as the Metropolitan Altar, Imperial Altar, Salvation Altar, Three Officials (SanGuan) Altar, Gratitude Altar, Suffering Relief Altar, Underworld Relief Altar, Qingxuan Altar, etc. Scriptures are recited, and incense and lamps are offered day and night. These blessing ceremonies typically last from three to forty-nine days.

In terms of the rites of the offerings, there are two types of offerings: specific offerings and offerings after Zhai. Specific offerings involve specific rites such as sending up a petition, while offerings after Retreat occur when rites of offerings are not set up, and instead, after dispersing the altar, Spirit tablets of Taoist Gods are set up, and offerings of food and drink varying in number are placed in the centre of the blessing altar to thank the gods for their blessings. These rites are similar to the »offering incense« and »temple worship« blessing rites mentioned above.

4 Taoist New Year blessing rituals

4.1 Welcoming the Jade Emperor for blessings

Taoism celebrates a festival on the 25th day of the twelfth lunar month known as »the day when the Supreme Deity inspects the heavens«. It is believed that on this day, the Jade Emperor, who is considered the supreme god of heaven, assesses the human realm to reward virtue and punish wrongdoing. As a result, households set up altars with offerings of incense and vegetarian dishes to welcome the Jade Emperor's arrival. This ritual called »Welcoming the Jade Emperor« (Baidu encyclopedia 2023), requires for people to be mindful of their actions and words to gain favour and blessings for the coming year. In Taoist temples, the ritual is conducted



with utmost respect and grandeur, with elaborate preparations made to welcome the Jade Emperor. This includes prayers, confessing past mistakes, and requesting forgiveness and blessings.

In Taoist temples, on the midnight of the twenty-fifth day, a large-scale ceremony is held to welcome the Jade Emperor's chariot. This ceremony is performed in a solemn and large-scale atmosphere to pray to Heaven and welcome the Jade Emperor's descent to inspect the mortal world. During this event, people pray to the Jade Emperor, repent for their past mistakes, ask for forgiveness, and express their wishes.

4.2 Praying to the stellar deity Taisui for blessings

The stellar deity Taisui is a unique deity in Taoism originating from ancient Chinese astrology. It represents sixty celestial gods that change annually. The stellar deity Taisui of the year holds significant influence over the fortunes and misfortunes of that year.

Praying to the stellar deity Taisui is an important Spring Festival ritual in Taoism. It involves worshipping the stellar deity Taisui of the year as each person is believed to be governed by a »Lifetime the stellar deity Taisui«. Offending the stellar deity Taisui can lead to a year of misfortune. Hence, people traditionally visit temples early in the year to worship the stellar deity Taisui and participate in Taoist blessing ceremonies to communicate with the stellar deity Taisui and seek blessings (Li 2017, 73).

In Taoist temples, the worship of the stellar deity Taisui generally starts from the minor New Year in the twelfth lunar month, or on the first day of the first lunar month (Spring Festival), the seventh, eighth, or fifteenth day (Lantern Festival). During these times, ceremonies such as thanking the stellar deity Taisui, worshipping the stellar deity Taisui, welcoming the celestial phoenix, honouring the deities, praying for blessings and dispelling disasters, aligning with the stars, and resolving bad luck are conducted.

These rituals are performed to bless the devotees or their family members. Petitions and reports are presented to the stellar deity Taisui for protection and blessings.



4.3 Welcoming the God of Wealth for blessings

In Taoism, the God of Wealth is considered the ruler of all wealth and fortunes. It is believed that worshipping or offering to the God of Wealth can bring wealth and prosperity. This custom of welcoming the God of Wealth on the fifth day of the first lunar month is a long-standing tradition among Chinese people. The God of Wealth is one of the most popular deities and is welcomed with great enthusiasm.

In Taoism, people worship multiple Gods of Wealth. They are Zhao Gongming who governs the celestial beings responsible for wealth, the Five-Road God of Wealth, the Three Stars of Wealth (happiness, wealth and longevity), Guan Yu (Martial God of Wealth), Caibo Xingjun (Heavenly Official God of Wealth), Fan Li (Business God of Wealth), Bi Gan (Official God of Wealth), and Cai Jing (Rich God of Wealth).

The fifth day of the first lunar month is also known as the God of Wealth Day. Taoist temples have a tradition of welcoming the God of Wealth on this day. Ceremonies such as welcoming the God of Wealth and replenishing the wealth repository are usually held. On this auspicious day, early in the morning, the incense officer leads a group of high priests, scripture masters, and devotees. They use a royal carriage to invite the God of Wealth to the temple of the God of Wealth. The high priests burn incense, perform rituals, walk in a sacred pattern, and summon the divine presence, praying for blessings and prosperity for all Taoist believers and ensuring good fortune in financial matters for the year.

4.4 Celebrating the Jade Emperor's Birthday for blessings

The Jade Emperor Worship, which celebrates the birthday of the Jade Emperor, takes place on the ninth day of the first lunar month. The Jade Emperor, who resides in Taiwei Jade Qing Palace, commands all deities of the ten directions in three worlds and governs all living things of the four births and six realms. He is responsible for weighing the rise and fall, the weal and woe, and the fortune and misfortune of the world. In Taoism, he is considered the supreme ruler of the three worlds and has a significant influence on common people. As a result, the Jade Emperor's birthday is celebrated with great pomp and show. On this day, Taoist temples



conduct elaborate ceremonies to worship the Jade Emperor and pray for blessings, prosperity, health, and success in the new year.

4.5 The Lantern Festival (Shangyuan Festival)

The Lantern Festival, also known as the Yuanxiao Festival, is a traditional celebration that takes place on the fifteenth day of the first lunar month, or the first full moon night of the new lunar year. Ancestors referred to night as »xiao«. During this festival, people enjoy the sight of the lantern display and eat sweet rice balls called tangyuan or yuanxiao or sweet dumplings. Taoism enshrines the Sanyuan which refers to the three offices of Heaven, Earth, and Water. Each office has different duties. The Heaven Office confers happiness, the Earth Office liberates from faults, and the Water Office eliminates dangers and dispels disasters. The fifteenth day of the first lunar month is also the birthday of Emperor Tianguan. The Lantern Festival is also referred to as Shangyuan Festival and all Taoist temples hold blessing rituals on that day. Taoists will go to the Hall of Three Officials to offer incense.

According to »Yinyuan Jing« and other texts from the Southern and Northern Dynasties, Emperor Tianguan, whose full name is Shangyuan Yipin Jiuqi Blessing Tianguan Ziwei Emperor, will come down to the world to correct the sins and blessings of the people on the fifteenth day of the first lunar month. Emperor Tianguan will do that on the fifteenth day of the first lunar month every year, it is the so-called Blessing of Heavenly Officials. Taoist believers will light lanterns on the day to pray for a peaceful and healthy year.

5 The significance of Taoist blessings

Regarding the author's view, Taoist blessings have practical relevance beyond specific purposes:

1) *Be in awe*. The philosophy of Taoism venerates the Dao and emphasizes the unity of heaven and the Dao. It promotes moral edification through blessing rituals, encouraging adherents to hold a sense of awe and reverence. By aligning their actions with the way of heaven, they are believed



to receive divine protection which aids in dispelling misfortunes, curing illnesses, prolonging life, and fulfilling wishes.

2) *Be beneficial to the present.* Taoism places a great emphasis on increasing the happiness index in the present. Its blessing rituals primarily aim at praying for good fortune and warding off evil, thereby raising one's level. By seeking blessings and protection from deities, Taoists aim to dispel misfortune and negative energies, which leads to greater auspiciousness, health, and positive energy. This practice is believed to result in a peaceful, healthy, joyful, and happy life for its followers.

3) *Be grateful to others.* Taoism places great importance on moral education and the significance of being virtuous. This is especially crucial during rituals for blessings, where showing gratitude towards ancestors and others is an essential aspect. The rituals often involve commemorating ancestors, expressing gratitude for their kindness, and emulating their virtuous traits. This sense of gratitude extends beyond just ancestors to include the country, society, and others, creating a harmonious community of fate among humans, deities, and the deceased.

4) *Strengthening the faith.* Taoist believers engage in unique rituals that involve retreat and offering rituals to intensify their communication with the spiritual world. These practices help individuals deepen their connection with the religious world and increase their confidence and devotion to Taoist beliefs. Taoist believers can gain a profound insight into Taoism by spiritually conversing with their deities, praying, and participating in rituals.

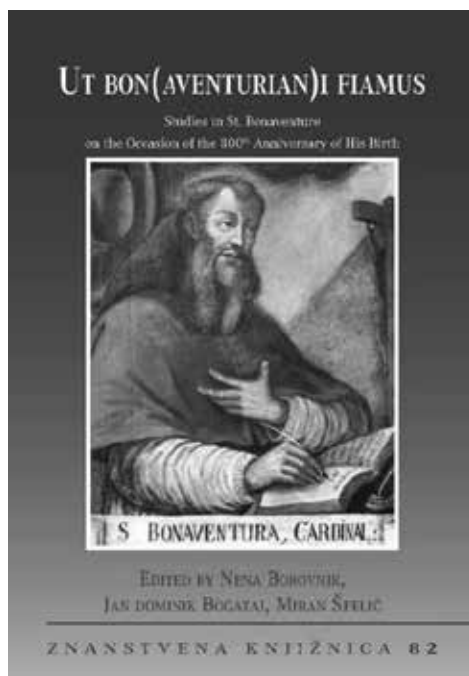
This article only provides a partial discussion of Taoist blessings. To truly comprehend their spiritual essence, one must engage in prolonged and immersive practice and life. The author hopes for a world that becomes increasingly peaceful, with more active interactive learning among civilizations and diverse cultural dialogues. These factors will contribute to uncovering what will benefit human society.



References

- Baidu encyclopedia.** 2023. Zhaitian (Ritual of Offering to Celestial Beings). https://baike.baidu.com/item/%E6%96%8B%E5%A4%A9/1301999?fr=ge_alia (accessed 11. 1. 2024).
- Chen, Yaoting.** 2003. *Taoist Rituals*. Beijing: Religious Culture Publishing House, published in Beijing.
- Li, Haifeng.** 2017. Religious Culture in Spring Festival Customs. *China Religion* 2: 73.
- Ma, Lei.** 2016. Research on the religious activities of Taoist temples. Master's Thesis. Southwest University.
- Meulenbeld, Mark.** 2013. *Dancing with the Gods: Daoist Ritual and Popular Religion in Central Hunan Comparative Ethnography of Local Daoist Ritual*. Taipei: Xin Wenfeng.
- Robinet, Isabelle.** 1997. *Taoism: Growth of Religion*. Stanford: Stanford University Press.





Znanstvena knjižnica 82

Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj in Miran Špelič (ur.)

UT BON(AVENTURIAN)I FIAMUS:

Studies in St. Bonaventure on the Occasion of the 800th Anniversary of His Birth

»V tem zborniku avtorji osvetljujejo filozofske, teološke in druge vidike sodobnega razumevanja Bonaventurove misli. Zanimiv bo tako za znanstvene kot tudi za neznansstvene bralce, zlasti tiste, ki se ukvarjajo s študijem frančiškanstva in širšim področjem srednjeveške filozofije ter evropske kulturne zgodovine.«

doc. dr. Simon Malmenvall, recenzija zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2022. 170 str.

ISBN 978-961-7128-74-1, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje *prijavo oziroma spremni list*, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,

npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δίκαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Navajanje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma in drugih svetopisemskih, judovskih in zgodnje krščanskih virov se avtor ravna po znanstveni monografiji *Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov* (2024). Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil v slovenščini se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.



Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety



only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.

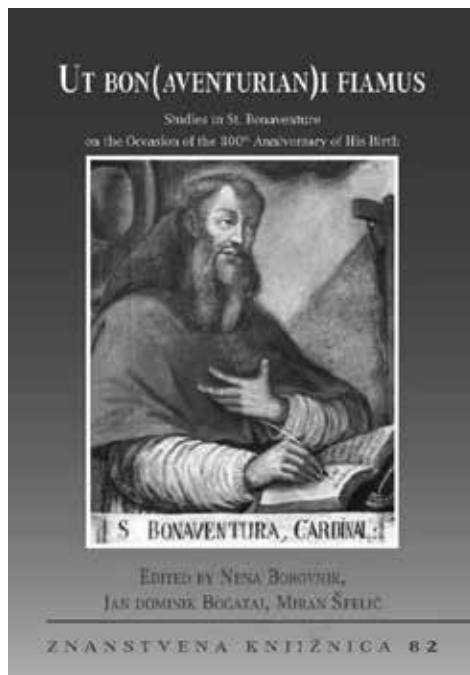


4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title*. Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.





Znanstvena knjižnica 82

Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj in Miran Špelič (ur.)

UT BON(AVENTURIAN)I FIAMUS:

Studies in St. Bonaventure on the Occasion of the 800th Anniversary of His Birth

»V tem zborniku avtorji osvetljujejo filozofske, teološke in druge vidike sodobnega razumevanja Bonaventurove misli. Zanimiv bo tako za znanstvene kot tudi za neznansvene bralce, zlasti tiste, ki se ukvarjajo s študijem frančiškanstva in širšim področjem srednjeveške filozofije ter evropske kulturne zgodovine.«

doc. dr. Simon Malmenvall, recenzija zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, Brat Frančišek, 2022. 170 str.

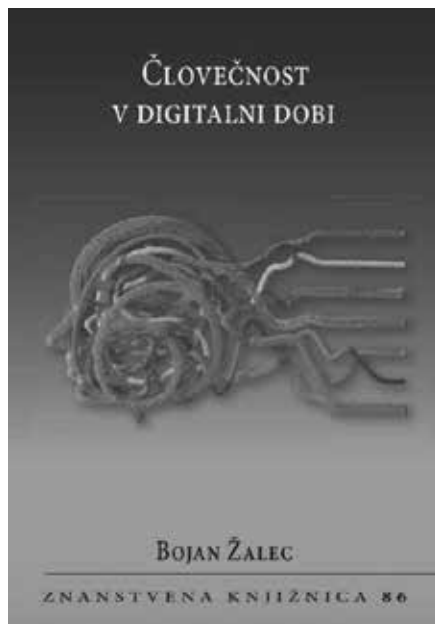
ISBN 978-961-7128-74-1, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Znanstvena knjižnica 86

Bojan Žalec

Človečnost v digitalni dobi: Izzivi umetne inteligence, transhumanizma in genetike

Avtor na naslovnici zapiše: »Namen pričujoče knjige je prispevati k oblikovanju ustrezne filozofske in teološke antropologije za sodobno digitalno dobo. Izhajam iz stališča, da je naloga kritične (javne) humanistike, filozofije in teologije zaščita človeka in obramba človeškosti in človečnosti pred razvojnimi trendi, nauki in ideologijami, ki ju ogrožajo. To poslanstvo in potenciali kritične humanistike so še posebno pomembni v sedanji tehnološki dobi, ko je človeškost človeka ogrožena tako korenito, kot ni bila še nikoli. Humanistično razumevanje človeka vse bolj izpodriva scientistični pogled na človeka, ki ga razume kot proizvod algoritmov in podatkov. Scientistično podobo človeka je zato treba podvreči kritični raziskavi in jo utemeljeno zavreči ter obenem razvijati alternativno človekoslovje, ki je primerno sodobnemu času in v skladu z resničnimi znanstvenimi spoznanji.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2023. 133 str.

ISBN 978-961-7167-17-7, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Znanstvena knjižnica 88

Maria Carmela Palmisano, Samo Skralovnik, Miran Špelič in Aljaž Krajnc (ur.)

Navajanje in raziskovanje svetopisemskih, judovskih in zgodnjekrščanskih pisnih virov

»Monografija prinaša resnično obsežno in temeljito raziskavo, ki pomeni novo raven v predstavitvi teh virov in njihovih zakonitosti slovenskim bralcem ter bo generacijam prihodnjih študentov močno olajšala prve korake pri delu z njimi. Zasnovana je na interdisciplinarnem pristopu, skupina avtorjev, ki se ponaša s širokim strokovnim zaledjem, ponuja izčrpen pregled različnih teorij in vidikov, hkrati pa z jasnim slogom pisanja omogoča razumevanje tudi začetnikom.«

doc. dr. David Movrin, recenzent monografije

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 340 str.

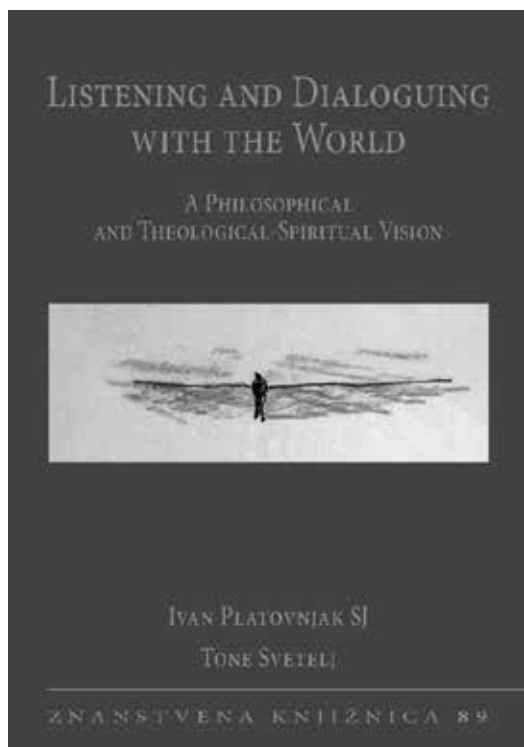
ISBN 978-961-7167-19-1, 15 €

Tiskano različico knjige lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.



Znanstvena knjižnica 89

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

LISTENING AND DIALOGUING WITH THE WORLD:

A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-SPIRITUAL VISION

»Ta knjiga ponuja svež pristop k teologiji, ki jo vidi kot racionalno disciplino, sposobno brati pomen sveta in ki je nujna za doseg izpolnjenosti. Erudicija avtorjev daje bralcu občutek, da hodi skozi moderne čase ob spremstvu dveh odličnih vodičev. Razlagata zapleteno resničnost, vendar ne mislita namesto bralca.«

prof. dr. Piotr Roszak, recenzent zbornika

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2024. 207 str.

ISBN 978-961-297-350-6, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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

Knjiga je v e-obliki prosto dostopna.

Edinost in dialog

je znanstvena revija Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



TEOF

UNIVERZA V LJUBLJANI
Teološka fakulteta