

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------------|--|
| Irena Avsenik Nabergoj | <i>Temeljne literarne oblike v Svetem pismu</i> |
| Jože Krašovec | <i>Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji</i> |
| Maria Carmela Palmisano | <i>Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore ...</i> |
| Samo Skralovnik | <i>Raba korena רבך na religioznem področju ...</i> |
| Maksimilijan Matjaž | <i>Uporaba stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom...</i> |
| Bogdan Kolar | <i>Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju ...</i> |
| Miha Šimac | <i>»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)</i> |
| Matjaž Ambrožič | <i>Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah ...</i> |
| Andrej Saje | <i>Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu ...</i> |
| Urška Flisar | <i>Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima</i> |
| Martina Pavlíková idr. | <i>Boj za človekov jaz in pristnost ...</i> |
| Predrag Petrović | <i>The Christological Aspects of Hebrew Ideograms</i> |
| Mirjana Borenović | <i>René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution ...</i> |
| Irina V. Leskova | <i>Social Mechanisms of Harmonization of the Relations ...</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>»Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi ...</i> |
| Sebastijan Valentan | <i>I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale ...</i> |
| Janez Vodičar in Józef Stala | <i>Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti</i> |

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

JUDOVSKO-KRŠČANSKI VIRI, ZGODOVINA CERKVE IN RAZSEŽNOSTI
DIALOGAJEWISH-CHRISTIAN SOURCES, HISTORY OF THE CHURCH AND DIMENSIONS OF
DIALOGUE**851** Uvod / Editorial (Irena Avsenik Nabergoj)**855** Irena Avsenik Nabergoj, Temeljne literarne oblike v Svetem pismu
*Foundational Literary Forms in the Bible***877** Jože Krašovec, Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v
hebrejski Bibliji
*God's Justice between Punishment and Forgiveness in the Hebrew Bible***891** Maria Carmela Palmisano, Studio delle immagini e delle metafore sul
timore del Signore in Ben Sira
Študij prisposodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira
*The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira***909** Samo Skralovnik, Raba korena חמך na religioznem področju: Semantična
analiza besednega polja חמך pri Izaiji
The Use of Root חמך in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical
*Root חמך in Isaiah***923** Maksimilijan Matjaž, Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega
pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti
The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First
Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific
*Wisdom***937** Bogdan Kolar, Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate
New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the
*Beginning of the 19th Century***955** Miha Šimac, »Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)
*»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)***971** Matjaž Ambrožič, Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in
njihova usoda po odhodu usmiljenk
Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon
*Departure of the Sisters of Charity***989** Andrej Saje, Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne
antike do zgodnjega srednjega veka
Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman
to the Early Medieval Period

- 1001 Urška Flisar, Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima**
The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim

RAZPRAVE / ARTICLES

- 1015 Martina Pavlíková in Bojan Žalec, Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva**
Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity
- 1027 Predrag Petrović, The Christological Aspects of Hebrew Ideograms**
Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov
- 1039 Mirjana Borenović, René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun**
Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom
- 1053 Irina V. Leskova, Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture**
Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo
- 1063 Stanislav Slatinek, »Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji**
»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia
- 1075 Sebastijan Valentan, I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa**
Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi
The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church
- 1087 Janez Vodičar in Józef Stala, Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti**
Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture

POROČILO / REPORT

- 1097 100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet, Veržej, 13. 11. 2019 (Bogdan Kolar)**

NOVI DOKTORICI IN NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 1099 Maruša Brozovič, Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnima vojnama (Irena Avsenik Nabergoj)**

1102 Mojca Filipič Sterle, Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih (**Christian Gostečnik**)

1103 Boštjan Guček, Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (**Bogdan Kolar**)

CELOLETNO KAZALO (2019) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2019)

1105 Celoletno kazalo (2019)

SEZNAM RECENZENTOV (2019) / LIST OF CRITICS (2019)

1112 Seznam recenzentov (2019)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

1113 Navodila sodelavcem

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Matjaž AMBROŽIČ

zgodovina Cerkev, dr., doc. Church History, PhD, Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Irena AVSENIK NABERGOJ

svetopisemski študij in judovstvo, ddr., znan. svet. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Sr. Res. Fell.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Mirjana BORENOVIČ

teologija, univ. dipl., doktorandka Theology, B.A., Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Mala Stara vas 30, SI – 1290 Grosuplje
mirjana.borenovic@gmail.com

Urška FLISAR

relig. in etika, mag., mlada raziskovalka Relig. Stud. & Ethics, M.A., Junior Researcher
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.flisar@teof.uni-lj.si

Christian GOSTEČNIK

psihologija religije, dr., prof. Psychology of Religion, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
christian.gostecnik@teof.uni-lj.si

Bogdan KOLAR

zgodovina Cerkev, dr., prof. Church History, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest-arnes.si

Jože KRAŠOVEC

biblični študij Stare zaveze, dr., akad. prof. Biblical Studies – Old Testament, Ph.D., Acad. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Irina V. LESKOVA

sociologija, dr., prof. Sociology, Ph.D., Prof.
Ruska državna univerza za socialno delo Russian State Social University
Wilhelm Pieck street 4, build 1, RU – 129226, Moscow
leskova.i@yandex.ru

Maksimilijan MATJAŽ

biblični študij Nove zaveze, dr., izr. prof. Biblical Studies – New Testament, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Maria Carmela PALMISANO

biblični študij in judovstvo, dr., izr. prof. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
maria.palmisano@teof.uni-lj.si

Martina PAVLÍKOVÁ

filozofija dr., asist. Philosophy, Ph.D., Tch. Asst.
Univerza Konstantina Filozofa v Nitri Constantine the Philosopher University in Nitra
B. Slanickovej 1, SK – 949 01 Nitra
martina.pavlikova76@gmail.com

Predrag PETROVIĆ

sistematika teologija, dr., izr. prof. Systematic Theology, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Beogradu, Pravoslavna teološka fakulteta University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića 11b, SRB – 11000 Beograd
djpredragpetrovic@gmail.com

Andrej SAJE

kanonsko pravo, dr., doc. Canon Law, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@teof.uni-lj.si

Samo SKRALOVNIK

biblični študij in judovstvo, dr., doc. Biblical Studies and Judaism, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Józef STALA

pedagogika in katehetika, dr., prof. Pedagogy and Catechetics, Ph.D., Prof.
 Univerza Janeza Pavla II. v Krakovu, The Pontifical University of John Paul II in Krakow,
 Teološka fakulteta Faculty of Theology
 Piłsudskiego 6, PL – 33-100 Tarnów
jozef.stala@upjp2.edu.pl

Miha ŠIMAC

zgodovina Cerkve, dr., asist. Church History, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
miha.simac@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

kanonsko pravo, mag., doktorand Canon Law, M.A., Doctoral Student
 Papeška univerza Santa Croce v Rimu Pontifical University of the Holy Cross in Rome
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, I – 00186 Roma
valentan.sebastijan@gmail.com

Janez VODIČAR

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

filozofija, dr., znan. svet. Philosophy, Ph.D., Sr. Res. Fell.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si

Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga¹

Uvod

Znanstvenoraziskovalno delo v okviru raziskovalnega programa ARRS »Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti«, ki ga sestavljamo raziskovalke in raziskovalci z več med seboj komplementarnih področij Teološke fakultete Univerze v Ljubljani – Svetega pisma in judovstva, patrističnih študij, zgodovine Cerkve, kanonskega prava, dogmatike in liturgike ter psihologije religije – povezuje skupna skrb za tektnokritične izdaje izbranih judovsko-krščanskih virov in tradicij in raziskovanje njihovih različnih tematskih vidikov.

Glavni viri krščanstva so predvsem celotno Sveto pismo (Stara in Nova zaveza) v izvirniku in v številnih vplivnih prevodih ter bogata patristična literatura v grščini, latinščini in nekaterih drugih jezikih. Vsi ti viri na različne načine odražajo skupno staro-orientalsko, grško in latinsko religiozno, literarno in kulturno tradicijo, celota antičnih kultur pa je neizčrpen vir motivov in simbolov v vsej poznejši evropski literaturi, filozofiji in teologiji. To bogastvo je le v majhnem obsegu dosegljivo v slovenskem jeziku. Primarna osnova naših raziskav je Sveto pismo, sekundarna osnova so drugi judovsko-krščanski viri in tradicije. Na voljo imamo zelo velik obseg judovskih sekundarnih virov, kot so starozavezni apokrif, Mišna, targumi (Onkelos, Jonatan, Jerušalmi idr.), midraši (rabinske homiletične razlage Svetega pisma v obdobju od 2. do 7. stoletja), srednjeveški biblični komentarji (Raši 1040–1106, Rašbam 1085–1158, Abraham ibn Ezra 1092–1167, David Kimhi 1160–1235, Nahmanides 1194–1270 idr.) in novejši priznani judovski komentarji. Med krščanskimi sekundarnimi viri imamo na voljo vrsto novozaveznih apokrifov, predvsem pa patrističnih bibličnih komentarjev, homilij in drugih spisov, ki se opirajo na Sveto pismo. Pomembna sta tudi srednjeveška biblična hermenevtika in razvoj modernih znanstvenih komentarjev. Pozorno primerjalno raziskovanje starejših virov ter poznejše religiozne in svetne literature nam razkriva podobnosti in razlike med antičnimi civilizacijami ter njihov vpliv na razvoj evropske religiozne in svetne kulture.

Večji del prispevkov te tematske številke je nastal v povezavi z izvajanjem projekta novega prevoda Svetega pisma kot temeljnega področja naših raziskav. Odgovorna nosilka programske skupine Irena Avsenik Nabergoj je že kot lektorica

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti. Raziskovalni program št. P6-0262 sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

besedil Svetega pisma najprej pri Slovenskem standardnem prevodu in zatem pri novem prevodu Svetega pisma spoznavala bogastvo svetopisemskih literarnih oblik, vrst in zvrsti, retoričnih figur in slogovnih oblik. Kot literarna zgodovinarica in teologinja je povezala poznavanje literarne teorije in metodologije na področju literarnih ved s teološkimi pristopi na področju raziskovanja bibličnih besedil ter za tematsko številko *Bogoslovnega vestnika* prispevala študijo o temeljnih literarnih oblikah in literarnih vrstah Svetega pisma. S tem zapolnjuje vrzel tako na področju raziskav Svetega pisma kot tudi na področju splošne literarne teorije ter želi prispevati znanje, potrebno za uporabo novejših metodoloških pristopov na področju bibličnih študij. Odgovorni nosilec in urednik novega prevoda Svetega pisma Jože Krašovec je ob delu na tem projektu raziskoval pomenske razsežnosti svetopisemskega pojma Božje in človeške pravičnosti od antike do sodobnosti. V prispevku za to številko *Bogoslovnega vestnika* obravnava predvsem vprašanje dialoga med katoliško in protestantsko smerjo razlaganja svetopisemskega pojma opravičenja in sprave. Svetopisemsko tematiko v svojih prispevkih analitično obravnavajo tudi drugi člani programske skupine. Maksimilijan Matjaž v svojem prispevku raziskuje uporabo Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom išče odgovore na vprašanja o tem, kakšen pomen daje Pavel biblični argumentaciji v razvijanju svoje kristološke kerigme in pareneze; kakšno vlogo igrajo biblični navedki v retorični strukturi 1 Kor; kaj želi apostol z uporabo bibličnih citatov doseči; kako uporablja klasične in judovske metode interpretacije tekstov in kako jih spreminja in prilagaja svoji lastni kerigmatični perspektivi. Maria Carmela Palmisano raziskuje različne pomenske razsežnosti podobe strahu Božjega v Sirahovi knjigi, ki jo je prevedla in komentirala za slovensko izdajo novega prevoda Svetega pisma po jeruzalemski izdaji in za razširjeni italijanski komentar te knjige v zbirki komentarjev. Samo Skralovnik je pripravil analitično študijo o semantičnem polju hebrejskega korena *hmd* (poželenje, želja, pohlep) v okviru Izaijeve knjige kot nadaljevanje in dopolnjevanje svoje doktorske disertacije. Mlada raziskovalka Urška Flisar v svojem prispevku primerja med svetopisemskim in koranskim izročilom o Abrahamovem potomstvu in odkriva vlogo Abrahama pod imenom Ibrahim v islamski religiji.

Trije prispevki se nanašajo na kulturne in religiozne razmere v zgodovini Cerkve, ki so vplivale na določene premike v zgodovini Cerkve. Bogdan Kolar v svojem prispevku o novih izzivih za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate raziskuje družbene in cerkveno-politične razmere v slovenskih deželah, ki so v burnem 19. stoletju od cerkvenih redov in drugih ustanov zahtevale večjo prožnost in preseganje posledic rigorizma v praktičnem verskem življenju in v teološki dejavnosti. Andrej Saje v svojem primerjalnem prispevku o sklepanju krščanskega zakona na Vzhodu in Zahodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka razkriva dialoški značaj odnosa do zakona in družine v interakciji kultur, ki jih ni navdihovalo samo Sveto pismo, ampak tudi bogata tradicija rimskega prava. V iskanju dialoga med kulturami je večji poudarek na tem, kar nas združuje na bivanjski ravni in na ravni Božjega razodetja, kakor na aplikaciji načel v posameznih kulturah, ki kažejo nekatere vsebinske in formalne razlike. Miha Šimac se v svojem

članku loteva zgodovinske situacije konec 19. stoletja, ko so v ljubljansko bogoslovje prihajali duhovniški kandidati s Češke in Moravske. Njihov študij v Ljubljani je omogočil, da so se nekateri pozneje vključili v življenje in pastoralno delo v slovenskih deželah.

S tematskim sklopom z naslovom »Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga«, ki smo ga pripravili za revijo *Bogoslovni vestnik* v okviru naše programske skupine, želimo poudariti potrebo po odkrivanju in »poslušanju« Božjega nagovora človeku, kot je zapisan v judovsko-krščanskih virih in tradicijah. Spoznavanje Božje besede v najstarejših virih naše vere nas člane in članice programske skupine povezuje v medsebojnem dialogu in nas polni z zavestjo o našem poslanstvu – da s svojim raziskovalnim delom »živimo« dialog v svetu, o katerem se zdi, da mu manjka globine izkustva, svetosti molka in čistosti luči; da prispevamo temeljna dela in študije, s katerimi bomo ljudem pomagali odkrivati smisel življenja in smrti ter presegati notranjo samoto in ranjenost. S to zavestjo globljega poslanstva, ki v judovsko-krščanskih virih odkriva skrivni svet Božje govorice (Ps 19), lahko naše raziskovalno delo postane ne le odkrivanje starodavnih modrosti in novih uvidov, temveč znamenje ljubezni, ki to delo osmišlja in brez katere spoznanje »nič ne koristi« (1 Kor 13,1-13).

Irena Avsenik Nabergoj,
urednica tematskega bloka

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu ✧
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

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

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

*Irena Avsenik Nabergoj***Temeljne literarne oblike v Svetem pismu***Foundational Literary Forms in the Bible*

Povzetek: Sveto pismo je zbirka knjig različnih literarnih vrst in zvrsti. Številne prvine osnovnih literarnih oblik posameznih svetopisemskih besedil kažejo na skupen kulturni in literarni izvor v okviru literarne tradicije starega Bližnjega vzhoda, celota posameznih besedil, njihovo mesto v posameznih knjigah in mesto posameznih knjig v celoti bibličnega kanona pa kažejo na številne specifične vidike biblične teologije. Svetopisemske knjige razodevajo edinstveno dialektiko odnosov med Bogom, Izraelom, narodi in posamezniki glede na stopnjo človekove vere in pokorščine božjim zapovedim in navdihom. Težnja po čistosti odnosov je pisatelje Svetega pisma navdihovalo tudi k težnji po najpreprostejših literarnih oblikah za izražanje človekovih spoznanj in čustev ter življenjske resničnosti. Članek obravnava nekatere temeljne literarne oblike v Svetem pismu v njihovi vlogi celostne predstavitve vidne resničnosti in neposredne resnice, da bi bolj jasno zaznali razloge za značilno večpomenskost svetopisemskih pripovedi, pregovorov, prilik, govorov, biografij in drugih literarnih vrst in zvrsti. Njegov namen je nakazati, kako celostno vrednotenje literarne kakovosti svetopisemskih besedil omogoča bolj zanesljivo ugotavljanje vloge posameznih jezikovnih in literarnih prvin besedila. Duhovni pomen celote svetopisemskega besedila kaže tudi na njegov univerzalni pomen in nadčasovno aktualnost. Tako prepoznamo večstransko vlogo metafor, simbolov, slogovnih in retoričnih figur v strukturi večjih literarnih enot. Presojanje posameznih figur samih na sebi ne bi imelo velikega pomena v raziskovanju sporočilnosti Svetega pisma. Ni torej pomembna »literarna arheologija« iskanja fragmentov, ampak prepoznavanje materialne in duhovne sublimnosti, pomenske čistosti in skrivnostnosti intuicij, čustev, misli in namenov, ki jih izražajo večpomenske konvencionalne in izvirne literarne sestavine besedil v njihovi skladni literarni strukturi.

Ključne besede: biblična pripoved, biblična poezija, literarne vrste in zvrsti, preroštvo, modrostna literatura, evangelijski, slog in retorične figure, oblike paralelizma

Abstract: The Bible is a collection of books of various literary modes and genres. Many elements of the basic literary forms of individual biblical texts point to a common cultural and literary origin within the literary tradition of the ancient

Middle East, a whole of individual texts, their place in individual books, and the place of individual books in the whole Bible canon indicates a number of specific aspects of biblical theology. The biblical books reveal the unique dialectics of relations between God, Israel, nations, and individuals according to the level of human faith and obedience to God's commandments and inspiration. Striving for the purity of relationships inspired the writers of the Bible also the aspiration of the simplest literary forms for expressing human insights and feelings and reality in the world. The article selectively addresses the basic literary forms in the Scriptures in their role as an integral representation of visible reality and outright truth in order to better understand the reasons for the typical multifarious meanings of biblical narratives, proverbs, parables, speeches, biographies and other literary genres. The purpose of the article is at least to indicate how a comprehensive evaluation of the literary quality of biblical texts allows more reliable identification of the role of individual linguistic and literary elements of the text. The inner spiritual significance of the whole text also reflects its universal significance and timeless actuality. Thus, we recognize the multifaceted role of metaphor, symbols, stylistic and rhetorical figures in the structure of major literary units. The judging of individual figures on themselves would not have great significance in the study of the message of the Bible. It is not therefore the question of »literary archeology« of the search for fragments, but of recognition of material and spiritual sublimity, semantic purity and mystery of intuitions, emotions, thoughts and intentions expressed by multipurpose conventional and original literary components of texts in their harmonious literary structure.

Keywords: biblical narrative, biblical poetry, literary modes and genres, prophecy, wisdom literature, gospels, style and rhetorical figures, forms of parallelism

1. Uvod

Od antike pa vse do 20. stoletja je v razlaganju Svetega pisma prevladovala zgodovinska perspektiva, v metodološkem pogledu pa primerjalni pristop v razmerju do drugih antičnih religij in kultur. Historično-kritično preučevanje, utemeljeno v razsvetljenstvu in izpopolnjeno v 19. in v 20. stoletju, je z metodološko dosledno uporabo sodobne zgodovinske znanosti skušalo ugotoviti, kakšen pomen so imele svetopisemska besedila glede na njihovo staro- in novozavežno oziroma zgodnjekrščansko zgodovino nastajanja in prenašanja, pri tem pa je s tekstno kritiko skušalo hebrejske, aramejske in grške pratekste postaviti v dosegljivo prvotno obliko. Seveda je to predpostavljalo čim boljše poznavanje starih jezikov, njihove rabe pri svetopisemskih pisateljih ter poznavanje kulturnega in verskega okolja, ki je vplivalo na jezik in mišljenje svetopisemskih avtorjev. Zgodovinska perspektiva je zajela tudi obravnave oblik svetopisemskih besedil, pri tem pa je bila primerjava literarnih oblik v odnosu do drugih religij in kultur večinoma analitična, torej

parcialna. V 20. stoletju pa je vse več razlagalcev Svetega pisma postalo pozornih na literarne vrste in zvrsti v Svetem pismu. Namesto prejšnje pozornosti na zgodovinski kontekst so v središče zanimanja postavili samo besedilo, ki so ga razumeli kot organsko celoto, neodvisno od subjektivnih občutkov bralca. Razvijati so začeli morfološke študije o temeljnih svetopisemskih literarnih oblikah, da bi ugotovili točno in celotno individualno zgradbo besedil v okviru posameznih vrst in zvrsti. Vodilo nove metode je bilo, »da je jasno razumevanje zunanje literarne oblike bistven vodnik v notranjo snov in duha« (Moulton 1899, vi). Prizadevanje, da po poti literarne analize pridemo do spoznanja notranje snovi in duha, je omogočilo primerjave med staro egiptovsko, sumersko, akadsko, grško in rimsko literaturo na višji ravni primerjave njihovega sporočila. Tovrstno preučevanje svetopisemskih besedil je spodbudilo subtilnost človekovega čustvenega in duhovnega dojemanja življenjskih razsežnosti, kakor jih občuti v svojih osebnih odnosih do najvišjih idealov: to so čistost, univerzalni svetovni red, sočutje in solidarnost, vera v padec vsakršnega moralnega zla, v neskončno dobro in v ljubezen.²

Potem ko sta se v razlaganju svetopisemskih besedil izoblikovali skupini zagovornikov metode zgodovinske analize besedil na eni in čiste literarne morfologije na drugi strani, pa številni razlagalci iščejo možnosti za povezovanje obeh perspektiv v korist ene in druge. Najprepričljivejši argument za takšno prizadevanje je izkušnja, da so natančne analize besedil v njihovem zgodovinskem kontekstu resda zelo koristne za vprašanje njihove geneze, a največkrat ne morejo preseči nesoglasja glede avtorstva in številnih drugih vprašanj. Kljub velikim razlikam v pogledih glede avtorstva in okoliščin nastanka besedil in glede korakov v analizi besedil pa razlagalci večinoma dosežejo soglasje glede sporočila in pomena vsakega posameznega besedila kot celote. Moulton v postopku literarne analize razlikuje med »nižjo« in »višjo« enotnostjo besedil (1899, 83). Nižjo enotnost lahko ugotavljamo v oblikovanju posameznih stavkov in stihov in v njihovem mestu v okviru manjših enot, višjo enotnost pa prepoznamo v kriterijih povezovanja manjših sklenjenih enot v enoto celote besedila. V raziskovanju poezije Svetega pisma je, na primer, pomembno natančno poznavanje tehnike paralelizma in ritma, toda vlogo in pomenske odtenke rabe teh tehnik v strukturi posameznih pesmi lahko prepoznamo šele ob upoštevanju vseh sestavin pesmi v celoti njihove strukture. Le tako se izognemo analizam, ki v svetopisemskih besedilih iščejo izolirane stavke in stihe, izolirane besedilne enote in njihovo izolirano navajanje v utemeljevanju doktrin, ki jih je mogoče zanesljivo izvesti le iz odkrivanja najvišje enotnosti celote Svetega pisma. To metodološko vodilo je ključnega pomena tudi pri vsakem projektu prevajanja Svetega pisma. Svetih besedil namreč ni mogoče ustrezno prevajati, če prevajalec ne upošteva posameznih jezikovnih, semantičnih, retoričnih in drugih slogovnih prvin posameznih v sebi sklenjenih besedil s pogledom na njihovo skladno celoto. Bolj ali manj natančno upoštevanje tega vodila odloča v vrednotenju

² Literarne oblike svetopisemskih besedil razlagalcem omogočajo različne smeri hermenevtike. Pozorni smo na paradoksen literaren način izražanja Božje zahteve do človeka (Gerjolj 2016), na literarne načine izražanja kazni in odpuščanja v Stari zavezi (Krašovec 2017), na primerjalno raziskovanje svetopisemskega monoteizma (Petkovšek 2018), na Pavlovo razumevanje koinonije (Matjaž 2019) itd.

»dobesednega« in »prostega« prevajanja Svetega pisma. John A. L. Lee ugotavlja:

»Seveda, svobodnejša kot je bila prevajalska metoda, več je bilo prostora za uvajanje prvin, ki niso vsebovane v izvirniku, vendar so vse knjige, kolikor so prevodi in ne svobodne kompozicije, do neke mere neizogibno odraz njihovega izvirnika. Za Septuaginto je v resnici na splošno značilna zvestoba izvirniku, samo to pa je mogoče pričakovati pri prevodu svetega besedila. Ta splošna zvestoba sega v slog in retorično obliko originala.« (1997, 775)

Ta prispevek se omejuje na tri najosnovnejše literarne vrste Svetega pisma Stare in Nove zaveze in na nekatere temeljne literarne oblike svetopisemske poezije. Metodološko vodilo je natančno branje izbranih besedil, pri tem pa smo posebej pozorni na značilnosti literarnih vrst in zvrsti, metafor, retoričnih figur in sloga v njihovi vlogi znotraj besedil kot celote. Z upoštevanjem bistvenih vodil »nove literarne kritike« v branju svetopisemskih besedil, ki je po presoji Margaret M. Mitchell »natančno branje točne ubeseditve in notranjega delovanja besedila« (2006, 617),³ želimo doseči globlje razumevanje njihovega svetopisemskega sporočila.

2. Literarne vrste in zvrsti v Stari in v Novi zavezi

V monumentalnem standardnem delu *Einleitung in das Alte Testament* (1964) Otto Eissfeldt v obsegu 1129 strani na visoki strokovni ravni obravnava razvoj svetopisemske literature Stare zaveze od manjših literarnih enot predliterarne stopnje (pogl. 1) prek literarne predzgodovine knjig Stare zaveze (pogl. 2) do analize končne oblike posameznih skupin in posameznih knjig starozaveznega kanona (pogl. 3). Na splošno manj izčrpne, a vendar jasno razčlenjene prikaze rasti svetopisemske literature najdemo v številnih drugih uvodih v Staro in v Novo zavezo.⁴ Za razumevanje Svetega pisma kot literature, tako v njenem predliterarnem nastajanju in izročilu kakor tudi v njeni literarni zgodovini in v njenih vsebinah, pa je nujno poznati oblike in vrste svetopisemske literature. Ta literatura obsega najmanjše literarne enote ali obrazce, manjše besedilne enote ali oblike pa vse do širših oziroma velikih literarnih oblik ali literarnih vrst, ki jih raziskujejo zgodovina oblik, zgodovina vrst in zgodovina redakcij.

Poznavanje *obrazcev* kot najmanjših in najpogostejše tudi najbolj stalno izoblikovanih literarnih enot, ki jih preučuje zgodovina oblik, je pomembno za razlago starozaveznih in novozaveznih spisov. Govorimo o oblikovanih povezavah besed, ki so same zase ali v pripadajočih večjih zvezah smiselne enote. Največkrat obsegajo le en stavek ali del stavka, lahko pa tudi skrajšani stavek, na primer vzklik ali medmet: »Kaj imam(-

³ Angleško besedilo se glasi: »a close reading of the exact wording and inner working of the text«. V razlagi terminologije se avtorica ponekod opira na Grabner-Haider in Krašovec 1984 in Unterman 2001.

⁴ Pomembna so tudi novejša dela, med drugim Zenger et al. 2009 in številna druga. O Svetem pismu kot literaturi je v novejšem času izšlo več odmevnih monografij (Alter in Kermode 1987; Sternberg 1987; Jasper in Prickett 1999 itd.).

-o) s teboj (z vami)?« (1 Kr 17,18; Mr 1,24; Jn 2,4) – reklo, ki spremlja kretnjo odklonitve kot izraz razmejitve vsakokratne lastnine oziroma področij oblasti in pristojnosti. Vsaka izražena misel potrebuje svojo jezikovno *obliko*. Ta oblika je povezana z danimi shemami, ki jih je izdelala skupnost. Tako na primer preroška besedila lažje razlagamo, če upoštevamo vsakokrat uporabljene govorne oblike, kakor so poslančev izrek, prvo- ali tretjeosebno poročilo, karanje, grožnja, opomin, obljuba idr. Potem ko se vsaka misel izrazi v točno določenih oblikah, pa se povezuje misli lahko izrazi tudi v točno določeni *literarni vrsti*, to je: v uveljavljeni obliki, ki ima svoje stilne in stvarne posebnosti. Ker vrsta in način govora določata vsebino in z njo neločljivo povezano obliko besedila, je poznavanje literarnih vrst za ustrezno in poglobljeno razlago svetopisemskih knjig nujno. Ker so literarne vrste delno literarni obrazci, ki dovoljujejo različna osebna izražanja, lahko iz spremembe literarne vrste ugotavljamo tudi preobrat v izraženi misli.⁵ Osnovne vrste svetopisemske proze so govori, molitve, obredni predpisi, zakoni, listine, pogodbe, poetične pripovedi (miti, pripovedke, etnološke pripovedke, obredne legende, junaške pripovedke, rodovne pripovedke, pripovedni krogi, sage, legende), zgodovinske pripovedi (poročila, ljudska zgodovina, avtobiografije, pripovedi o sanjah in videnjih) itd. Osnovne vrste poezije pa so pesem (vrstica, kitica idr.), reki, preroški govori, uganke, modrostna besedila v umetni obliki, ode, elegije, meditacije, lirske idile, epske pesmi, orakliji, psalmi idr.

V tem prispevku se omejujemo na najprepoznavnejše svetopisemske literarne vrste – na preroštvo, na modrostno literaturo (Stara zaveza) in na evangelije (Nova zaveza). V izbranih svetopisemskih besedilih različnih literarnih vrst skušamo prepoznati njihove najpomembnejše značilnosti, slogovno in pomensko oblikovanost, njihovo vlogo v posredovanju sporočila, zanimajo pa nas tudi vprašanja njihove trdnosti ali spremenljivosti skozi čas in njihove samostojnosti ali pa težnje po povezavi s širšimi vrstami ali zvrstmi.

2.1 Preroštvo

V hebrejskem Svetem pismu preroška literatura ne zajema samo štirih velikih prerokov (Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniel) in dvanajstih malih prerokov (Ozej, Joel, Amos, Abdija, Jona, Mihej, Nahum, Habakuik, Sofonija, Agej, Zaharija, Malahija) krščanskega kanona, ampak tudi zgodovinske knjige (Jozue, Sodniki, Prva Samuelova knjiga, Druga Samuelova knjiga, Prva knjiga kraljev, Druga knjiga kraljev). Te zgodovinske knjige, ki so večinoma sestavljene v narativni obliki, judovski kanon imenuje »zgodnje preroke«, vse preroške knjige krščanskega kanona, v katerih prevladujejo pesniške oblike orakljev, pa »poznejše preroke«.

Preroštvo je bilo vselej povezano z zgodovino in s sedanjostjo. V Stari zavezi ni bilo sklenjena celota in ga tako ne moremo omejiti na vselej enak eshatološki vzo-

⁵ Ob tem velja omeniti, da je *besedno* izročilo po naravi trajnejše. Besede in stavke namreč lahko preprosto ponavljamo, pripovedi o dogodkih pa je najprej treba povedati. Tako razlikujemo preroške, modrostne in zakonske besede, prilike, jaz-besede, pa tudi besedne sestave, kakor so zbirke prilik, govor na gori, zbirka Gospodovih besed ali tako imenovani logionski vir (Q). Po drugi strani v *pripovednem* izročilu ugotavljamo paradigme, prepire, poročila o čudežih in o zgodovinskih pripovedih. Zlasti velika oblika je pripoved o trpljenju, med drugimi pripovednimi sestavi pa razlikujemo tudi cikle idr.

rec.⁶ Preroški izreki so kot samostojne, žive besede izhajali iz neposrednega doživljanja Boga. Z njimi so preroki ljudi pozivali, naj ne dovolijo, da bi jim sedanja stiska določala vedenje, in jim vlivali zaupanje, da bo Bog kljub drugačnemu videzu držal svojo besedo. Ljudstvo so opozarjali, naj živijo v skladu z njegovimi zapovedmi in tako pripravljajo božje kraljestvo (Iz 40,3). Kjer so preroki povzeli stara izročila o izvoljenem ljudstvu (o izhodu iz Egipta, o Davidu ali o Sionu), so jih uporabili za prikaz očitnega nasprotja ali kot primerjavo, da bi bilo tako njihovo sporočilo razumljivejše. Z razgrinjanjem velikih dogodkov Izraelove zgodovine so hoteli pokazati, da je Bog zvest svoji besedi in svoji skupnosti, čeprav ta nenehno prelamlja zavezo. Izraela so pozivali, naj se povrne k začetni zvestobi in v njej vztraja. Toda neposlušno ljudstvo, ki se ni spreobrnilo, je preroke izzvalo tudi k preroški kritiki in obtožbi. Sklicevanje bogoslužnega človeka na njegovo nekdanko izvolitev in popolno opravljanje bogoslužja je, na primer, izzvalo preroško kritiko bogoslužja, češ da ta bogoslužni človek Bogu ne izkazuje svoje vdanosti in globljege prepričanja in ne skrbi za ljudstvo in za sočloveka. Preroki so izražali tudi upor proti kraljem, ki so v svoji politiki iskali le svojo varnost in se pri tem obračali tudi k malikom. S svojo govorico, ki jo je navdihovalo njihovo neposredno doživljanje Boga, vsakokratnih razmer, nalog in doživetja poklicanosti, so preroki razkrivali resničnost, ljudi klicali k spreobrnitvi in oznanjali odrešilno božje dejanje ob koncu časov.

V iskanju opredelitev literarnih značilnosti pojma »preroštvo« se v tem prispevku omejujemo na krščanski kanon velikih in malih prerokov. Med drugim nas zanima, kako prepoznamo literarne značilnosti posameznih izvirnih orakljev⁷ preroških knjig in roko anonimnih redaktorjev, ki so večje ali manjše število posameznih orakljev povezali v knjigo. Deborah W. Rooke v članku *Prophecy* (2006) na podlagi novejše biblicistike odpira vprašanje o preroštvu kot »literarnem fenomenu« v dveh smereh: v smeri zgodovinske kritike 19. in 20. stoletja, ki ji je bila pomembna zgodovina nastanka preroških knjig od izvirnih orakljev do končne redakcije,⁸ in v smeri novejše biblicistike, ki večji poudarek daje raziskovanju značilnosti končne oblike preroških knjig (387). Danes se močno uveljavlja težnja po celostni, komplementarni metodi povezovanja spoznanj zgodovinske kritike oziroma zgodovine oblik (oblikovno-zgodovinska metoda), zgodovine izročil, zgodovine redakcij⁹ in

⁶ Devtero-Izaija na primer razlaga zgodovino povsem drugače kakor preroki pred izgnanstvom.

⁷ Oraklji označujejo besede, izgovorjene v imenu Boga. Preroki od 8. do 6. stoletja pr. Kr. so na nenehno ogrožanje, ki so ga doživljali od drugih ljudstev, odgovarjali z oraklji proti njim. Am 2,4sl. postavlja grožnje proti pregrešnemu Judu, ki je zavrgel Gospodovo postavo, na konec govora o sodbi nad ljudstvi. V nekaterih knjigah prerokov, na primer pri Iz in Ezk, so oraklji o ljudstvih kot posebna enota vrinjeni med zbirko grozljivih govorov proti Izraelu in zbirko obljub. Tako nesrečo ljudstev prikažejo kot prvi pogoj za odrešenje Izraela (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 518).

⁸ Zgodovina redakcij oziroma kritika redakcij sestavlja vejo raziskovanja Stare in Nove zaveze, ki je izšla iz zgodovine oblik. Medtem ko je zgodovina oblik kot zgodovina izročil sledila poti posameznih delov, preden so bili sprejeti v dokončno redakcijo, in jih skušala osvetliti, da bi tako dosegla najstarejšo stopnjo izročila, ki jo še lahko ugotovimo, pa zgodovino redakcij, nasprotno, zanimajo končne redakcije oziroma delovanje redaktorjev v sestavljanju delov izročila, pri njihovi jezikovni in teološki predelavi, pri zasnovi in sestavljanju večjih zbirk idr. (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 799–800).

⁹ Pri zgodovini izročil v širšem smislu govorimo o zgodovini predajanja svetopisemskega izročila od takrat,

novejših metod celostne literarne kritike, ker je glavni cilj raziskovanja Svetega pisma razkrivanje pomena knjig v končnem obsegu, ki je dobil svoje končno mesto v kanonu.¹⁰

Glede avtorstva izvirnih orakljev in transformacije orakljev v knjige sedanjega obsega v procesu redakcije so mnenja različna, ker še zlasti glede procesa redakcij nimamo zgodovinskih prič. Najbolj uveljavljena je teza, da so preroki kratke pesniške oraklje izrekli ustno pred občinstvom, ki je bilo večinoma nepismeno. To pomeni, da so bili preroki pesniško nadarjene in literarno izobražene osebnosti. Po tej razlagi je kdo od izobraženih učencev oraklje transformiral v pisne dokumente in jih razporedil po tematskem načelu tako, da je oraklje s podobno tematiko uvrstil v isto skupino. Nekateri drugi razlagalci menijo, da so preroki sami svoje oraklje sestavili v pisni obliki, preden so jih izrekli pred občinstvom. Srednjo pot pa gredo tisti, ki dopuščajo eno in drugo možnost nastanka prvih pisnih zapisov preroških govorov, različno od preroka do preroka, še zlasti ker niti za eno niti za drugo pot do pisnih dokumentov jedra preroških govorov ni pisne dokumentacije. Analiza vsebine, sloga in besedišča celote preroških knjig pa jasno kaže, da imajo nekatere preroške knjige za seboj daljšo zgodovino dodajanja biografskih pripovedi o delovanju preroka, pa tudi novih orakljev. Nekatero preroško knjigo so uporabljali v različno obsežnih različicah. To dejstvo je še posebno jasno razvidno iz primerjave Jeremijeve knjige v hebrejski različici in v grškem prevodu Septuaginte, ki ima precej krajšo različico govorov, ti pa so v vsebinskem pogledu delno tudi različno razporejeni.

Celostno primerjalno raziskovanje »literarnega fenomena« prerokov znotraj religioznih, kulturnih, političnih in družbenih razmer širšega območja starega Bližnjega vzhoda narekuje previdnost v morebitnem dokazovanju obstoja »vzporednic« na literarni ravni, ki bi podprlo uveljavljanje teze o »preroški tradiciji« v okviru starega Bližnjega vzhoda. Nekateri razlagalci posebno pozornost posvečajo obstoju preroške literature v mestu Mari v Mezopotamiji v 18. stoletju pr. Kr. Izraelsko preroštvo tisoč in več let pozneje zrcali specifične izraelske verske, družbene

ko je bilo sporočeno, do končne redakcije svetopisemskih knjig. Z izročilom in redakcijo že napisanih in dostopnih virov pa se po drugi strani ukvarja zgodovina redakcij. Tako kakor zgodovino izročila v ožjem smislu razumemo zgodovino ustnega svetopisemskega izročila.

¹⁰ Med nalogami *tradicionalne literarne kritike* v analizi svetopisemskih besedil je, da ugotovi pisca in čas nastanka vsake svetopisemske knjige posebej, določi literarno vrsto nekega besedila in tako pojasni njegovo izpoved, razišče uporabljene vire in duhovno ozadje spisa, njegovo življenjsko okolje in posebni teološki namen pisca (Grabner-Haider in Krašovec 1984, 418). Novejša metoda literarne kritike, ki se vse bolj uveljavlja v analizi bibličnih besedil, pa je tehnika natančnega branja ali »close reading« (Barbiero 2011 itd.). V nasprotju s tradicionalno literarno vedo jo v prvi vrsti zanima samo besedilo kot samostojna in organska celota. Takšno natančno branje in komentarji imajo velik pomen v eksegezi verskih besedil in v hermenevtiki starodavnih del, saj ponujajo razlago in natančno branje svetih besedil. Kot zgodnje predhodnike tehnike natančnega branja, ki se je uveljavila v dvajsetih letih 20. stoletja v Angliji z delom Ivorja Armstronga Richardsa, Williama Empsona in pesnika Thomasa Stearnsa Eliota, pogosto navajajo biblijske komentarje Talmuda. Najtesnejša verska analogija sodobnemu literarnemu načinu natančnega branja in zgodovinska povezanost z njegovim nastankom pa je porast historično-kritične metode kot veje kritike, ki raziskuje izvor starodavnih besedil, da bi razumela »svet za besedilom« (prim. Richard in Kendall 2001 idr.), in evolucije tekstne kritike Svetega pisma v Nemčiji poznega 18. stoletja. Osrednji cilj zgodovinske kritike je, odkriti izvirni pomen besedila v njegovem prvotnem zgodovinskem kontekstu in v njegovem dobesednem pomenu (*sensus literalis historicus*).

in literarne okoliščine. Potek redakcij preroških knjig nam ni znan, toda sto let po Kristusu so Judje dokončno določili kanon preroških knjig v končnem obsegu in obliki, te kanonične knjige pa so samodejno sprejeli tudi kristjani. Nesporni rezultat geneze preroških knjig v kanonu Svetega pisma so samo končne oblike preroških knjig, za domnevne stopnje redakcij transformacij izvirnih orakljev na poti do končne knjige pa nimamo podpore v nobenih ohranjenih virih. Iz tega sledi logični sklep, ki ga Deborah W. Rooke takole navaja: »Zato je najbolj očiten, legitimen in potencialno ploden predmet študija končna oblika besedila, ne pa njegovi hipotetični viri ali prejšnje izdaje.« (2006, 390)

Literarne kvalitete preroških govorov z bogato rabo metafor, besedne igre in retorične tehnike prepričevanja pa postavljajo pod vprašaj tudi pričakovanja, da raziskovanje preroških knjig kot celote lahko razreši vprašanje dejanskih zgodovinskih okoliščin, v katerih so nastale posamezne preroške knjige. Literarne in retorične značilnosti preroških besedil tako prevladujejo, da v preroških knjigah najdemo le malo neposrednih zgodovinskih podatkov. Iz tega sledi, da prerokom in njihovim urednikom ni bilo v prvi vrsti pomembno poročanje o poteku zgodovinskih dogodkov, temveč predvsem ugotavljanje duhovnega stanja voditeljev ljudstva, ljudstva kot celote in narodov v preizkušnji časa in prostora, ki večinoma ni natančno opisan. Izrazito duhovni in moralni cilj svetopisemskega preroštva najbolj jasno kaže, kje lahko iščemo izvirnost in edinstvenost svetopisemskega preroštva kljub nekaterim »vzporednicam« v širšem krogu starega Bližnjega vzhoda. Literarna vrsta novozaveznih evangelijev, ki edinstveno pričujejo o Jezusovem življenju in o njegovih javnih nastopih, se iz teh razlogov najbolj naravno prepozna v duhovnem območju starozaveznega preroštva, ki obsoja greh, zavrača malikovanje, spodbuja k poboljšanju, oznanja upanje v obnovo in odpira pogled v poslednje čase človekovega bivanja.

2.2 Modrostna literatura

Kot duhovno gibanje je bila »modrost« razširjena v vseh kulturah starega Vzhoda in se je izražala v posebni literarni vrsti, modrostnem pesništvu, v obliki pregovorov, izkustvenih izrekov, opominov in modrostnih psalmov. Pričala je o človekovem prizadevanju, da bi doumel zapletenost sveta in življenja ter na podlagi tega spoznanja uspešno in srečno uredil svoje življenje. Da bi to dosegel, je moral spoznati božji red, ki vlada svetu, in se mu podrediti. Vzgojni ideal modrosti, ki so ga učili v aristokratskih plasteh Izraela, je bil usmerjen k oblikovanju celega človeka (prim. Jožefovo zgodbo, ki temelji na tej izpopolnjeni človekovi podobi). Kot moder je veljal tisti, ki premišljuje Gospodovo postavo in hodi po poti pravičnosti (Ps 1). V ospredju zanimanja je bilo predvsem vsakdanje življenje, šele pozneje so začeli razmišljati o najvišjih načelih in prešli v filozofijo. V Svetem pismu je na več mestih izpostavljen pomen besed »modrost« in »modri«. V Danielovi knjigi beremo, da je bil Daniel »vešč v vsaki modrosti« (1,4), v Matejevem evangeliju pa imamo poročilo o »modrih«, ki so obiskali sveto Družino v Betlehemu po Jezusovem rojstvu (2,1-12). Motiv modrosti se najde v različnih besedilih Stare in Nove zaveze, v kanonu Stare zaveze pa imamo »modrostne knjige«: Job, Pregovori, Pridigar,

Knjiga modrosti in Sirah. Iz opazovanja in izkušenj pridobljena spoznanja so se izoblikovala v pregovorih, v izkustvenih izrekih in v opominih in se prenašala dalje. Najosnovnejše oblike modrostne literature so izreki, zato knjiga Pregovorov velja za temeljno knjigo svetopisemske modrosti. V preučevanju svetopisemskih modrostnih besedil pa se postavlja vprašanje tradicije modrostne literature znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda in znotraj Izraela.

Oblike pregovorov poznajo vse kulture v vseh časih. Posamezne pregovore pa so v nekem določenem obdobju začeli združevati v zbirke. Ohranile so se zbirke pregovorov v sumerski, babilonski, egiptovski in v izraelski kulturi in religiji. Osnovna vsebina modrostnih rekov je izkušnja o nasprotju med ravnanjem pravičnih in krivičnih in o posledicah njihovega ravnanja. Knjigo Pregovorov sestavljata dve vrsti modrostnih besedil: poučna besedila v obliki nagovora učencev (Prg 1–9 in 22,17–14,22) in zbirka rekov (Prg 10,1–22,16; 24,23–29,27). Sklepni poglavji 30–31 vsebujeta še nekaj daljših enot različnih vsebin. Ti dve vrsti besedil z literarnega vidika lahko označimo kot dve različni zvrsti. James G. Williams poudari, da je perspektiva modrostne tradicije starega Bližnjega vzhoda in Izraela drugačna kakor perspektiva preostalega dela Stare zaveze, ki govori o začetku sveta in o posebnem mestu Izraela v božjem načrtu zgodovine odrešenja. »Modrost je namenjena artikuliranju občutka za red. Svet se obravnava kot red, ki temelji na načelu retributivne pravičnosti.« (Williams 1987, 263)

V Knjigi pregovorov so zbrani nasveti za pravilno ravnanje v življenju, da človek doseže srečo in uspeh; to predpostavlja povezanost človekovega ravnanja z njegovim življenjem v okviru npravnega načela povračila. Vendar pa je modrostna literatura to že zgodaj grajala. Podlaga modrostne literature je vera, kakor naj bi jo živeli; takole pravi Prg 1,7: »Strah Gospodov je začetek modrosti.« Njen cilj je ravnanje v božjem strahu in pravičnosti. Vso zgodovino odrešenja so prikazovali kot delovanje modrosti. Prej je bila modrost krepost, ki si jo je človek pridobil, zdaj pa proti človeku nastopa z najvišjo oblastjo (prim. Prg 1–9), Jahve sam govori po njej. Ker je modrost povezana s spoznanjem, postane srednica razodetja, uči na cestah in trgih (Prg 1,20sl.). Kot tora je bila dana Izraelu in se tako naselila v Izraelu (Sir 24,8sl.). Modrost je bila ustvarjena pred stvarjenjem kot božja ljubljenska (Prg 8), gospoduje vesolju in vodi ljudi ter z Bogom sedi na njegovem prestolu in ima delež pri božji naravi (Mdr 7,22–8,1). Modrostni nauk po izgnanstvu se nadaljuje v različnih kristoloških izjavah Nove zaveze (Logos pri Jn idr.). Po izgnanstvu so nastali modrostni spisi Job, Prd, Sir, Mdr.

Jobova knjiga je med modrostnimi knjigami najbolj kompleksno sestavljena na podlagi tradicionalne doktrine modrostne tradicije, da pravični prejmejo nagrado, krivični pa kazen (prim Ps 37; 73). Jobova vloga v tej knjigi je, da nasprotuje »prijateljem«, ki veljavnost te doktrine zagovarjajo z enostransko aplikacijo načela na sedanji čas. Job jim nasprotuje na podlagi svoje izkušnje in izkušenj drugih oseb, ki jih je kljub pravičnosti doletela kaka nesreča. Vloga božjega posega v pogl. 38 pa je nasprotovanje Jobovemu pričakovanju, da ga bo Bog rešil trpljenja; zdi se mu neutemeljeno in nesorazmerno z njegovo nepopolnostjo, ki jo priznava. V ozadju Jobovega pričakovanja je božje priznanje njegove pravičnosti in kot posledica tega odrešitev iz nezno-

snega stanja trpljenja. Jobova tostranska perspektiva razumevanja retribucije je torej še daleč od Jezusove dopolnitve starozavezne »postave«, ki je po svojem bistvu eshatološke narave. Bog Joba postavi pred uganke čudeža stvarstva in ga vodi do spoznanja, da človek sveta ne more doumeti v vsej njegovi veličini in skladnosti, nastop trpljenja pa je del veličine stvarstva (Dell 2006, 414). Tematska kompleksnost Jobove knjige je sorazmerna s poetično zgoščenostjo v predstavitvi temeljnih tem svetopisemske modrosti. Moshe Greenberg ugotavlja: »Obsega izjemen obseg predmetov splošnega interesa: čustva vedrine in groze, upanje in obup; kontrastne like ljudi; dvome in potrditve kozmične pravičnosti; sijaj in čudesa žive in nežive narave. Vsekakor se te teme pojavljajo tudi drugod v svetopisemski literaturi, vendar so samo v Jobovi knjigi izražene s tako zgoščenostjo, invencijo in živimi podobami.« (Greenberg 1987, 302)¹¹ Po svoje tudi Pridigar izpostavi spoznanje o negotovosti v svetu in ugotavlja, da o poteku dogodkov v svetu ne moremo imeti zanesljivosti (Williams 1987, 277–282). To spoznanje pa ga ne vodi v resignacijo, ampak do priznanja, da je temeljno pravilo v življenju »strah božji«: »Končna beseda vse pridige: Boga se boj in spolnуй njegove zapovedi, kajti to je cel človek. Bog namreč privede pred sodbo vsako dejanje, tudi vse skrito, naj bo dobro ali slabo.« (Prd 12,13-14).

Sirahova knjiga iz 2. stoletja pr. Kr. modrost povezuje s postavo, ki jo je Izrael prejel od Boga. V tem nekateri razlagalci vidijo prehod iz nekdanjega univerzalizma v pojmovanju izvora in pomena modrosti. Vendar velja upoštevati, da božja postava, ki je bila razodeta Izraelu, temelji na univerzalizmu stvarjenja in etičnih idealov, veljajo pa za vse ljudi. Po strukturi zbirk pregovorov knjiga spominja na knjigo Pregovorov. Pomembne teme knjige pa so: dolžnost sinov (Sir 3,1-16), odnos do žensk (9,1-9), umetnost vladanja (7–10,18), vloga pomembnih osebnosti v zgodovini odrešenja (pogl. 44–50). Knjiga vključuje različne literarne zvrsti, kakor so molitve z močnim poudarkom na strahu božjem, slavospevi modrosti itd. Maria Carmela Palmisano je v svoji disertaciji raziskala molitev v Sir 36,1–17 glede na njen izvor in njeno mesto v jezikovnih tradicijah (2006).

Knjiga modrosti je nastala šele v 1. stoletju pr. Kr. Poseben vidik prikaza modrosti v tej knjigi je njena personifikacija. Modrost je postala hipostaza, božji atribut, po katerem je Bog ustvaril svet: »Ona je namreč dih božje moči, /.../ izžarevanje veličastva Vladarja vsega, /.../ zato se vanjo ne more prikrasti nič nečistega.« (Mdr 7,25) Modrost ni samo posrednica med božjo modrostjo in človeškim izkustvom, kakor v knjigi Pregovorov (pogl. 8), ampak je ože povezana z Bogom. Personifikacija božje modrosti kaže, da modrost ni samo abstrakten pojem, ampak ustvarjalna božja moč. To odpira možnosti za vključevanje specifično bibličnih vidikov odrešenijske zgodovine, izvolitve Izraela, preroške vizije, polemike proti malikom. Knjiga obsega tudi literarne zvrsti molitev, psalmov in slavospevov Modrosti.

Tradicija vključevanja modrosti v različne zvrsti svetopisemskih besedil je močno vplivala na spise Nove zaveze kot celote. Jezus v svojih govorih uporablja tudi

¹¹ Literarno zgradbo Jobove knjige sestavlja: okvirna povest, ki opisuje Jobovo pobožnost in srečo, njegovo preizkušnjo s težko nesrečo in trpljenjem in obisk treh prijateljev (1–2). V 42,7-17 Jahve obsodi napačne predstave Jobovih prijateljev o njem in podari Jobu večjo srečo kakor kdaj prej; dialogi (3–42).

modrostne izreke, ki pa so bolj v službi etičnih idealov in eshatoloških pričakovanj, kakor pričuje starejše izraelsko modrostno izročilo. Apostol Pavel v svoje spise pogosto uporablja zvrsti modrostne literature, prav tako z etičnim in eshatoloških ciljem.

2.3 Evangeliji

Od 2. stoletja dalje je postalo ime evangelij naslov knjige Nove zaveze, ki je postopno dobila svojo današnjo podobo – 27 spisov. Kot evangelije so poimenovali tudi štiri spise, ki so z različnih vidikov povzemali najstarejša apostolska izročila, to je: Jezusove logione, prilike, prepire, čudeže, pripoved o trpljenju idr. Poimenovanje teh besedil kot evangelijev priča o tem, da so jih razumeli kot misijonske spise. Imeli so isti namen kakor ustna pridiga, to je: prebujati in utrjevati vero (Jn 20,31). Osrednja vsebina pridige vseh štirih evangelijev je Jezus Kristus, toda v ospredju niso razmišljanja o Jezusovem pomenu – kakor v drugih novozaveznih spisih –, temveč pričevanje o Jezusu kot Mesiju, Sinu božjem, Odrešeniku, ki je v vseh svojih besedah in dejanjih izpolnjeval božjo voljo. Poudariti pa velja, da biografski podatki v štirih evangelijih niso v ospredju. Opis Jezusovega življenja in dela v štirih evangelijih je v literarnem pogledu povsem poseben izziv za vse razlagalce (Burridge 1997 in 2006). Osnovna literarna oblika je posebna vrsta biografije, zato se postavlja vprašanje, ali so se evangelisti opirali na kake ustaljene antične oblike biografije, morda pa so edinstveno obliko biografije ustvarili sami. Že sama oblika biografije predpostavlja, da opis temelji na zgodovinskih dejstvih, ne pa na legendi, ki omogoča proste alegorične vidike razlage pomena. Za razlago evangelijev je dodaten izziv obstoj štirih evangelijev, ki v bistvu vsebujejo enake kratke zgodbe (perikope) o Jezusovem življenju, delovanju in nauku, oblika posameznih perikop in redakcije posameznih evangelijev pa so v marsičem posebne, delno tudi edinstvene. Različnost štirih evangelijev morda lahko pojasnimo s tem, da so njihovi avtorji hoteli v različnih situacijah in povsem različnim ljudem oznanjati isto veselo oznanilo.¹² Natančna analiza vsakega evangelija posebej in v razmerju do drugih kaže, da je vsak pisec evangelija sledil nekim določenim teološkim pomenskim poudarkom in literarni težnji.

Obstoj velikega števila biografij (gr. *bioi*) v antičnem grško-rimskem kulturnem prostoru omogoča večji obseg primerjalnega raziskovanja literarne vrste oziroma literarnih vrst evangelijev,¹³ literarnih značilnosti posameznih perikop v njihovi indi-

¹² Tako na primer Marko kot prvi piše za krščanske bralce iz poganstva, Matej za palestinske skupnosti kristjanov iz judovstva. Pojasniti jim hoče, da Jezus izpolnjuje starozavezne obljube. Luka piše v helenističnem svetu, pri tem pa številne vire teološko in slogovno predela in razkriva postopni razvoj teologije v prvotni Cerkvi. Janez piše šele okrog leta 100 in zaokroži pisana verska pričevanja s svojim antignostičnim in teološko zelo razvitim delom.

¹³ Med štirimi vrstami novozaveznih spisov sta dve izvirno krščanski: evangelij in apostolska dela (preostale: pisma, listi, apokalipsa). Novejše redakcijsko-zgodovinske raziskave razumejo celo vsak posamezen sinoptični evangelij kot samostojno vrsto. Tako je Matej napisal biblos, Marko euaggélion, Luka diégesis. V Janezovem pisanju so še posebno pomembne oblike apokaliptike – himnične, preroške in apokaliptične oblike: avdicije, videnja, vrste idr., v njegovem evangeliju pa predvsem razodetni govori. V Pavlovem pisanju ob pisemskih oblikah kot vrstah prepoznamo tudi številne manjše oblike: zahvalo, avtobiografska poročila, izročila, obrazce, dokaz iz Svetega pisma, tipologijo, doksologije, himne, sezname kreposti in seznane pregreh idr.

vidualni strukturi in načina njihove vključitve v redakcijo celotnega evangelija.¹⁴ Pomembna je ugotovitev, da v nasprotju z modernimi biografijami »grško-rimske biografije ne pokrivajo celotnega življenja neke osebe v kronološkem redu in ne vsebujejo psihološke analize značaja subjekta« (Burridge 2006, 436). Osredotočajo se na točno določeno osebo in jo predstavijo z vidika njenega življenja, pomembnejših mejnikov njenega dela in z veliko pozornostjo na smrt te osebe. S stališča literarne vrste oziroma literarnih vrst evangelijev torej lahko biografijo o Jezusovem življenju, učenju in delu presojamo v sklopu osnovnih oblik antičnih biografij. Posebnost evangelijev se kaže v kristološki usmeritvi vseh štirih evangelijev, z vrhom v dogodku Jezusovega vstajenja; znotraj judovstva pa se njihova posebnost razkriva v tem, da so edini zgled biografije o judovskem učitelju v 1. stoletju po Kr. V rabinski literaturi najdemo zgodbe in anekdote posameznih oseb (na primer Hilela in Šamaja), ne najdemo pa primerljive biografije kake druge judovske osebnosti.

Posebnost opisa Jezusovega življenja, učenja in delovanja v evangelijih je čustveni nagovor učencev in močno etično sporočilo. V svoji disertaciji o Markovem evangeliju Maksimilijan Matjaž posebno pozornost posveča vtisu, ki ga je Jezusovo oznanilo naredilo na njegove poslušalce v njihovem odzivanju in čustvovanju. Evangelistu Marku je, na primer, s termini čudenja in strahu uspelo prikazati intenzivno notranjo dinamiko te vrste spoznavnega procesa (1999). Richard A. Burridge pomenljivo ugotavlja:

»V središču celotne starodavne biografije je, da je podoba subjekta zgrajena ob pomoči njegovih besed *in* njegovih dejanj. Da bi našli srce Jezusove etike, moramo upoštevati njegovo etično učenje *in* njegovo dejansko prakso. Jezusovo etično učenje ni ločen in nepovezan sklop maksim, ampak je del njegovega razglasjanja božjega kraljestva. Namenjeno je predvsem spodbudi njegovih poslušalcev, da živijo kot učenci v skupnosti drugih, ki se prav tako odzivajo in sledijo. V svojem pozivu k eshatološki obnovi božjega ljudstva je Jezus okrepil zahteve zakona s svojo strogo etiko odpovedovanja in samo-odpovedovanja v velikih človeških izkušnjah denarja, spolnosti, moči, nasilja idr. Vendar pa so takšna učenja postavljena v kontekst biografske pripovedi o ljubezni in odpuščanju kot njegovem osrednjem poudarku. Takšna pripoved je skupnost odprla tistim ljudem, ki so na teh področjih imeli moralne težave, zato so Jezusa obtoževali, da je požrešnej in pijanec, prijatelj cestinarjev in grešnikov.« (Mt 11,19; Lk 7,34)

3. Slog in retorične figure biblične pripovedi in poezije

Po obsegu v Svetem pismu prevladujejo osnovne literarne vrste pripovedi v obliki krajših zgodb. Tako v Stari kakor v Novi zavezi različne zgodbe prikazujejo božje odrešensko delovanje za izvoljeno ljudstvo in za vse človeštvo: rešitev iz egipto-

¹⁴ Perikopa označuje odlomek Svetega pisma, namenjen branju pri božji službi.

vske sužnosti, osvajanje Svete dežele, rešitev iz območja teme greha za luč božjega kraljestva. Pripovedi vsebujejo univerzalne vzorce ali arhetipe, ki zajemajo tudi osnovno človekovo duhovno izkustvo v nasprotjih med dobrim in zlim, med nebesi in zemljo, med upanjem in obupom, med lučjo in temo, med angeli in demoni, med modrostjo in neumnostjo, med vero in dvomom, med pogumom in strahopetnostjo, med pokorščino in upornostjo. Vse zgodbe so vključene v vizijo celote božjega kraljestva, v katerem božja roka vodi zgodovino človeštva in Izraela v razpetosti med stvarjenjem in dopolnitvijo. Med najučinkovitejšimi literarnimi oblikami krajših zgodb so prilike, uganke, pripovedke, epske pripovedi in tragične zgodbe. Vse te in druge kratke enote bralca vodijo iz konkretne vidne življenjske zgodbe v najgloblje uvide stanja duha v odnosu do Boga in do človeka (Alter 1981 in 1990; Sternberg 1987; Auerbach 1998). Motivi za oblikovanje pripovedi so lahko različni, a zgodovinski interes je večinoma postranskega pomena.

Nad vse pomembne prvine literarne oblikovanosti Svetega pisma so osnovne oblike sloga in retoričnih figur biblične literature, s težiščem na poeziji. Najznačilnejša literarna oblika svetopisemskega pesništva je miselni paralelizem, ki sporočilo prikazuje razčlenjeno v distihe in tristihe. Velja razširjeno mnenje, da v hebrejskem pesništvu ritmične enote ni sestavljal posamezni člen verza, ampak dva polverza ali stopici, včasih tudi trije, razvrščeni po paralelizmu členov v verzu. Tako se ujemata smiselna in ritmična razčlenitev. Paralelizem se pogosto najde tudi v prozi, ki se s tem najbolj približa obliki poezije. Kako primarna in osnovna je oblika paralelizma, je razvidno že iz dejstva, da sestavlja osnovno strukturo pesništva v celotnem kulturnem prostoru starega Bližnjega vzhoda. Najočitnejše so podobnosti rabe strukture paralelizma v ugaritski literaturi (iz obdobja od 1600 do 1200 pr. Kr.), ki je tudi v jezikovnem pogledu najbližja hebrejski v okviru severozahodnega semitskega območja. Za pesništvo je še posebno značilna tudi bogata raba metafor, personifikacij in prilik.

3.1 Osnovna oblika paralelizma in njegovih razširitev

Redna raba pesniške oblike paralelizma (*parallelismus membrorum*) je značilna za hebrejsko in sploh semitsko pesništvo (Gray 1972; Watson 1986; O'Connor 1997). Osnovno obliko paralelizma so v semitski poeziji uporabljali po načelu prostega, torej ne kvantitativnega ritma, ki je značilen za grško-rimsko poezijo, da so imeli dovolj svobode v izražanju misli oziroma sporočila. Kvantitativno najdoločnejše literarne oblike so akrostihne pesmi. Dolžina paralelnih vrstic pogosto ni enaka. Za opis osnovne oblike paralelizma je pomembna mednarodno podprta terminologija, kakor so »stih« in »hemistih« (v angleškem kulturnem prostoru pogosteje »kolon«), »kitica« ali »stanca«. Daljše pesniške enote so sestavljene iz osnovne oblike paralelizma v razmerju med distihi in tristihi (bikoloni in trikoloni), ki pogosto sestavljajo kitice, večje število kitic pa se povezuje v celoto pesnitve. Najosnovnejša pesniška oblika ni posamezni stih (kolon), ampak vsebinsko in oblikovno členjenje iste misli v dva ali tri komplementarne stihe, torej v distihe in tristihe. Distihi (pa tudi tristihi) so lahko izraženi z zelo kratkimi stihi, kakor je zgled v Iz 21,2 z dvema zaporednima distihoma:

Varljivec vara, pokončevalec pokončuje:

»Vzdigni se, Elam,
obkoli, Medija!«

Srednjo dolžino distiha imamo, na primer, v Prg 7,3, ko učitelj uči svojega učenca, kakšen naj bo njegov odnos do zapovedi:

»Priveži jih na svoje prste,
zapiši jih na tablo svojega srca!«

Še nekoliko daljša enota distiha je zgled v Ps 99,1; vsak stih je sestavljen iz dveh hemistihov:

»Gospod kraljuje, ljudstva trepetajo;
prestoluje na kerubih, zemlja se maje.«

Vmesna enota med distihi ali tristihi in celotno zgradbo pesmi je kitica, ki je lahko sestavljena iz enega ali več distihov in tristihov. Pomembne samostojne pesniške enote so psalmi, preroški govori, govori v dialogih (Job), modrostne pesmi, akrostihi (Prg 31,10-31).

Pesniška oblika paralelizma je razlog, da so v poeziji semitskih kultur starega Bližnjega vzhoda nastali stalni pari samostalniških ali drugih besednih vrst, na primer samostalniški pari »oče« – »mati«, »zemlja« – »nebesa«, »sonce« – »luna«, »morje« – »reka«, »dež« – »rosa«, »luč« – »tema«; glagolski pari, kakor na primer »razumeti« – »vedeti«; »jesti« – »piti«; pari prislovov, kakor na primer »desno« – »levo«.

Standardna oblika paralelizma je 1) sinonimni paralelizem, ki se sestavlja tako, da drugi stih s sinonimnimi besednimi vrstami istega semantičnega polja izrazi misel prvega stiha. Zgoraj navedeni zgledi so te vrste. V manjšem obsegu hebrejsko Sveto pismo vsebuje tudi 2) antitetične paralelizme, ki se sestavljajo tako, da drugi stih z nasprotnimi besednimi vrstami izrazi nasprotje prvega stiha. Največ zgledov antitetičnega paralelizma vsebuje knjiga Pregovorov. V tej knjigi v poglavjih 10–11 in 28–29 prevladuje antitetični paralelizem. Prvih pet primerov Prg 10,1-5 se glasi:

»Moder sin razveseljuje očeta,
neumen pa je žalost svoje matere.
Krivični zakladi nič ne koristijo,
pravičnost pa rešuje smrti.
Gospod ne da stradati pravičnemu,
pohlep pravičnih pa zavrača.
Lena roka povzroča revščino,
roka pridnih pa prinaša bogastvo.
Kdor poleti spravlja, je preudaren sin,
kdor ob žetvi spi, je sin sramote.«

Bistvo antitetičnega paralelizma je v tem, da drugi stih izraža diametralno nasprotje vsebine prvega stiha. Nasprotna pola se torej izključujeta. To je med drugim pomembno poudariti zato, ker je v Svetem pismu sorazmerno pogosta raba

nasprotnih pojmov v komplementarnem pomenu. Za to vrsto rabe nasprotnih terminov se je uveljavil izraz »polarno izražanje«, ki je zvrst »merizma«, to pa pomeni izražanje celote z uporabo nasprotnih pojmov za izražanje celote z raznih vidikov. Merizem je torej slogovna figura konkretnega izražanja, da se izognemo abstraktnim pojmom, kakor so »vsi«, »vse«, »karkoli«, »kadarkoli« itd. (Krašovec 1977). Zelo jasne zglede merizma imamo v Psalmu 139, na primer v treh kiticah vrstic 7-12:

»Kam naj grem pred tvojim duhom,
kam naj zbežim pred tvojim obličjem?
Če se povzpnem v nebesa, si tamkaj,
če si pripravim ležišče v podzemlju, si zraven.
Če bi se dvignil na perutih jutranje zore,
če bi prebival na koncu morja,
bi me tudi tam vodila tvoja roka,
držala bi me tvoja desnica.
Če bi rekel: Vsaj tema me bo zgrabila,
svetloba okrog mene se bo v noč spremenila,
tudi tema ne bo pretemna zate,
noč bo kakor dan svetila,
tema je zate kakor svetloba.«

Biblična literatura vsebuje veliko zgledov rabe motiva nasprotja v obliki antitečnega paralelizma, strukture nasprotij med kiticami (Ps 73) ali dialogov (Job) na podlagi temeljnih nasprotij na ravni spoznanja in vere (Bog – maliki; resnica – laž itd.) in na ravni metaforike in simbolizma (nebeško – zemeljsko; luč – tema; duh – meso itd.) (Krašovec 1984). Motiv stvarjenja in univerzalne odrešenjske zgodovine pa je za navdihnjene pesnike ugodno tematsko področje pri iskanju plastičnih izrazov za izražanje celote resničnosti in resnice z oblikami polarnega izražanja oziroma merizma na eni strani in antitetičnih oblik slikanja notranje nezdružljivih nasprotij na drugi.

Poleg omenjenih dveh tipov paralelizma, to sta: 1) sinonimni paralelizem, pri katerem drugi (paralelni) polverz ponovi prvega s smiselno istimi besedami ali sinonimi (Ps 19,1)¹⁵, in 2) antitetični paralelizem, pri katerem drugi verz ponovi prvega z njegovim nasprotjem ali antitezo (Ps 147,6)¹⁶ – poznamo še dva od osnovnih štirih tipov paralelizma. To sta: 3) sintetični paralelizem, pri katerem se glavna misel nadaljuje in dopolnjuje v vzporednem polverzu (Ps 96,1),¹⁷ in 4) klimaktični paralelizem (stopenjski ritem), pri katerem drugi polverz povzame del prejšnjega in ga ponovi s stopnjevanjem (klimaks, Ps 29,1).¹⁸

¹⁵ Prim. Ps 19,2: »Nebesa pripovedujejo o božji slavi, / nebesni svod poroča o delu njegovih rok.«

¹⁶ Prim. Ps 147,6: »Gospod podpira ponižne, / krivičnike ponižuje do zemlje.«

¹⁷ Prim. Ps 96,1: »Pojte Gospodu novo pesem, / pojte Gospodu, vsa zemlja!«

¹⁸ Prim. Ps 29,1: »Dajajte Gospodu, božji sinovi, / dajajte Gospodu slavo in moč!«

3.2 Pomembnejše retorične in slogovne figure v biblični pripovedi in v poeziji

Za vse vrste biblične literature, še posebno za poetična besedila, je značilna zelo bogata raba metafor s področij narave in življenjskega okolja. Metafora (gr. prenos) kot osrednja retorična figura je slikovit način govora, v katerem beseda ni uporabljena v resničnem pomenu, kakor v običajnem govoru, ampak v prenesenem pomenu, obstaja pa podobnost med stvarjo in podobo. Tako na primer Raz 5,5 pravi: »Glej, zmagal je lev iz Judovega rodu.« Pri tem »lev iz Judovega rodu« pozna razja Kristusa. Podobnost med levom in Kristusom je nepremagljiva moč. Metafora je pravzaprav skrajšana primera, v kateri besede neposredno prejmejo preneseni pomen. Še posebno pogosto se metafore najdejo na mestih, na katerih Sveto pismo govori o Bogu v antropomorfizmi, to je: ko prikazuje Boga po podobi (gr. *morphé*) človeka (gr. *ánthropos*); na primer »božja roka« idr. David, na primer, Bog označi z obilico metaforičnih izrazov, denimo v Ps 18,3:

»Gospod, moja skala, moja trdnjava, moj osvoboditelj;
moj Bog, moja pečina, kamor se zatekam,
moj ščit, rog moje rešitve, moje zatočišče.«

V 2 Sam 22,2–3 beremo podobno:

»Gospod je moja skala, moja trdnjava, moj osvoboditelj;
moj Bog, moja pečina, kamor se zatekam,
moj ščit in rog moje rešitve,
moje zatočišče in moje pribežališče,
moj rešitelj; iz stiske si me rešil.«

Zelo veliko zgledov rabe metafor imamo v Janezovem evangeliju: »Jaz sem kruh življenja« (6,35); »Jaz sem luč sveta« (8,12); »Jaz sem vrata« (10,9); »Jaz sem dobri pastir« (10,11); »Jaz sem vstajenje in življenje« (11,25); »Jaz sem pot, resnica in življenje« (14,6); »Jaz sem resnična vinska trta in moj Oče je vinogradnik« (15,1).

Posebna vrsta slogovne figure je prej omenjena primera ali komparacija, ki izraža podobnost kake stvari z drugo stvarjo zaradi kake skupne lastnosti, z uporabo veznika »kakor«. Zgled je v Iz 1,8:

»Hči sionska je ostala
kakor senčnica v vinogradu,
kakor koliba na kumaričnem polju,
kakor oblegano mesto.«

V Iz 53,6 pesnik toži: »Mi vsi smo tavalj kakor ovce.« Malahija v 3,2 pravi o Bogu: »On je kakor livarjev ogenj, kakor lug pralcev.« Jezus pa pravi učencem: »Glejte, pošiljam vas kakor jagnjeta med volkove.« (Lk 10,3) Pomembna slogovna figura v Svetem pismu je tudi poosebljenje ali personifikacija, se pravi: počlovečenje naravnih pojavov, reči in abstraktnih vsebin. Poosebljenje je ustrezalo posebnemu, nazorno slikovitemu načinu mišljenja in govora ljudi v Svetem pismu. Temeljnih prvin in moči, ki urejajo človeško življenje v svetu pred Bogom, niso prikazovali z abstraktnimi pojmi, ampak so jih poosebljali. Tako so v vsej modrostni literaturi

Stare zaveze poosebljali božjo modrost, pa tudi greh (Jn 8,34 idr.), smrt (1 Kor 15,26), Duha (Gal 3,14 idr.), Besedo (Jan 1,14 idr.), mir (2 Tim 2,22 idr.) in drugo. Med zgledi personifikacij odkrijemo poosebljenji »kraljestva mrtvih« in smrti: »Kraljestvo mrtvih in smrt pravita: Le govoriti smo slišali o njej« (Job 28,22); poosebljenji modrosti in razumnosti: »Ali ne kliče modrost, ali razumnost ne daje slišati svojega glasu?« (Prg 8,1); »Kadar pa ti daješ miloščino, naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3); personifikacije delov telesa: »Če bi noga rekla /.../ In če bi uho reklo /.../« (1 Kor 12,15-16).

Razširjene figure komparacije so prilike (gr. parabole), se pravi: kratke poučne zgodbe, ki v celotnem poteku prisposodabljanja ponazarjajo neko idejo z analogno vsebino na drugi motivni ravni iz območja življenja. To je način govora, v katerem je neka misel ponazorjena s prisposodobom. V priliki sta druga ob drugo postavljeni dve resničnosti, prva je verska, »stvarna« polovica, druga pa resničnost iz življenja ljudi oziroma »slikovita polovica«. Ob tem ostane stvarna polovica, to je: dejanska izpoved prilike, večkrat neizgovorjena – poslušalec jo mora pogosto sam izluščiti iz slikovite polovice. V prilikah je izpostavljen osrednji sporočilni namen zgodbe tako, da celotna zgodba vodi do uvida o tisti resnici. Prilika o rastočem žitu (Mr 4,26-29) na primer govori:

»In govoril je: »Z božjim kraljestvom je kakor s človekom, ki vrže seme v zemljo. Spi in vstaja, ponoči in podnevi, seme pa klije in raste, da sam ne ve, kako. Zemlja sama od sebe poraja najprej bilko, nato klas in končno žito v klasu. Ko pa sad dozori, hitro zamahne s srpom, kajti prišla je žetev.«

Iz podobe rastočega žita dopolnimo stvarno polovico – božje kraljestvo pride prav tako nezadržno kakor žetev za setvijo.

Ko prerok Natan po Davidovem grehu z Batšebo pride k Davidu, mu pove priliko o bogatinu: revežu je vzel edino bogastvo, ki ga je imel: eno samo ovčico (2 Sam 12,1-4). David se tedaj razburi in reče: »Kakor živi Gospod, mož, ki je to storil, mora umreti!« Natan pa mu odgovori: »Ti si tisti mož!« (2 Sam 12,5-7). Zelo slavne so nekatere Jezusove prilike: sedem prilik o kraljestvu (Mt 13,1-51); prilika o neizprosnem služabniku (Mt 18,23-35); prilika o delavcih v vinogradu (Mt 20,1-16); prilika od dveh sinovih (Mt 21,28-32); prilika o morilskih viničarjih (Mt 21,33-46; Mr 12,1-12; Lk 20,9-19); prilika o svatbi (Mt 22, 1-14; Lk 14,16-24); prilika o desetih devicah (Mt 25,1-13; Lk 12,35-38); prilika o talentih (Mt 25,14-30; Lk 19,11-27); prilika o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) itd.

Priliko ločimo od alegorije po tem, da ima pri alegoriji vsaka poteza podobe svoj lastni pomen, pri priliki pa podoba izraža eno samo versko resničnost. Izpostaviti velja, da v Jezusovih prilikah¹⁹ razlikujemo tri različne oblike: 1) priliko v pravem pomenu besede (z uporabo vsakdanjega dogodka ali stvari izrazi versko resnico, kakor na primer prilika o gorčičnem semenu, o izgubljeni ovci idr.); 2) parabolo (izmišljena zgodba, ki včasih pripoveduje o čem nenavadnem, na primer deset deklet v Mt 25,1-13; izgubljeni sin oziroma ljubeči oče v Lk 15,11-32); 3) zgled

¹⁹ Sodiijo med najstarejše prvine izročila, obenem pa posredujejo nove vsebine.

(zgodba ali podoba ni prenesena v versko resničnost, ampak je versko-nravna misel osvetljena z zgledom, pri tem pa ni toliko pomembno spoznanje resnice kakor pravilno ravnanje, na primer usmiljeni Samarijan v Lk 10,30-37; farizej in cestinar v Lk 18,9-14 idr.).

Med glavne trope ali figure v Svetem pismu sodijo tudi različne vrste ponavljanj istih besed, besednih zvez ali stavkov, da se vzbudi pozornost poslušalcev oziroma bralcev: »Mojzes, Mojzes« (2 Mz 3,4); »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Ps 22,2); »Videle so te vode, o Bog, videle so te vode in zabučale« (Ps 77,17). V Ps 136 se v vsakem distihu ponavlja refren »ker vekomaj traja njegova dobrot«. V evangeliju po Mateju so blagri sestavljeni s ponavljanjem ključne besede »blagor« na začetku vsakega člena (Mt 5,3-12), pri Luku pa ponavljanju blagrov sledi ponavljanje napovedi nesreče z besedo »gorje« (Lk 20,10-26).²⁰

Pogosta slogovna figura je ironija, ki se uporablja za smešenje z videzom resnosti. Pravi pomen je pri tem tropu nasproten od dobesednega pomena besed. V Svetem pismu jo zasledimo, ko kdo govori v kontekstu, ki daje razlog, da misli nekaj drugega. Job na primer v pogovoru s prijatelji ironijo razkriva v besedah: »Zares, vi ste glas ljudstva, z vami bo umrla modrost.« (12,2) Pavel ironizira o Korinčanih: »Prav radi namreč prenašate neumne, vi, ki ste pametni.« (2 Kor 11,19)²¹

4. Sklep

V zadnjih desetletjih v interpretaciji Svetega pisma velikokrat zasledimo izraz »nova kritika«, ki nakazuje bolj celostno interpretacijo Svetega pisma. Zdi se, da se z večjo pozornostjo na samo svetoepisemsko besedilo poskuša uravnotežiti pozornost, namenjena zgodovinskim in eksistencialnim okoliščinam nastajanja Svetega pisma (*Sitz im Leben*). Bolj kakor prej se poudarjajo vloga literarnih vrst in zvrsti, osnovne literarne oblike Svetega pisma, retorične figure, posebnosti bibličnega sloga in pomen-ska pluralnost jezikovnih, semantičnih in slogovnih prvin svetoepisemskih besedil. Tako smo bolj pozorni tudi na zgodovino tistega dela judovske in krščanske hermenevtike, ki visoko vrednoti literarno in retorično kakovost bibličnih besedil. Cerkveno učiteljstvo v Dogmatični konstituciji o božjem razodetju 12 prišteva k ustreznim metodam, s katerimi moramo znanstveno raziskovati in razlagati Sveto pismo, prav posebej tudi upoštevanje literarnih vrst in oblik svetoepisemskih besedil:

Ker pa je Bog v sv. pismu govoril po ljudeh na človeški način, zato mora razlagalec sv. pisma, če naj spozna, kaj nam je Bog hotel priobčiti, skrbno preiskati, kaj so sve-

²⁰ Med retorične figure ponavljanja sodijo: 1) geminacija – na poljubnem mestu, večinoma na začetku verza se zapored ponovi ista beseda ali besedna zveza; 2) iteracija – na poljubnem mestu se ponovi ista beseda ali besedna zveza, na primer anadiploza, anafora, epanalepsis, epifora, geminacija.

²¹ Lausbergovo monumentalno delo *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (1998) obravnava literarne figure in druge literarne prijeme tako izčrpno, da že seznam vsebin znaša 14 strani (vi–xvii) v 1326 paragrafi. V tem omejenem obsegu članka se je nujno omejiti le na najbolj značilne retorične figure, vendar v dovolj velikem obsegu, da je mogoče utemeljiti načelo celostne literarne analize besedil.

ti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti.

Da doženemo namen svetih pisateljev pri njihovem pisanju, je treba med drugim upoštevati tudi »literarne vrste«.

Kajti resnica je zdaj tako zdaj drugače podana in izražena v tekstih, ki so na različen način zgodovinske, preroške ali pesniške narave, ali v drugačnih govornih vrstah.

Potrebno je dalje, da razlagalec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v razmerah svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile tedaj v rabi. Da namreč pravilno razumemo, kaj je sveti pisatelj s svojim spisom hotel trditi, je potrebno posvetiti dolžno pozornost tistim običajnim načinom mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so prevladovali v času svetega pisatelja, pa tudi onim oblikam, ki so bile tedaj v navadi v vsakdanjem občevanju ljudi.

Ko postanemo bolj pozorni na pomensko pluralnost jezikovnih in literarnih prvin bibličnih besedil, pridemo bliže k njihovemu osebnemu izpovednemu namenu, to pa pripomore, da bistveno globlje razumemo njihovo duhovno sporočilo. Duhovne vsebine s poudarjeno vlogo čustev nam v postopku morfološke analize besedil omogočajo razkritje celovitosti in enotnosti posameznih enot, ki sestavljajo literarno strukturalno enoto. Najvišja enotnost je enotnost neke zgodbe, pesmi ali govora, ki je popolna sama v sebi. V metodološkem pogledu to pomeni, da vtis o zunanji strukturalni celoti presojamo z vidika glavnih ciljev in perspektiv besedil, da bi tako zanesljivo prodrli v notranjo celoto.

Iz tega sledi osnovno metodološko pravilo, da v vsaki morfološki analizi upoštevamo vsa posamezna jezikovna in literarna sredstva, ki sestavljajo skladno strukturalno celoto besedil. Strukturalna analiza je prvi pogoj za odkrivanje subtilnih vsebinskih perspektiv besedil, ki jih zaznamuje iskanje univerzalnega reda v svetu in iskanje pravičnosti, zvestobe in ljubezni v odnosu do Boga in do ljudi. Tako je mogoče preseči dolgo judovsko in krščansko eksegezo, v kateri je prevladovala analiza besedil, da bi ugotovili izvor in pomen posameznih prvin v njihovem izoliranem osnovnem pomenu. Iskanje pomena skladne celote besedil nas napolni z doživljanjem lepote, ki presega zunanje kriterije iskanja estetske lepote, ker jo vodi notranji čut za red, lepoto, čistost srca in duhovno popolnost. To metodološko načelo pa je morda najpomembnejše izhodišče za ustrezni celostni pristop v prevajanju Svetega pisma ter sekundarnih judovskih in krščanskih virov posebne pomena.

Reference

- Alter, Robert.** 1981. *The Art of Biblical Narrative*. London-Sydney: George Allen & Unwin.
- — —. 1990. *The Art of Biblical Poetry*. Edinburgh: T&T Clark.
- Alter, Robert, in Frank Kermode, ur.** 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Slov. prev. Vid Snaj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti).
- Barbiero, Gianni.** 2011. *Song of Songs: A Close Reading*. Translated by Michael Tait. Leiden-Boston: Brill.
- Bar-Efrat, Shimon.** 2004. *Narrative Art in the Bible*. Edinburgh: T&T Clark.
- Burridge, Richard A.** 1997. The Gospels and Acts. V: Stanley E. Porter, ur. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period: 330 B.C.–A.D. 400*, 507–532. Leiden: Brill.
- — —. 2006. Gospels. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 432–444. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Philip.** 2006. Apocalyptic. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 397–408. Oxford: Oxford University Press.
- Dell, Kathartine J.** 2006. Wisdom. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 409–419. Oxford: Oxford University Press.
- Eissfeldt, Otto.** 1964. *Einleitung in das Alte Testament: unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften; Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gerjolj, Stanko.** 2016. »Usmiljenja hočem in ne žrtve« (Mt 12,7): Edukativni pogled na žrtvovanje na zgledu Mojzeseve pashe in Abrahamove daritve. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2: 231–243.
- Grabner-Haider, Anton, in Jože Krašovec s sodelavci.** 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba. Izvirnik, *Praktisches Bibellexikon*. Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen herausgegeben von Anton Grabner-Haider. Freiburg: Herder, 1969.
- Gray, George Buchanan.** 1972. *The Forms of Hebrew Poetry: Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament*. New York: Ktav Publishing House.
- Greenberg, Moshe.** 1987. Job. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 283–304. London: Collins.
- Gruden, Erich S.** 2006. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 420–431. Oxford: Oxford University Press.
- Jasper, David, in Stephen Prickett, ur.** 1999. *The Bible and Literature: A Reader*. Malden, MA: Blackwell.
- Krašovec, Jože.** 1977. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. Rim: Biblical Institute Press.
- — —. 1984. *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*. Leiden: E. J. Brill.
- — —. 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpustčanja. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1: 117–129.
- Lausberg, Heinrich.** 1998. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Predgovor George A. Kennedy, prevod Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen in David E. Orton, uredila David E. Orton in R. Dean Anderson. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1177/0142064x0002207515>
- Lee, John A. L.** 1997. Translations of the Old Testament. I. Greek. V: Stanley E. Porter, ur. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period_ 330 B.C.–A.D. 400*, 775–783. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Lieu, Judith M.** 2006. Letters. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 445–456. Oxford: Oxford University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Würzburg: Echter Verlag.
- — —. 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1: 175–193.
- Minor, Mark.** 1992. *Literary-Critical Approaches to the Bible: An Annotated Bibliography*. West Cornwall, CT: Locust Hill Press.
- Mitchell, Margaret M.** 2006. Rhetorical and New Literary Criticism. V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 615–633. Oxford: Oxford University Press.
- Moulton, Richard Green.** 1899. *The Literary Study of the Bible: An Account of the Leading Forms of Literature Represented in the Sacred Writings*. Boston: D.C. Heath.
- O'Connor, Michael Patrick.** 1997. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. »*Salvaci, Dio*

dell'universo!«: *Studio dell'eucologia di Sir* 36H,1–17. Rim: Pontificio istituto biblico.

Petkovšek, Robert. 2018. *Veselje resnice* in sveto-pisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1:235–258.

Porter, Stanley E., ur. 1997. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C.-A.D. 400.* Leiden: Brill.

Soulen, Richard N., in R. Kendall Soulen. 2011. *Handbook of biblical criticism.* 4. izd. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.

Rogerson, John William, in Judith M. Lieu, ur. 2006. *The Oxford Handbook of Biblical Studies.* Oxford: Oxford University Press.

Rooke, Deborah W. 2006. Prophecy: V: John William Rogerson in Judith M. Lieu, ur. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 385–396. Oxford: Oxford University Press.

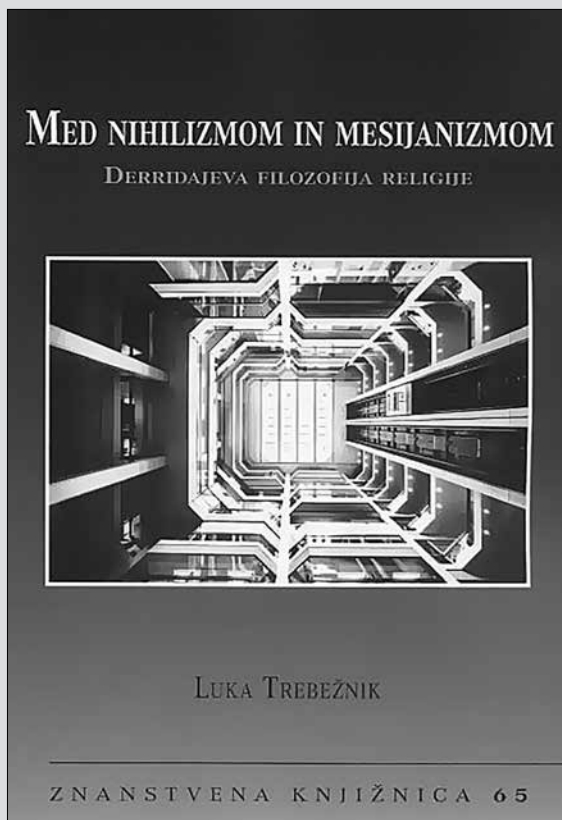
Sternberg, Meir. 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Unterman, Alan. 2001. *Judovstvo: Mali leksikon.* Prev. Bogdan Gradišnik. Ljubljana. Mladinska knjiga.

Watson, Wilfred G. G. 1986. *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques.* Sheffield: JSOT Press.

Williams, James G. 1987. Proverbs and Ecclesiastes. V: Robert Alter in Frank Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible.* London: Collins. 263–282.

Zenger, Erich, et al. 2009. *Einleitung in das Alte Testament.* 7. izd. Stuttgart: Kohlhammer.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

*Jože Krašovec***Božja pravičnost med kaznovanjem
in odpuščanjem v hebrejski Bibliji***God's Justice between Punishment and Forgiveness
in the Hebrew Bible*

Povzetek: Pojem pravičnosti sodi med najpomembnejše pojme Svetega pisma. Teocentrična podlaga Svetega pisma pa kaže, da pomembnosti pojma pravičnosti ne merimo po odnosu človeka do Boga, temveč po odnosu Boga do Izraela in do sveta. Božja pravičnost ima drugačna teološka merila kakor človeška pravičnost, zato je težje odgovoriti na specifično vprašanje, kaj je božja pravičnost, kakor na splošno vprašanje, kaj je pravičnost. Končno govorimo tu o vprašanju božjega bistva, njegove oblasti in obsega njegovih dejavnosti. Zgolj slovarski pristop bi v najboljšem primeru privedel do navideznega odgovora. Treba je upoštevati vse razpoložljive pojmovne zmožnosti, vse ravni semantičnih polj in vse razsežnosti intertekstualnih razmerij, da bi dali polno veljavo celoti miselnega in religioznega sveta hebrejskega Svetega pisma. Če osnovni pomen korena šdq in njegovih izpeljanih oblik v odnosu Boga do človeka spominja na splošni pomen pojma milosti odrešenja, potem lahko dojamemo, zakaj tudi razlogi za povračilo in kazen odpirajo možnost za božje usmiljenje in odpuščanje. Namen tega prispevka je, pokazati, kako pomembno je dejstvo, da v Svetem pismu razsežnosti božje pravičnosti ne izražajo abstraktni koncepti, temveč semantična polja znotraj literarnih struktur literarnih vrst in zvrsti. To je vprašanje, kako medsebojno delujejo temeljne življenjske možnosti in literarne konvencije v izvirnih literarnih stvaritvah. Zato tema božje pravičnosti v vseh razsežnostih zahteva literarno analizo obstoječih besedil v njihovih intertekstualnih razmerjih.

Ključne besede: božja pravičnost, retribucija, kazen, odpuščanje, semantika, literarna analiza, pravo in literatura

Abstract: The notion of justice is one of the most important concepts of the Bible. The theocentric foundation of the Bible indicates that the significance of the notion of justice is not measured by the relationship of man to God, but by the relationship of God to Israel and the world. God's righteousness has different theological criteria than human righteousness; therefore, it is more difficult to answer a specific question, what is God's righteousness, as a general question of what is righteousness. Finally, this is about the question of God's essence,

his authority, and the scope of his activities. The mere dictionary approach would ideally lead to a virtual answer. All available conceptual abilities, all levels of semantic fields, and all dimensions of intertextual relationships must be taken into account in order to give full effect to the whole of the mental and religious world of the Hebrew Scriptures. If the basic meaning of the root of *šdq* and its derivations in the relationship of God to man is reminiscent of the general meaning of the concept of the grace of salvation, then we can understand why the reasons for retribution and punishment keep open the possibilities for God's mercy and forgiveness. The purpose of this contribution is to show how important the fact is that in the Bible, the dimensions of God's righteousness are not expressed by abstract concepts, but by semantic fields within the literary structures of literary types and genres. It is a question of how interdependent living conditions and literary conventions work in literary creations. Therefore, the theme of God's justice in all dimensions requires a literary analysis of existing texts in their intertextual relationships.

Key words: God's righteousness, retribution, punishment, forgiveness, semantics, literary analysis, law and literature

1. Uvod

Za uresničitev celotnega razpona bibličnega razumevanja božje pravičnosti in pravice se zdi primerno združiti semantični in literarni pristop. Primerjalna semantična študija omogoča izčrpanje vseh pomembnih vidikov, ki jih pokrivajo koncepti pravičnosti in pravice. Ta postopek odpira razsežnosti pravičnosti in pravice, ki so zunaj dosega samega besedišča. Obstoječe študije o korenu *šdq*, svetopisemski komentarji, teološki in filozofski spisi nam ne dovoljujejo, da bi pri raziskavi božje pravičnosti ostali zgolj znotraj okvira osnovnega pomena tega korena in njegovih izpeljanih oblik. Koren *šdq* očitno ne vključuje retributivnega vidika božje pravičnosti, ki je še posebno vidna komponenta našega običajnega prepričanja o pravičnosti. Nekateri svetopisemski komentarji med drugim pričajo o tem, da je *šdq* zmotno opredeljen v retributivnem smislu, očitno pod vplivom evropskega povračilnega pomena pravičnosti. Tako je zgodovina interpretacije korena *šdq* med drugim priča zgodovine nesoglasja med dvema različnima civilizacijama.

Večina evropskih jezikov ima samo en izraz za celoten obseg pomena pojma »pravičnost«: *iustitia*, *giustizia*, *justice*, *Justicia* (špansko), *Gerechtigkeit*, *gerechtigheid* (nizozemsko), *rätvisa* (švedsko), *pravičnost*, *pravednost* (hrvaško) itd. Zanimiva izjema je angleščina, ki uspešno ločuje med *righteousness* in *justice*. V prevodih Svetega pisma v evropske jezike so vedno iskali primerne izraze za hebrejski koren *šdq*. Zato prevod bralca, ki ne pozna specifičnega hebrejskega teološkega ozadja in ni dovolj pozoren na kontekst, neizogibno zavede v napačno razumevanje besedila. Iz teh razlogov se zdi nujno potrebno, da po načelu konteksta obravnavamo in analiziramo vsa pomembna mesta v hebrejskem Svetem

pismu, v katerih nastopa *šdq* v povezavi z božanskim subjektom, in tako ugotovimo dejanski pomen tega korena v vsakem posameznem besedilu. Svetopisemska besedila, ki izražajo razsežnosti pravičnosti, kličejo po uporabi »celostne interpretacije« sestave svetopisemskih besedil v njihovih pravih literarnih kontekstih in intertekstualnih razmerjih. Ta prispevek obravnava načelna vprašanja metode, doslej najbolj primerne v raziskovanju svetopisemskih besedil, ki razkrivajo razsežnosti božjega bistva in veličine božjega razodetja v svetu, ki ga je Bog ustvaril.

2. Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji

Ljudje so se vedno ukvarjali z etičnimi vprašanji. V vseh kulturah so temeljito preučevali vprašanja nedolžnosti, krivde, greha, pokorščine, upornosti, trdovratnosti (kljubovalnosti), nagrade in kazni (povračila) pa tudi kesanja, pokore, prizanesljivosti, usmiljenja, odpuščanja, sprave in obnove (restavracije). Toda te teme doslej še niso bile obravnavane v njihovih naravnih medsebojnih odnosih. To posebno velja za vprašanje povezave med nagrado, kaznijo in odpuščanjem. Vse te teme so medsebojno prepletene s celoto temeljnih načel, ki so postavke vsakega kulturnega in religioznega izročila. Kot posledica tega študija predpostavlja zelo kompleksen pristop. Ob analizi zgodovinskih, literarnih in sorodnih dokumentov je potrebno sočasno upoštevanje več elementov.

Vprašanje povračila znotraj hebrejskega Svetega pisma je tako kompleksno, da ga ni mogoče obravnavati samostojno. Če bi obravnavali katerokoli temo, ne da bi upoštevali intertekstualne povezave, bi uničili organsko teksturo besedila in izkrivili rezultate. Trije razlogi opravičujejo primerjalni pristop, ko se približujemo besedilom drugih večjih kultur. Ko beremo svetopisemska besedila, nekatera vprašanja nastopijo intuitivno, na primer v povezavi s kaznijo: ali ima prestopnik nujno za posledico kazen? Kaj so božji razlogi za prizanesljivost do tistih, ki so ga užalili? Kakšno je razmerje med božjim usmiljenjem in odpuščanjem ter očitno nasprotujočo zahtevo pravičnosti in enakosti? Katera sodobna teorija o kazni lahko osmisli usmiljenje in odpuščanje?

Drugače od vprašanja kazni je bilo temi usmiljenja in odpuščanja v zadnjem času namenjene malo pozornosti (Krašovec 1999). Toda v zadnjih treh desetletjih je opaziti oživiljeno zanimanje za ta posebna vprašanja, pa tudi za človeško vedenje in čustva na splošno (Osredkar 2018). Strokovnjaki so obravnavali vidike teh vprašanj na različnih področjih, kakor so literatura, filozofija, pravo in teologija. Filozofi, teologi in drugi so oblikovali terminologijo, vrsto definicij in teorij, ki zrcalijo posebno kulturo in izročilo, prav tako kakor posebna stališča posameznih strokovnjakov. Pogosto so se zatekli k uporabi analogij s človeškimi občutji in vedenjem, ko so opisovali transcendentno naravo in ravnanje Boga. Motiv sočutja in usmiljenja so v srednjem veku najbolj dramatično predstavljali v pasijonskih igrah in spisih, in sicer v podobi sočutne Matere Božje (Avsenik Nabergoj 2017).

O razmerju med nedolžnostjo ali krepostjo, krivdo ali grehom, nagrado, kaznijo, usmiljenjem in odpuščanjem se je razpravljalo v različnih obzorjih, ki odsevajo posebne poglede in temu ustrezno razumevanje pojma pravičnosti. Avtorji, ki vprašanje pravičnosti omejujejo na razum in socialne institucije, pridejo do sklepa, da so socialne institucije, ki so zavezane načelu enakosti, dolžne kaznovati prestopnike. Posledica tega je, da ni nikakršnega prostora za prizanesljivost, usmiljenje in odpuščanje. Kjer pa je pravičnost razumljena v širšem in globljem smislu kot *ius naturale* ali *ius divinum*, ki presega in omeji *ius civile*, tam lahko pojem, kakor je »socialna pravičnost«, soobstaja skupaj s pojmom, kakor je »kozmična pravičnost« ali/in »božja pravičnost« in z delovanjem »notranje pravičnosti« in »osebne pravičnosti« (Krašovec 1988 in 1998). Kozmična in božja pravičnost naloži neizogibne dolžnosti in omejitve vsakemu človeškemu dejanju in vsaki instituciji. Obsežno branje zgodovinskih, filozofskih in teoloških dokumentov različnih kultur in obdobj razkriva, da je bila »kozmična pravičnost« vedno pojmovana kot temeljni kriterij človeškega dojemanja in vedenja. Pojem »kozmične pravičnosti« je posebno značilen za stare nesvetopisemske kulture in sodobne naturalistične ideologije. Znotraj tega okvira se je pokazalo zavedanje ali dogma: kar je storjeno, je storjeno. Takšno dojetje svetovnih dogodkov pušča malo prostora za odpuščanje.

Zgodovina človeštva priznava tri osnovne razsodnike med nagrado, kaznijo in odpuščanjem: človeška avtoriteta (posameznikova ali institucionalna), naravni zakon in avtoriteta bogov ali Boga. Toda odpuščanje je dejanje izključno medosebnega odnosa. Hebrejsko Sveto pismo priznava dva kriterija človeškega vedenja: naravni zakon in božji zakon, ki temelji na razodetju. Ta vključuje zunanje predpise, pa tudi intimno osebno razmerje z Bogom. Modrostna literatura, nekatere zgodovinske pripovedi in preroške izjave skozi celotno Sveto pismo izpričujejo prepričanje, da morajo ljudje prilagoditi svoje ravnanje naravnemu redu sveta in zgodovinskim dejstvom. Po tem nazoru nagrada in kazen avtomatično sledita pokorščini ali nepokorščini, kadar je zakon pravice, kakor ga zaznavajo vest, razum in izkušnja, prekoračen (Koch 1955; Barton 1979, 1981). Ker je bil svet ustvarjen, ni avtonomen, temveč predmet Stvarnikove previdnosti. To pomeni, da se vse zgodi samo z eksplicitno ali implicitno božjo voljo.

Za vsa subtilna judovska opažanja univerzalnih kozmičnih in zgodovinskih determinacij je v hebrejskem Svetem pismu izhodišče v zavezi med Bogom in njegovim ljudstvom, kakor je utemeljeno na razodetju božjega zakona. Najpomembnejša zahteva tu je, da mora biti zavezno ljudstvo v pravem odnosu z Bogom in s preostalimi člani skupnosti. Zakonska zveza in odnos oče – sin sta najbolj splošna simbola osebne razsežnosti te postave. Kot posledica tega se ravnanje Izraela ne presoja samo z ozirom na višjo (in najvišjo) avtoriteto, temveč tudi z ozirom na višjo (in najvišjo) pravičnost, zvestobo in ljubezen. Pokorščina vključuje globoko poznavanje Boga zaveze in popolno zvestobo njemu. To pojasni, zakaj hebrejsko Sveto pismo predstavlja nepokorščino in nezvestobo kot največjo nesrečo, ki prizadene ljudi, in enako, zakaj je kesanje kot prvi pogoj odpuščanja in sprave tako nujno.

Značilno svetopisemsko verovanje v stvarjenje in zgodovinsko razodetje osebnega Boga vključuje, da »kozmična pravičnost« in »osebna pravičnost« tvorita

harmonično komplementaren odnos. Pojem pravičnosti znotraj judovsko-krščanskega izročila ne temelji na načelu enakosti, temveč na polarnosti organskega odnosa med stvarnikom in njegovim stvarstvom na eni strani, ter med odrešenikom in njegovim zaveznim ljudstvom na drugi. Božanski temelj sveta sam po sebi oblikuje temelj za imperativ absolutne pokorščine vseh ustvarjenih bitij postavodajalcu. Od samih začetkov stari Izrael ni poznal čiste oblike monoteizma in Bog izraelskih karizmatičnih pisateljev ni bil oblikovno in vsebinsko določen, zato je bila zgodovina odprta za presenečenja. Omejitve v človeškem vedenju lahko pomenijo, da Bog obsoja, kjer človek oprošča, in narobe.

To dejstvo ponuja odločilen ključ za interpretacijo svetopisemskih besedil. Prioritetna pojma »kozmična pravičnost« in »osebna pravičnost« otežita razpravo, ker pod vprašaj postavljata vsako obliko človeškega absolutizma ali praznega racionalizma in odpirata obzorja v neskončne globine in višine božjega kraljestva. Svetopisemska besedila se ne ukvarjajo samo z moralnimi načeli in dejanji, temveč tudi s tem, kakšen naj bi bil človek, ki je pripadnik zaveznega ljudstva. V nasprotju z našo sodobno družbo, v kateri se o pravičnosti pogosto razpravlja samo kot o odliki družbenih institucij, so svetopisemski pisatelji pravičnost razumeli kot odliki človeških bitij in izraelskega ljudstva v zaveznem odnosu z Bogom. Predstava, da je »Bog ustvaril človeka po svoji podobi« (1 Mz 1,27), najde svojo polno uredništev v posameznih osebnostih in v Izraelu kot celoti. To je bil razlog za vero, da ne glede na to, kako močno ga bo ljudstvo užalilo, Bog ljudstva ne bo zapustil. Imeli so dovolj naravne dostojnosti in duhovnih vrlin, da so opravičili obnovo odnosa z Bogom kljub svojim nenehnim nezvestobam. Božja kazen se v prvi vrsti razume kot vzgojno sredstvo za ljudi in vključuje pomembni cilj: izkušnjo podreditve, to je: poraz hudodelcev in njihovih napačnih zahtev po gospodovanju ali nadvladi (Hampton 1988, 111–161).

Izhajajoč iz osebnostne postavke judovske predstave o Bogu in ljudeh, sledi, da je pojem pravičnosti povezan ne samo z idejo zaslužene kazni in enakosti, temveč tudi z dobrohotnostjo. V luči »kozmične pravičnosti« in »osebne pravičnosti« ni nikakršne absolutne dolžnosti po kaznovanju prestopnika. Pravica kaznovanja in posebej pozitivni namen kaznovanja vključujeta tudi pravico, celo dolžnost, biti prizanesljiv s prestopnikom. Medtem ko družbena pravičnost zahteva absolutno dolžnost kaznovanja, pojem »osebne pravičnosti« vključuje čut dobrohotnosti, usmiljenja in odpuščanja. Toda usmiljenje in odpuščanje imata jasen prvi pogoj. Pisatelji judovsko-krščanskega izročila se na splošno strinjajo, da je iskreno kesanje pomemben razlog za prizanesljivost s prestopnikom in za odpuščanje. Odpustiti komu, ki se ne kesa, bi pomenilo pomanjkanje samospoštovanja ali/in opravičilo hudodelstva. Obstajajo seveda še drugi razlogi za odpuščanje, na primer univerzalnost greha, solidarnost v trpljenju in zdravilni učinki odpuščanja.

Kompleksnost pojma pravičnosti v celoti njegove večplastnosti pomeni primereno kompleksno metodo analize. Znotraj hebrejskega Svetega pisma so nagrada, kazen in odpuščanje izraženi v različnih zvrsteh in na raznovrstne literarne načine. Da bi dosegli primerno razumevanje teh tem, je treba preučiti vsa pomembna večja besedila. Primarnega pomena je raziskovanje avtoritete, opravičenja in name-

na kazni in odpuščanja v posameznih knjigah ali odlomkih. Judovski teološki univerzalizem in življenjski dinamizem pomeni izziv za vse druge vidike teh tem. Zato se zdi primerno, primerjati dognanja, ki izhajajo iz analize hebrejskega Svetega pisma, z najbolj vplivnimi kulturami in religijami stare Grčije na eni strani in s sodobnimi filozofskimi in teološkimi interpretacijami na drugi. Zaradi prevladujočega kozmološkega ozadja starih grških verovanj in vrednot je v svetu stare Grčije malo prostora za posege božanskega odpuščanja v pravem pomenu besede. Odpuščanje je bilo preprosto stvar zdravega razuma v elementarnih človeških odnosih. Toda v zadnjem času filozofi temi odpuščanja namenjajo več pozornosti, čeprav kazni ostaja glavni predmet racionalnih raziskav. Po drugi strani je nagrada navadno obravnavana znotraj okvira splošnega pojma pravičnosti ali v razpravah o kazni.

Nobena posamezna hebrejska beseda v celoti ne ustreza sodobnemu pojmu pravičnosti, nagrade, povračila, kazni in odpuščanja, kakor jih na splošno uporabljamo. Besede, ki na primer izhajajo iz korena *šdq*, samo delno pokrivajo obseg pomena, kakor ga ima sodobni pojem pravičnosti. Pretežno leksikografski ali pojmovni pristop je zato problematičen. Razprava, temelječa na »pojmovnih shemah«, ki so skupne govorcem različnih jezikov, bi bila bolj koristna pod pogojem, da te pojmovne sheme vključujejo slogovne, retorične in literarne sheme znotraj neskončnih obzorij. Osnovno načelo semantike je, da pomen besed ni določen samo s pojmi (etimologija), temveč bolj pomembno z zgradbo stavkov. Toda semantika ne more obvladati vseh razsežnosti literarnega dela, ki ga sestavljajo simboli, metafore, retorične in slogovne figure, pa tudi večje strukturne komponente, kakor so literarne vrste. Svetopisemska in sorodna religiozna besedila so posebno kompleksna in ponujajo globok psihološki vpogled v karakterje in v transcendentna dejanja, v obljube in v zahteve Boga. Analogije ali *mimesis* imajo zato v teh besedilih bistveno vlogo. Da bi dognali globlji in resnični pomena teh analogij, je potrebna metaforična interpretacija.

Raznolikost literarnih in retoričnih oblik posameznih svetopisemskih besedil, ozadja perspektiv njihovih sporočil in pogoste vrzeli zahtevajo holistični pristop. Pri tem ostaja pomembno raziskovanje, ki je usmerjeno k virom. Ta študija vključuje filološko analizo, metodo semantične, literarne, oblikovne, strukturalne in retorične kritike in druge ta trenutek uveljavljene metode, kakor so kritika virov, redakcijska kritika in zgodovinsko-kritična metoda. Jasno je, da mora vsako pesniško ocenjevanje besedil upoštevati zunanje dokaze, kakor so skupno literarno izročilo starega Bližnjega vzhoda, predzgodovina besedil, razvoj besedil, razvoj izraelske monoteistične teologije, datiranje kanona idr. Ta študija namerava urediti glavne strukturalne poteze obravnavanih dokumentov v obsežen okvir ali shemo. Temu sledi poskus izdelave koherentnega pogleda na medsebojno povezane teme nagrade, kazni in odpuščanja z namenom, ilustrirati bogastvo judovskega pojmovanja žive pravičnosti.

3. Literarni načini izražanja božje pravičnosti in pravice

Da bi preiskali vodilne svetopisemske teme, se moramo najprej soočiti z drugorazrednimi problemi, ki zadevajo metodo, pojem in oblike. To je še posebno res, če se želimo lotiti sistematične raziskave tem nagrade, kazni in odpuščanja, natančno zato, ker so tako globoko vtakane v temeljni pomen Svetega pisma in tesno povezane s sorodnimi temami. Lahko jih razumemo na več različnih načinov, ki so vsi upravičeni glede na številne kontekste. Kot posledica tega je semantična raziskava besed, ki se uporablja za določitev pojmov, omejene vrednosti pri spoznavanju njihovih ključnih značilnosti. Nepojmovne – to je: literarne in retorične – načine izražanja idej in občutij je prav tako treba vzeti v ozir. Jasno je, da imajo vsa velika literarna dela več ravni. Za eksplicitnim okvirom izjav so lahko skrite druge bolj skrivnostne ravni pomenov. Cilj vsake analize posameznih besedil je, omogočiti vsebini, da spregovori sama zase. Zato bi morala biti tematska raziskava dopolnjena z analizo prikritega besedilnega ozadja.

Erich Auerbach in Meir Sternberg sta dala dva najpomembnejša prispevka k razpravi o razmerju med obliko in ideologijo hebrejskega Svetega pisma. Posebno Auerbachova *Mimesis* je imela izjemen vpliv na sodobno metodo svetopisemske literarne kritike. Auerbach je primerjal način prikazovanja stvarnosti v Homerjevi poeziji in v pripovedih hebrejskega Svetega pisma. Sklenil je, da se Homerjevi govorji in celotna predstavitev materialnosti nagibajo k temu, da izrazi vse in ne pušča nikakršnih vrzeli in ozadij. Homerjev slog je, postaviti vse v ospredje, to je: poenotena razsvetljena sedanost brez perspektive: »Homerski pesnitvi ničesar ne skrivata, v njiju ni nobenega nauka in nobenega skrivnega drugega smisla. Homerja lahko analiziramo, ne moremo pa ga razlagati.« (Auerbach 1998, 18)

Da bi – na drugi strani – ilustriral značilnosti Stare zaveze, je Auerbach poudaril kontrastne elemente v zgodbi o darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19). V poglavju svoje knjige *Mimesis, Odisejeva brazgotina*, trdi, da je vsebino svetopisemskih pripovedi mogoče interpretirati samo v luči absolutne avtoritete Boga. Auerbach ugotavlja glavne značilnosti svetopisemskih pripovedi, prvič, raztezanje v globino, to je: orientacija v ozadje v nasprotju s površinsko perspektivo, drugič, prikrit pomen, zato je potrebna interpretacija na številnih različnih ravneh. Pogoste so tudi vrzeli. Značilnost vseh svetopisemskih pripovedovalcev je, da bolj sugerirajo psihološki proces karakterjev, kakor pa ga natančno opisujejo. Zatrjujejo tudi, da imajo absolutno avtoriteto in so v prvi vrsti in predvsem usmerjeni k resnici. Kompleksna narava njihovih pripovedi, ki vključujejo doktrine, obljube in obveznosti, zahteva subtilno raziskavo in interpretacijo (Auerbach 1998, 11-25).

Auerbachovi pogledi na posebne značilnosti svetopisemskih pripovedi so vplivali na Meira Sternberga, ki jih je razširil in izpopolnil z natančnim branjem številnih družinskih zgodb. V uvodu knjige *The Poetics of Biblical Narrative* (1987) omenja: »V nasprotju z domnevami nekaterih sodobnih poskusov »literarne« analize nima oblika nikakršne vrednosti ali pomena, ki bi bil ločen od komunikativne (zgodovinske, ideološke, estetične) funkcije.« (Sternberg 1987, xii) Sternberg v prvem poglavju zariše osnovna načela svoje oblike literarne kritike.

Sternberg podvomi v pristop literarnih kritikov, ki menijo, da je najpomembnejši avtorjev namen, in zavzamejo tudi protizgodovinsko linijo. Po njegovem se mora interpretacija ukvarjati z »utelešenim« ali »konkretiziranim namenom«. Raziskava medsebojnih razmerij med besedilom in kontekstom mora zato vzeti v ozir zunanje zgodovinsko-jezikovne podatke in predzgodovino besedila. Sternberg kritizira tudi zagovornike svetopisemske fikcije: »Tako pogosto zgodovinski pristop ni niti približno dovolj zgodovinski in literarni dovolj literarni, kajti fikcijo vidi nekdo samo, če izgubi pogled na zgodovino in konvencijo.« (Sternberg 1987, 24) Zgodovino in fikcijo kot načina diskurza lahko med seboj ločimo samo po celoti njunih namenov. Zgodovinarji so zavezani k realnosti, medtem ko pisatelji fikcije niso. Natančno ta zavezanost je naredila judovsko zgodovinopisje za to, kar je – za religiozno-zgodovinski spomin. Sternberg pojasnjuje, da svetopisemska zgodovinska pripoved »ne zahteva samo zgodovinskega položaja, temveč kot pravilno omenja Erich Auerbach, tiste določene zgodovine – ene in edine resnice, ki kakor sam Bog ne prenese nikakršnega konkurenta« (32).

Sternberg ugotavlja: »Izdelek ni niti fikcija niti historizirana fikcija niti fikcionalizirana zgodovina, ampak zgodovinopisje čisto in brezkompromisno.« (1987, 34–35) To stališče spominja na terminologijo Roberta Alterja, ki se uporablja zlasti v drugem poglavju njegove knjige *The Art of Biblical Narrative* (1981) z naslovom Sakralna zgodovina in začetki prozne fikcije (Alter 1981, 23–46). Alter trdi, da je »prozna fikcija najboljša splošna rubrika za opisovanje svetopisemske pripovedi« (24).

Meir Sternberg je preiskal tri načela, za katera meni, da urejajo večrazsežnostno sestavo svetopisemskih pripovedi: ideološko, zgodovinopisno in estetično. Zagotovo ne bi bilo nikakršnega smisla v eksegezi, ko človeški duh ne bi bil dojemljiv za besede, metafore, simbole in za tekstne strukture pripovedi in pesmi. Nenazadnje, ali ni res, da Sveto pismo samo pravi: Bog je ustvaril človeštvo po svoji podobi (1 Mz 1,27)? Ali to ne pomeni, da imajo človeška bitja sposobnost dojeti presežne resnice in vrednote, ki so po svojem bistvu zunaj zgodovinskih, socioloških in literarnih kategorij?

John M. Rist opaža: »Zahteva vsakega svetega izročila mora biti, da kaže ne samo v boljšo smer, ampak v najboljšo smer. Drugi primer Aristotelovega pregovora, da se je potrebno nekje ustaviti. Toda ta nekje za Aristotela in tudi za nas ni v nas. Če je tisto nekje, če vendarle obstaja možnost ene same pojmovne sheme, potem lahko obstaja samo v misli Boga.« (1998, 1509) Svetopisemsko in sveto judovsko ter krščansko izročilo temelji na prepričanju, da je bistveni namen božje volje in delovanja, v svetovni in v Izraelovi zgodovini ohraniti harmonični božanski red in oblikovati popolno zavezo skupnost. S posegi v aktivnosti narodov in Izraela namerava Bog ozdraviti posledice greha in ustvariti možnosti za spravo. Cilj človeštva in posebej Izraela je posnemanje božanske volje tako popolno, da bi bila zveza z Bogom mogoča. Ta vesoljni cilj Božjega razodejja je vodilo misijonske zavzetosti v poetičnih besedilih Stare zaveze, v Jezusovih naročilih apostolom in v Pavlovi misijonski vnemi v Novi zavezi (Avsenik Nabergoj 2018; 2019).

Toda kako to zadeva ključno vprašanje, ali je svetopisemski pogled na pravičnost pravilen ali ne? Svetopisemska besedila izzivajo bralca, da se odloči, čeprav je res, da je ta odločitev odvisna od bralčevega temeljnega miselnega obzorja, od teističnega ali ateističnega nazora. Ta študija se posebej posveča dojemanju delovanja notranje pravičnosti, kakor se zrcali v pregovorih in drugih modrostnih izjavah – v izjavah, ki se resda redko dotaknejo teme odpuščanja. Poizkuša raziskati psihološke globine tistih preroških govorov in pripovedi, ki obravnavajo osrednji vidik pravičnosti. Značilna za ta besedila je dramatična napetost med razlogi za kaznovanje nezvestih posameznikov ali zaveznega ljudstva in celo globljimi razlogi za usmiljenje in odpuščanje. Usmeritev svetopisemskih pisateljev k najvišjim duhovnim razsežnostim ima za posledico vrzeli, kakor se kažejo v njihovih pripovedih ali govorih, ki jih je treba interpretirati iz širše perspektive.

Hebrejsko Sveto pismo je kompozicija in kompilacija, ki črpa iz izročil z zelo različnimi izvori. Ti segajo od starodavnega patriarhalnega Izraela do grško-rimskega obdobja. Ko so učitelji poskušali artikulirati, jasno predstaviti in obraniti razodetje božje volje v svetovni zgodovini, so prilagodili podedovane fragmente ustnih in pisnih izročil, tako domačih kakor tujih. Z vključitvijo manjših delov v večje enote so želeli ustvariti spojene celote, ki so osvetlile posebne probleme njihovega časa in posebna teološka vprašanja njihovih skupnosti. Hebrejsko Sveto pismo daje dokaze za vztrajni napor reinterpretacije božje narave in volje, bistva človeškega življenja in medosebnih odnosov. Ta proces adaptacije in aktualizacije ali transmutacijske interpretacije se je dogajal znotraj živih občestev vernikov, pri tem pa je vsaka od njih imela svoje intelektualne sposobnosti in izkušnje za raziskovanje sprejetih izročil.

V hebrejskem Svetem pismu je moč najti veliko primerov sintetičnih transmutacij izročil. Peteroknjžje je morda najbolj izrazit zgled notranjebiblične eksegeze, ker je sestavljeno iz cele vrste različnih, včasih celo nasprotnih elementov. Tudi Peta Mojzesova knjiga vključuje modifikacije Druge in Četrte Mojzesove knjige. Preroška literatura je bila predelana, sledeč istemu vzorcu. Izaijeva knjiga vsebuje vrsto manjših prerokb in večjih odlomkov, kakor sta Velika apokalipsa (pogl. 24–27) in Mala apokalipsa (pogl. 34–35). Raziskava prerokb Devtero Izaija (pogl. 40–55) in Trito Izaija (pogl. 56–66) kaže jezikovne in ideološke podobnosti z Izaijem. Kroniški knjigi odkrivata homiletično predelavo Samuelovih knjig in Knjig kraljev. Od nos pomembnejših prevajalcev do izvirnega svetopisemskega besedila prav tako kaže dinamiko notranjebiblične eksegeze. Septuaginta, Targumi in Samarijska recenzija niso prevodi v običajnem pomenu, saj odkrivajo spremembe, ki so bile storjene z namenom, da bi bila vsebina Svetega pisma bolj razumljiva njihovim sodobnikom (Krašovec 2013).

Presenetljivo je, da se osnovne teološke maksime s transmutacijo izročil niso spremenile. Z vključitvijo raznovrstnih materialov v svetopisemske dokumente, od starih mitov, ljudskih zgodb, legend, zgodovine, prerokb do hvalnic in žalostink, če omenimo samo nekaj zvrsti, so teološke maksime postale še bolj enotne. Res pa je, da so formulacije besedil pogosto ostale dvoumne, problematične in nepopolne. Kot rezultat vključitve v svetopisemska besedila se je staro gradivo depoli-

teiziralo in monoteiziralo in doživelo radikalno spremembo pomena. Teme in oblike hebrejskega Svetega pisma kljub različnim eksegetskim izročilom izkazujejo jasne univerzalistične tendence. Središčna os hebrejskega Svetega pisma je osebni odnos z Bogom. Zaradi tega odnosa je mogoče, da svetopisemski univerzalizem preseže vse druge kozmološke oblike univerzalizmov. Osrednje težišče Svetega pisma je postala osebna izkušnja. Kot ugotavlja Irena Avsenik Nabergoj: »Poudarek je na notranjem izkustvu duhovne narave, koda ga najdemo v Svetem pismu in poznejših literarnih zapisih o religioznem izkustvu« (2019, 213). Splošno področje človeških etičnih odnosov z Bogom pa se je raztegnilo tako, da vključuje vsa osnovna teološka vprašanja, ki zadevajo krivdo, kazen in odpuščanje – dejansko se je razpotegnilo tako, da pokriva vsa pereča življenjska vprašanja.

Zaradi načina, na katerega je Sveto pismo dobilo svojo končno obliko, zaradi načina, na katerega je bilo sestavljeno kakor sestavljenska iz različnih koščkov, se zastavlja vprašanje njegove avtoritete. Kako to očitno naključno zbirko svetopisemskih dokumentov uskladiti s trditvijo Svetega pisma, da razkriva poslednjo resnico? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo upoštevati vlogo karizmatičnih prerokov in drugih avtoritet, katerih izjave so bile razumljene kot resnično neovrgljive in modre. Dokazi navajajo k temu, da so ti osrednji liki spremenili in priredili sprejeta izročila v luči svojega vedenja in izkušenj. Pisatelji/uredniki so se odločili ostati anonimni ali pa so svojo eksegezo pripisali avtoritetam, kakor so Mojzes, David, Salomon, Izaija. Dandanes se nam zdi čudno, da so ti pisatelji želeli ostati anonimni, toda dejstvo je, da so imeli takšni pisatelji anonimnost za vrednost samo po sebi, pomembno je bilo sporočilo.

Zagotovilo moralne zanesljivosti skozi celotni proces prenosa je pokorščina. Pokorščina, ki jo poraja razumevanje narave Boga, je ključ za razumevanje tega, kako so sadovi eksegeze mogli biti vključeni v Sveto pismo v duhu preoblikovanega razodetja. Izziv za študij implicitnih in eksplicitnih pomenov sprejetih izročil je bilo prepričanje, da je vse, kar obstaja, odvisno od Boga, ki je vse ustvaril. To prepričanje je jamčilo, da vsa dvoumja, navzkrižja in navidezna nasprotja v svetopisemskih dokumentih niso bila spregledana. Nasprotno, občutljivost za ta nasprotja in za veliko raznolikost literarnih oblik in slogov, v katerih se je izražalo božje sporočilo, se je povečalo, ko so ljudje poskušali spoznati in doumeti božjo voljo na najboljši možni način. Človeška eksegeza je bila tako podrejena besedi Boga in Sveto pismo je zato lahko postalo simbol življenja *par excellence*.

Pokorščina prerokov je bila posledica neposrednega božjega posega v njihova življenja. Toda predvidevamo, da je bilo notranje stanje, ki je potrebno za dovzetnost za takšen poseg, podprto z osebno molitvijo. Njihove vedenje o Bogu povsem očitno ne izhaja toliko iz analize pojavov v zunanjem svetu ali zgodovini, temveč iz eksistencialne izkušnje osebnega stika. Personalistična teologija in religija hebrejskega Svetega pisma zato dosežeta višek v pozivu k čaščenju Boga in v Psalmih kot knjigi molitve. Molitev je močna sila, ki notranje poenoti človeška bitja z Bogom. Ta enotnost predstavlja tudi najmočnejši motiv za monoteizem. Izraelce je opazovanje dogodkov v svetu in v zgodovini lahko zbegalo z nerazrešljivimi paradoksi in jih sililo k opuščanju njihovih prepričanj, vendar jih je izkušnja molitve

spodbujala k zbliževanju z Bogom, k izkušnji enosti z njim in z drugimi ljudmi. Zgodovina kot posledica tega ni bila primarno dojeta kot enota v zunanjem smislu, temveč kot enota v notranjem, preroškem, himničnem in mističnem smislu. Aktualizacija se je dogajala v obredju. Joe D. Levenson pripominja:

»Izrael ni zagovarjal enosti svojega Boga z nepristranskostjo filozofa. Boga je hvalil zaradi njegove enkratnosti, neprimerljivosti, ker je izvor osramotitve njihovih nasprotnikov, njihov gospodar. Nekaj dragocenega se izgubi, ko ta himnični jezik spremenimo v predmet doktrine. Da v zgodovini religije pride trenutek, ko je potrebna filozofska refleksija, ni mogoče zanikati. Toda povzročimo hude nesporazume, če beremo ta trenutek nazaj v času, ko se to še ni zgodilo.« (1985, 63)

4. Pravo in literatura

V sedemdesetih letih je pozornost pritegnilo gibanje »postava in literatura«, ki se osredotoča na interdisciplinarno povezavo med postavo in literaturo z namenom, razširiti in poglobiti razumevanje človeške izkušnje. V zgodnji fazi se je gibanje osredotočalo izključno na perspektivo »postave v literaturi« kot načinu kritike socialnih institucij in pravnih norm. Zagovorniki te perspektive, kakor so Richard H. Weisberg, Robert Weisberg in James Boyd White, so se osredotočili na večna vprašanja velikih literarnih del in prepoznali resnično vrednost v uporabi literature kot sredstva za razpravljanje o pravnih zadevah. Prepričani so bili, da literarna besedila, posebno pripovedi, ponujajo vpogled v naravo zakona, ukvarjajoč se s človeškimi razmerami ter političnim in socialnim kontekstom. Večja osredotočenost na možno pomembnost literarnih besedil, ki se ukvarjajo s pravnimi vprašanji, je vzbudila pozornost perspektive »postava kot literatura«. Zagovorniki te perspektive vidijo vrednost v metodah, ki jih uporabljajo literarni strokovnjaki v literarnih analizah, interpretacijah in kritikah literarnih del in verjamejo, da primerjava pravnih interpretacij z interpretacijami na drugih področjih znanja, posebno na literarnem, koristi pri boljšem razumevanju in interpretaciji postave.

Ian Ward, profesor prava na Univerzi v Newcastleu, podrobneje razloži obe perspektivi gibanja »postava in literatura« v svoji knjigi *Law and Literature: Possibilities and Perspectives* (1995). Pri obravnavanju postave kot literarne perspektive pravi: »Bistvo »postave kot literature« je domneva, da so tehnike in metode literarne teorije ter analize primerne za pravno znanost. /.../ »Teorija pomenov« je tista, ki zahteva ne samo zunanjo perspektivo zgodovinske narave razumevanja, temveč tudi notranje zavedanje svojih lastnih omejitev.« (1995, 16) James Seaton gre v svoji presoji odnosa med pravom in literature do najbolj univerzalnih temeljev prepoznavanja vloge literature na področju prava v članku *Law and Literature: Works, Criticism, and Theory* (1999). Po kritičnem prikazu stališč avtorjev, kakor so Richard Weisberg (1992), Martha Nussbaum (1995), Richard Posner (2009), ki marginalizirajo pomen literature za pravne študije, izraža svoje

veliko bolj pozitivno vrednotenje vloge literature za poglobljene pravne refleksije. Pomen literature za pravne študije »sledi iz njene pomembnosti za človeška bitja na splošno« (Seaton 1999, 505). Literatura je »sredstvo za moralno refleksijo in presojo« (507).

Michael J. Meyer je uredil študijsko monografijo *Literature and Law* (2004), ki vključuje prispevke štirinajstih avtorjev, in v razlagi, ki povzema vsebino, zapisal:

»V celoti so eseji v tej knjigi sestavljeni tako, da obravnavajo teme krivde in nedolžnosti, tistega, kar je prav in narobe, moralnosti in zakonitosti. Eseji napeljujejo na to, da je svet, kot ga opisujejo pravniki, besedilo, ki tako kot njegove literarne vzporednice včasih zamegli razliko med resničnostjo in fikcijo, ko poskuša definirati »resnico« in postaviti kriterije za »nepristrano« pravičnost. Z raziskovanjem interdisciplinarnega konteksta se bodo bralci zagotovo bolj zavedli in občutili vlogo, ki jo imajo pripovedi v pravni stroki, ter dilem, s katerimi se sooča pravni sistem, ki pogosto uspe vzdrževati pravice in privilegije prevladujoče družbene skupine na račun šibkejših. Ko pravo deluje samovoljno in spremenljivo, je težko, da bi ostalo »slepo«. Žal potem ne more uravnovesiti tehnice tako, da bi beseda »zakon« bila sinonim za »pravičnost«.« (2004, viii)

Kieran Dolin je v novejšem času izdal pomembno monografijo *A Critical Introduction to Law and Literature* (2007). Mednarodna skupina ekspertov je tu predstavila v več kakor dvajset poglavjih pregled številnih načinov, v katerih vzajemno delujejo pravo, pravičnost in literature. Za naš namen je knjiga Chaye T. Halberstam *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature* (2010) pomembnejša. Avtorica se ukvarja z vprašanjem, kako lahko ljudje izpolnijo božjo postavo, kakor se razodeva v Svetem pismu, in svetu povrnejo popolno pravičnost. Trdi, da je dediščina Svetega pisma »retorično slavljenje razpoložljivosti spoznanja in resnice v »člaščenju Gospoda« in dosegljivosti resnične pravičnosti v pokorščini božjim zapovedim« (Halberstam 2010, 4). Po drugi strani pa so se rabini soočali s stalnim vprašanjem: »Ali imajo ljudje, celo tisti z najboljšimi nameni, najbolj kompetentno in moralno pravični, sploh sposobnost izpolniti božje zapovedi?« (4) Literarni načini izražanja božjih obljub in groženj glede božjega povračila ne dopuščajo, da bi božji standardi pravičnosti sledili diktatu človeške pravne znanosti. Iz tega sledi, da so rabini »odrinili božjo vpletenost v človeka in svet – božjo nagrado in kazen – na raven onkraj postave, kjer je Boga mogoče srečati osebno in individualno« (145).

Osebna in individualna podlaga odnosa med Bogom in ljudmi je tako visoko nad postavo – usmerja jo vera, da Bog prevzema odgovornost in določa smer človeških dogodkov k milostnemu cilju –, da bi lahko mučenci iz zgodb o mučeništvih potrdili božjo previdnost in resnico božje ljubezni celo v najbolj dramatičnih postopkih. Vera, ki dovoli Bogu, da deluje čustveno in osebno v razmerju do Izraela in do človeštva v celoti, v končni fazi temelji na božji viziji višje resničnosti, ki presega pravne kriterije in človeške omejitve na splošno. Velike svetopisemske pripovedi Stare zaveze, kakor so Jožefova zgodba (1 Mz 37–50), zgodbe v Samuelovih

knjigah in druge, sežejo bistveno dlje, kakor gredo ponavadi interpretacije, ki polnoma podcenijo človeške dokaze za ustvarjanje sklepov o krivdi in odgovornosti. Halberstamova pravi: »Božja vloga v svetopisemskih pripovedih je končno odvezati krivde vse osebe, ko se pojavi kot nevidna roka zadaj za človeškimi zmotami, vodeč jih proti skritemu cilju.« (2010, 175) Ta perspektiva božje pravičnosti odpira vrata prevladi milosti, odpuščanja in opravičenja v odnosu Boga do ljudi v Svetem pismu.

5. Sklep

Z razumevanje razsežnosti božje pravičnosti in pravice v hebrejskem Svetem pismu je bistvena enotnost med področjem zgodovine in božanskega zakona, ki izvira iz hebrejskega pojmovanja Boga. To pojmovanje razloži, zakaj so zgodovina, pravo in modrost tako harmonično vpeti v zgodovinsko in preroško slovstvo, pa tudi znotraj celotnega hebrejskega kanona. Ustvarjeni svet in zgodovina človeštva nista dve nasprotni, temveč v bistvu soodnosni področji božjega delovanja. Zato obstaja bistvena enotnost tudi v spoznanju, ki izvira iz narave in zgodovinske interpretacije. Zgodovinski dogodki se uporabljajo za ilustracijo temeljnih verskih resnic in moralnih načel. Toda neposredno in absolutno povezovanje obeh območij je postalo možno šele, ko so kozmično in kolektivno-družbeno odvisne religije velikih kultur dobile absolutno personalistično podlago. Silni zgodovinski, literarni in teološki lok hebrejskega Svetega pisma je torej večni izziv in navdih za razlago v vseh smereh.

Naziranje, da zgodovina vsebuje notranjo enotnost in da obstaja smiselni razvoj sveta od njegovega stvarjenja na začetku do nedoločenega mesijanskega ali eshatološkega trenutka, je posebnost svetopisemske zgodovine. Posebnost je tudi naziranje, da božja izvolitev in zaveza tvorita temelj za pomen zgodovine. Dalje velja, da človeška bitja lahko prejmejo milost, ki je onkraj človekovega zaslužnja. Božjo postavo je vedno treba ubogati. Potrebno je kesanje. Božje usmiljenje in odpuščanje stojita najvišje. Hebrejska religija torej ni arhetipična, temveč teleološka.

Največje presenečenje Svetega pisma je razodetje božjega zakona usmiljenja in sprave (Osredkar 2018). To je zakon najglobljih božjih misli in njegove primarne ljubezni do stvarstva. Čim bolj univerzalna in enotna je postajala zgodovinska perspektiva, tem bolj nedoumljiva se zdijo božja pota do človeka. Šele to ozadje omogoča resno presojo veljavnosti božje obljube o Izraelu. Prizadevanje za enotno teološko perspektivo zgodovine je odločilno v razlaganju nejasnih ali dvoumnih svetopisemskih odlomkov. Precej pripovedi, orakljev, psalmov in drugih besedilnih zvrsti je mogoče same zase enako dobro razlagati na podlagi politeističnih in monoteističnih postavk. Toda kanonični okvir nas prepričuje, da govorimo o delu monoteističnega živega izročila, zato vsebujejo ta besedila različne površinske in globinske pomenske odtenke. Samo na podlagi celotne perspektive splošne zgodovine odrešenja je mogoče ugotoviti, da sta prav absolutna božja avtoriteta in zahteva po človekovi absolutni pokorščini najpomembnejši temi Svetega pisma.

Reference

- Alter, Robert.** *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin.
- Auerbach, Erich.** 1991. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Translated from the German by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press. Slovenski prevod, *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Slov. prev. Vid Snoj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), 1998.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramatizacijah evangelijske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:655–669.
- — —. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:679–694.
- — —. 2019. Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:457–471.
- — —. 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74, št. 1:213–237.
- Barton, John.** 1979. Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament. *Journal of Theological Studies* 3:1–14.
- — —. 1981. Ethics in Isaiah of Jerusalem. *Journal of Theological Studies* 32:1–18.
- Dolin, Kieran.** 2007. *A Critical Introduction to Law and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halberstam, Chaya T.** 2010. *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hampton, Jean.** 1988. The Retributive Idea. V: Jeffrie G. Murphy and Jean Hampton, ur. *Forgiveness and Mercy*, 111–161. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511625121.006>
- Koch, Klaus.** 1955. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52: 1–42 = Klaus Koch, ur. *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, 130–181. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Angleški prevod, Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament? V: James L. Crenshaw, ur. *Theodicy in the Old Testament*, 57–87. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983.
- Krašovec, Jože.** 1988. *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- — —. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva družba.
- — —. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- — —. 1999. *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Leiden: Brill.
- Levenson, Joe D.** 1985. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. Minneapolis: Winston Press.
- Meyer, Michael J., ur.** 2004. *Literature and Law*. Amsterdam: Rodopi.
- Nussbaum, Martha C.** 1995. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- Posner, Richard A.** 2009. *Law and Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rist, John M.** 1998. On the Very Idea of Translating Sacred Scripture. V: Jože Krašovec, ur. *Interpretation of the Bible, 1499–1511*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Seaton, James.** 1999. Law and Literature: Works, Criticism, and Theory. *Yale Journal of Law & the Humanities* 11, št. 2: 479–507.
- Sternberg, Meir.** 1987. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ward, Ian.** 1995. *Law and Literature: Possibilities and Perspectives*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Weisberg, Richard.** 1992. *Poethics and Other Strategies of Law and Literature*. New York: Columbia University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 891—907

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-245.38-27

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Palmisano>

Maria Carmela Palmisano

Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira

Študij prispodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira

The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira

Riassunto: L'articolo presenta lo studio del timore del Signore nel libro del Siracide a partire da Sir 1 che riveste un valore programmatico nell'opera sapienziale. Il contributo presenta quattro diverse prospettive rilevate in Sir 1, secondo le quali Ben Sira presenta ai discepoli il timore del Signore. Le quattro prospettive ricorrono anche in altri passi del libro (Sir 2–51). A queste viene aggiunta in seguito una quinta, quella storica, presente solo in un testo dell'Elogio dei padri. Il contributo si sofferma ad analizzare in particolare l'aspetto simbolico e metaforico del linguaggio usato da Ben Sira per avvicinare al discepolo il timore del Signore nei suoi aspetti di bontà, bellezza, gioia e nel suo dinamismo che guida l'uomo sui sentieri dell'amore.

Parole chiave: timore del Signore, amore, fede, sapienza, cuore, vanto, gloria, metafora

Povzetek: Članek predstavlja študij strahu Gospodovega v Sirahovi knjigi, začenši s Sir 1, ki predstavlja kakor velik portal v modrostno delo in v njem razkriva štiri osnovne perspektive, skozi katere Ben Sira učencem opisuje strah Gospodov. Perspektive so razpoznavne tudi drugod v knjigi (Sir 2–51). Poleg teh je v enem odlomku iz Hvalnice očetov prisotna še peta perspektiva, ki smo jo opredelili kot zgodovinsko. Prispevek analizira simbolni in metaforični vidik, ki ga modri Sirah uporablja, da bi učencem spregovoril o dobroti, lepoti, veselju, ki jih strah pred Gospodom prebuja v življenju, in o njegovem delovanju, s katerim vodi človeka po stezah ljubezni.

Ključne besede: strah Gospodov, ljubezen, vera, modrost, srce, ponos, slava, metafora

Abstract: The article contains a study of the fear of the Lord in the book of Ben

Sira, starting from Sir 1 that has a programmatic value in the wisdom work. The paper presents four basic perspectives through which Ben Sira shows to the disciples the fear of the Lord. The four perspectives occur also in other passages of the book (Sir 2–51). To these, later on a fifth point of view is added, a historical one, present only in the text of the Praise of the fathers. The article analyses a symbolic and metaphorical aspect of the language used by the Wise in order to approach to the disciple the fear of the Lord in its aspects of goodness, beauty, joy and in its dynamism that guides man on the paths of love.

Keywords: fear of the Lord, love, faith, wisdom, heart, pride, glory, metaphor

1. Introduzione

L'articolo presenta lo studio delle immagini e delle metafore¹ utilizzate dal saggio Ben Sira per descrivere il timore del Signore.² Ben Sira parla del Signore in Sir 1,8³ in primo luogo come di colui che è l'unico saggio. Il secondo tratto di Dio è il suo incutere molto timore (φοβερὸς σφόδρα). Nella seconda parte di Sir 1 il saggio passa a descrivere il timore verso il Signore presente nell'umanità secondo diverse prospettive che ricorrono anche nel resto del libro: oltre a quella teologica presente in 1,8 riconosciamo una prospettiva descrittiva (vv. 11-12) del timore del Signore che ritrae ciò che il timore è e come questo agisce nell'uomo, una sapienziale (vv. 14.16.18.20.27) che connette timore del Signore e sapienza e una pedagogica (vv. 13.28.30) quando il saggio dà istruzioni a coloro che temono o non temono il Signore. La prima pericope dedicata al timore del Signore in Sir 1,11-30⁴ ha quindi carattere programmatico. L'articolo presenta nella prima parte le quattro prospettive individuate, a partire dalle quali Ben Sira parla del timore del Signore, collegate con altri passi del libro ed in relazione alle aggiunte greche di GII;⁵ in maniera succinta menziona la quinta prospettiva, come tratto distintivo di uno dei padri d'Israele (45,23b), quindi, nella seconda parte, si sofferma ad analizzare le caratteristiche ed il significato di alcune immagini adottate dal saggio in Sir 1,11-30.

¹ Per una presentazione delle classiche definizioni della metafora, cfr. Krašovec (2016, 571–584); per una presentazione e applicazione della metafora a partire da Paul Ricoeur, cfr. Vodičar (2017, 565–576).

² Per uno studio recente sull'uso della metafora nei testi sapienziali in generale e in particolare nel libro dei Proverbi, cfr. Rotasperi 2016. Sull'uso delle immagini e della metafora in Ben Sira menzioniamo alcuni recenti studi: Calduch Benages 2011; 2015; 2016. Sul tema del timore di Dio nel libro di Ben Sira, cfr. Haspecker 1967, dove l'autore ipotizzava che sarebbe questo il tema fondamentale del libro. La tesi è stata oggetto di numerose critiche; inoltre, cfr. Beentjes 1989, 245 secondo il quale la pienezza della sapienza richiede il compimento della Tora; Gilbert 2011, 177 che così descrive il timore in Ben Sira: «La crainte du Seigneur est cette disponibilité de l'homme pour accueillir le don de Dieu».

³ Il testo di Sir 1,8: «Uno solo è sapiente, assai terribile, seduto sul suo trono».

⁴ L'unità si articola in due passi: i vv. 11-21 sono dedicati al timore del Signore e i vv. 22-30 descrivono la vita condotta nel timore del Signore e nell'apertura al dono della sapienza.

⁵ Con la sigla GII indichiamo la versione ampia della traduzione greca.

2. Il timore del Signore in Sir 1 e nell'insieme dell'opera di Ben Sira

Il carattere programmatico di Sir 1, del quale purtroppo non abbiamo il testo originale ebraico ma solo le traduzioni antiche, è riconosciuto dagli studiosi del libro.⁶ Possiamo subito notare che la prima menzione della terminologia attinente al «timore», al v. 8, nella forma aggettivale φοβερός «colui che incute timore» descrive il tratto originario e teologico che caratterizza l'identità di Dio. Al v. 10cd, nell'aggiunta di GII⁷ leggiamo: *L'amore del Signore è sapienza gloriosa, a quanti si manifesta, la concede perché lo vedano*. Gilbert (2014, 217–222, spec. 221) ipotizza in chiusura di stico la confusione, da parte del traduttore greco, tra due radici ebraiche graficamente simili (ראה e ירא), ma di significato diverso: «vedere» e «temere»; l'autore suppone che il traduttore greco abbia letto quindi «vedere» al posto di «temere».⁸ L'ultimo stico del v. 10 in questo caso andrebbe letto: *la concede perché lo temano*.

La prima prospettiva nell'opera di Ben Sira

La prima pericope del libro, dedicata principalmente alla sapienza (1,1-10), presenta la prima prospettiva secondo la quale il saggio parla del timore del Signore, quella *teologica*: è il Signore che infonde il suo timore sulle sue creature. Questa prospettiva ricorre ancora con alcune significative modifiche in Sir 17,4 dove soggetto è ancora Dio che nella creazione infonde *il timore dell'uomo* sulle creature (la direzione del timore è questa volta l'uomo e non il Signore).⁹ A questa prima prospettiva può essere attribuito anche lo stico dell'invocazione di Sir 36,1b: «E poni il tuo timore su tutte le nazioni» presente anche nel testo ebraico (manoscritto B) nel contesto di una intensa preghiera o meglio di un grido di aiuto con il quale il saggio invoca l'intervento salvifico da parte di Dio a favore del suo popolo minacciato da un popolo straniero.¹⁰ Alla medesima prospettiva teologica possiamo attribuire Sir 43,29, che similmente a 1,8 descrive Dio nel suo incutere timore: «il Signore è terribile (φοβερός) e molto grande, la sua potenza è stupen-

⁶ Cfr. Palmisano 2016 (specialmente pag. 41).

⁷ Cfr. Palmisano 2016 (specialmente pag. 45). Il terzo e il quarto stico del versetto sono presenti in alcuni testimoni di Greco II: nella recensione origeniana ma non nel manoscritto Vaticano Greco 346 (248), in latino ma non in siriano: ἀγαπήσεις κυρίου ἔνδοξος σοφία, οἷς δ'ἂν οἰταίηται, μερίζει αὐτὴν εἰς ὄρασις αὐτοῦ. I versetti delle aggiunte di GII, in traduzione, sono presentati nel presente articolo in corsivo per essere distinti dal testo di GI (sigla con la quale facciamo riferimento alla traduzione greca del nipote di Ben Sira e quindi alla versione cosiddetta breve del testo). Secondo Prato 1990 (specialmente pag. 321, nota 17), l'aggiunta di 10cd è da collegarsi con la precedente aggiunta di 1,7ab, entrambe incentrate sul tema della rivelazione di Dio.

⁸ Per uno studio accurato dell'aggiunta greca, cfr. Bussino 2013 (specialmente pagg. 36–42).

⁹ Riteniamo che la medesima prospettiva ricorra anche in Sir 15,19, anche se si parla di coloro che temono il Signore in quanto il versetto è dedicato in primo luogo alla descrizione dello sguardo di Dio, quindi alla prospettiva teologica; nel versetto leggiamo: «Il suo sguardo è su coloro che lo temono, egli conosce ogni opera dell'uomo». Per uno studio dettagliato dello sguardo di Dio in Ben Sira, cfr. Palmisano, Lo sguardo, 2016 (specialmente pagg. 109–126).

¹⁰ Per uno studio dettagliato della preghiera e del versetto considerato, cfr. Palmisano 2006 (specialmente pagg. 134–135).

da». L'ultimo passo del libro in cui Dio è soggetto dell'infondere timore ricorre in Sir 45,2 dove descrive la figura di Mosè che per l'agire di Dio in lui incuteva timore presso i nemici: «lo rese simile nella gloria ai santi e lo magnificò nel timore dei nemici»; è molto probabile che Ben Sira intenda riferirsi ai prodigi operati da Dio attraverso Mosè, soprattutto al segno mirabile e terrificante del passaggio del mare (cfr. Dt 4,34). Al termine dell'analisi dei versetti appartenenti alla prima prospettiva attraverso la quale Ben Sira parla del timore di Dio, possiamo osservare che esso è un tratto costitutivo dell'identità di Dio, la sua trascendenza suscita nell'uomo e nel creato quel timore che non è spavento ma consapevolezza della piccolezza della creatura dinanzi all'onnipotenza di Dio. Questo tratto divino Dio lo condivide con l'uomo (l'uomo suscita timore negli altri esseri viventi) e lo dona a persone che svolgono una particolare missione (come Mosè). Le aggiunte greche del primo capitolo tendono a rileggere il «timore di Dio» con altre categorie teologiche, quale quella della «visione» (1,10cd) e della rivelazione. L'accostamento del timore e dell'amore verso il Signore si trova nell'opera di Ben Sira in 2,15-16 e nelle aggiunte greche (GII) in Sir 1,12cd; 19,18; 24,18; 25,12 (Gilbert 2014, 221).

La seconda prospettiva

La seconda prospettiva, *descrittiva*, in quanto descrive ciò che il timore del Signore è, ricorre all'inizio della pericope sul timore di Dio e lo descrive mediante immagini e verbi. In Sir 1,11ab leggiamo: φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος «il timore del Signore è gloria, vanto, gioia e corona di esultanza». Il vocabolario greco utilizzato dal saggio ha una particolare rilevanza nel libro di Ben Sira e viene utilizzato sia per ritrarre la bellezza e la forza di attrazione della sapienza (gloria in: 4,13; 6,29.31; 14,27; 24,16.17; gioia in 4,12; 6,28; 15,6; corona in 1,18; 6,31 e 15,6 dove leggiamo la stessa espressione corona di esultanza) sia ciò che l'uomo reputa beni desiderabili nella propria vita (gloria in: 44,13.19; 45,23.26; vanto in: 9,16; 10,22; 25,6; gioia in 9,10; 30,16.22; corona in 25,6; 32,2).

Nell'aggiunta greca (GII) di Sir 1,12cd leggiamo: *Il timore del Signore è un dono del Signore, e stabilisce i sentieri dell'amore*. L'autore greco definisce in 1,12c il timore del Signore come suo «dono» (δῶσις), termine presente in GI al v. 1,10a¹¹ con riferimento al dono della sapienza. Bussino (2013, 44) fa notare che in 1,12cd GII afferma del timore di Dio quanto Ben Sira ha sostenuto in 1,1 a proposito della sapienza, cioè la sua vicinanza al Signore (παρὰ κυρίου). Il secondo stico mediante l'uso del verbo «stabilisce» può essere interpretato con riferimento a Dio (che mediante il timore verso di lui rende stabili le vie dell'amore) o allo stesso timore (cfr. Bussino 2013, 45–49); in questo secondo caso avremmo la *descrizione* non solo di ciò che il timore del Signore è, ma anche di ciò che esso opera nell'uomo. L'aggiunta greca consente di mettere in luce l'immagine del cammino, dei sentieri (τρίβους) lungo i quali il timore del Signore guida l'uomo (tema ricorrente

¹¹ Il testo di 1,10ab: «Su ogni essere vivente secondo il suo dono, con abbondanza la effuse su quanti lo amano».

anche nell'aggiunta di 1,7ab). Il timore del Signore appare in tal modo descritto non solo nella sua attraente bellezza, ma anche nel suo dinamismo.

La seconda prospettiva ricorre in Sir 10,21(GII).22(GI), nell'ampia sezione dedicata alla sapienza nelle relazioni con i vicini (Sir 6,18–14,19), più particolarmente nel trattato sul vero onore e sulla sapienza del povero (10,19–11,9).¹² In Sir 10,21 leggiamo: *Principio dell'essere accettati è il timore del Signore, e principio dell'essere rifiutati è durezza di cuore e superbia*. Il redattore di GII accosta in questa aggiunta due termini che abitualmente non lo sono in GI: ἀρχή, e φόβος κυρίου. Il saggio nella pericope riflette sui grandi problemi sociali e svolge un discernimento articolato sulle fonti e sulle ragioni dell'onore tra gli uomini e dinanzi a Dio (come si osserva in 10,22), mentre l'autore dell'aggiunta greca sembra interessato a cogliere la dimensione individuale della vita accetta al Signore. L'aggiunta di GII al v. 21 in qualche modo restringe l'orizzonte di riferimento del saggio. In 10,22 Ben Sira afferma: «Ricco, nobile e povero; loro vanto è il timore del Signore», dove possiamo riconoscere chiare somiglianze con il vocabolario di 1,11a. A questa seconda prospettiva appartiene anche la menzione del timore del Signore al v. 16,²¹³ dove, al negativo, si afferma che anche la moltitudine di figli, che in se stessa nella Bibbia viene descritta come segno di benedizione divina (Sal 128,6), non è desiderabile se in essi non c'è il timore del Signore. In Sir 23,19.27¹⁴ abbiamo una menzione ulteriore del timore: nel v. 19 il saggio descrive il timore degli uomini che conduce il peccatore ad un giudizio erroneo delle circostanze e a dimenticare che, anche se nessuno lo vede, lo sguardo del Signore brilla sempre su ogni persona. Al v. 27 al termine dell'istruzione sulle passioni, il saggio afferma la precedenza assoluta del timore del Signore e dell'osservanza della Legge su tutti i beni umani.

All'inizio della seconda parte del libro (25,1–42,14) leggiamo due nuove descrizioni del timore del Signore, in Sir 25,11(GI).12(GII): ¹¹Il timore del Signore supera ogni cosa, chi lo possiede a chi sarà paragonato? ¹²*Il timore del Signore è l'inizio dell'amore per lui* (ἀρχὴ ἀγαπήσεως αὐτοῦ) *e la fede è l'inizio del legame con lui*. La prima affermazione mostra come nella riflessione di Ben Sira il timore del Signore abbia un posto privilegiato essendo il punto di arrivo del suo argomentare, per questa ragione attribuisce ad esso un valore ed un posto unici ed incomparabili. L'aggiunta di GII richiama in modo inconfutabile 1,14a («l'inizio della sapienza è temere il Signore»). Se accogliamo la proposta di ricostruzione del testo proposta da Bussino (2013, 386 e 389) secondo il ms 248 che in 25,11a legge: «L'amore del Signore supera ogni cosa», possiamo capire meglio il senso dell'aggiunta di GII che fa del timore del Signore non la finalità del discorso sapienziale (come in 25,11) ma, collegando il timore del Signore con l'amore verso di lui, tende a

¹² Cfr. Gilbert 2014 (107–122); Palmisano 2016, *Siracide*, specialmente pagg. 13, 122–123.

¹³ Il testo: «²Se si moltiplicano, non gioire di essi, se non c'è in essi timore del Signore».

¹⁴ I testi: «¹⁹Gli occhi degli uomini sono il suo timore e non sa che gli occhi del Signore brillano diecimila volte più del sole, vedono tutti i sentieri degli uomini e scrutano le parti segrete. ²⁷E sapranno coloro che rimarranno che nulla c'è di meglio del timore del Signore e che niente è più dolce dell'osservare i suoi comandamenti».

completare il discorso del maestro proponendo come punto di equilibrio *l'amore* per il Signore, quindi orientando un po' diversamente l'insegnamento sapienziale. La versione siriana (Peshitta) fa seguire a 25,11a lo stico 12a rendendo più esplicito il collegamento tra i due secondo il redattore della versione ampia del libro. Il timore del Signore è sì al di sopra di tutto ma quel timore si deve comprendere come atteggiamento che scaturisce dall'amore verso il Signore unito alla fede e all'adesione a lui (cfr. anche 23,28ab: *Seguire Dio è grande gloria, ed è lunghezza di giorni che tu sia accolto da lui*).¹⁵ Il redattore di GII esplicita la propria prospettiva teologica ed antropologica completando l'insegnamento di Ben Sira e collegando tra loro timore, amore ed attaccamento al Signore. A questa prospettiva appartiene anche la menzione del timore del Signore in Sir 27,3¹⁶ secondo una prospettiva negativa per descrivere come la sua mancanza porta alla distruzione. In questo testo si può osservare la presenza *dell'immagine negativa della casa in rovina* (ἐν τάχει καταστραφήσεται αὐτοῦ ὁ οἶκος) come metafora di una vita non riuscita (cfr. anche Sir 32,18).¹⁷

L'ultima ricorrenza della prospettiva descrittiva è presente in Sir 40,26-27:

«²⁶Ricchezze e forze elevano il cuore, ma più ancora il timore del Signore; col timore del Signore non c'è indigenza e, se c'è, non occorre cercare aiuto. ²⁷Il timore del Signore è come un giardino di benedizione e lo protegge più di qualunque altra gloria».¹⁸

Il passo, situato nella sezione sulla sorte umana e la fama perpetua (40,1-42,14)¹⁹, sviluppa l'insegnamento sui beni più grandi (40,18-27) e conclude la pericope indicando il timore del Signore come il bene più grande. L'unità utilizza il genere letterario dei proverbi per descrivere ciò che è meglio tra due elementi (cfr. 30,14-15.17; Pr 17,1). Tuttavia il saggio non presenta una scala di valori secondo la quale il secondo bene sarebbe superiore al primo; il termine di confronto di tutti i beni menzionati è infatti il timore di Dio descritto nell'ultima unità (vv. 26-27): esso è superiore a tutti gli altri beni, in quanto profondamente legato alla sapienza e alla Legge (cfr. 1,26-27; 19,20.24; 21,11; 23,27). L'unità ha un valore didattico poiché il saggio insegna al discepolo a discernere e scegliere, dando la precedenza a un certo tipo di beni e svelando la superiorità del bene più grande, quello finale: «il timore del Signore» che prevale su tutti gli altri (40,27). Un'idea simile era stata espressa in 25,7-11 che ritraeva il timore del Signore all'apice di

¹⁵ Cfr. anche Sir 24,24ab: *Non cessate di essere forti nel Signore, attaccatevi a lui affinché vi fortifichi.*

¹⁶ Il testo: «³Se uno non si aggrappa velocemente al timore del Signore, la sua casa andrà presto in rovina».

¹⁷ Il testo: «¹⁸L'uomo saggio non trascura nessun pensiero, l'estraneo e superbo non vive alcun timore».

¹⁸ Il v. 27 nel manoscritto B ricostruito (mediante il confronto con il manoscritto M) riporta: «Il timore di Dio è come un Eden di benedizione e sopra ogni gloria è il suo baldacchino».

¹⁹ Al v. 40,7 leggiamo la descrizione di un timore negativo, dell'angoscia che turba il sonno degli uomini: «⁷Nel tempo della sua liberazione si sveglia ed è meravigliato del suo timore per nulla (εἰς οὐδένα φόβον)». Per uno studio dettagliato della sezione, cfr. Piwowar 2006.

dieci beni (25,10). L'ultima descrizione del timore del Signore (in 40,26a) ne descrive la superiorità, il dinamismo, poichè il timore eleva il cuore più di ogni altro bene materiale (χρήματα καὶ ἰσχύς ἀνυψώσουσιν καρδίαν καὶ ὑπὲρ ἀμφοτέρω φόβος κυρίου); esso è di un ordine diverso perciò è superiore ad ogni altro aiuto di cui l'uomo possa necessitare. Infine l'immagine del giardino di benedizioni (40,27; si osservi che in ebraico è esplicitamente menzionato l'Eden) fa confluire tutte le immagini di bellezza riferite al timore del Signore presenti in Sir 1 e nel resto del libro in quella della creazione, bellezza e armonia più grande e fondamentale che il timore/amore (con GII) del Signore portano in se stessi.

La terza prospettiva

La terza prospettiva utilizzata dal saggio per descrivere il timore del Signore è quella *sapientiale*, ovvero la relazione esistente tra timore di Dio e sapienza. Leggendo con cura il libro di Ben Sira si avverte che la sua attenzione è indirizzata in primo luogo alla descrizione della sapienza, tuttavia essa è molte volte descritta in relazione al timore del Signore. La parte più ampia della pericope dedicata al tema in Sir 1,11-20²⁰ lo descrive come principio di sapienza (ἀρχὴ σοφίας), al v. 14, pienezza di sapienza (πλησμονὴ σοφίας), al v. 16, corona di sapienza (στέφανος σοφίας), al v. 18, nel suo essere origine e culmine della sapienza ed, infine, radice di sapienza (ρίζα σοφίας), al v. 20, in relazione all'abbondanza di vita. Si può osservare che ai vv. 14.16.20 viene utilizzata la forma verbale «temere il Signore» (φοβεῖσθαι τὸν κύριον) per descrivere la relazione verso di lui che rende possibile accogliere il dono della sapienza e della vita che essa dona, mentre nella terza ricorrenza (v. 18) il timore del Signore (nella forma sostantivale) è descritto nel suo essere causa del fiorire della pace e della salute (ἀναθάλλων εἰρήνην καὶ ὑγίειαν ἰάσεως). Il v. 21, presente solo nella forma di GII: *Il timore del Signore allontana i peccati, colui che persevera allontana ogni ira*, introduce una nuova prospettiva, secondo la quale il timore del Signore, definito in precedenza dono di Dio (v. 12c) viene delineato ora nel suo tratto pratico-antropologico che agisce nell'uomo e gli consente di tenersi lontano dal peccato e dall'ira del Signore.

La terza prospettiva, sapientiale, ricorre in altri passi del libro, come in Sir 4,17 («poiché ella dapprima l'accompagnerà per sentieri tortuosi, gli incuterà paura e tremore»), dove la sapienza personificata all'inizio del cammino incute paura (φόβον) mettendo alla prova il discepolo con la sua esigente disciplina.²¹ In Sir 19,20 poi leggiamo: «Ogni sapienza è timore del Signore, e in tutta la sapienza è il compimento della Legge», passo che richiama la prima affermazione del libro (1,1) e identifica ogni sapienza con il timore del Signore. Il capitolo tende ad accostare i tre concetti del timore, della sapienza e della Legge, presenti insieme anche in Sir 21,11: «Chi

²⁰ Il testo dei vv. 14.16.18.20: «¹⁴Principio della sapienza è temere il Signore, con i fedeli essa fu creata nel grembo. ¹⁶Perfetta sapienza è temere il Signore, essa inebria gli uomini con i suoi frutti; ¹⁸Corona di sapienza è il timore del Signore che fa fiorire pace e buona salute». *Ambedue sono dono di Dio per la pace, accresce il vanto per coloro che lo amano.* «²⁰Radice della sapienza è temere il Signore, i suoi rami sono vita in abbondanza».

²¹ Il testo ebraico mantiene il soggetto alla prima persona (è la Sapienza che parla): «Poiché agirò con lui comportandomi da straniera, prima lo farò passare nel crogiolo delle prove».

osserva la Legge domina se stesso, culmine (συντέλεια) del timore del Signore è la sapienza» e in parte in Sir 23,27. In 24,18a (GII), nella versione ampia del libro, osserviamo l'ultima ricorrenza della terza prospettiva sapienziale del timore del Signore, dove la Sapienza si definisce madre, quindi origine, dell'amore e del timore.²² Questa terza prospettiva può essere sinteticamente definita di ordine pratico-antropologico in quanto custodisce nell'uomo la vita e la conduce alla sua pienezza. Le immagini utilizzate mediano l'idea della crescita e della protezione della vita che prevalgono sugli aspetti della bellezza che esercitavano un particolare ruolo nelle prospettive già considerate.

La quarta prospettiva

In Sir 1,11-20 emerge una quarta prospettiva, che definiamo *pedagogico-parenetica*, quella del timore del Signore all'interno di insegnamenti che il saggio impartisce al discepolo e di discorsi rivolti alla seconda persona singolare o plurale con un carattere esortativo. In questa prospettiva soggetto degli insegnamenti non è il timore del Signore ma piuttosto colui o coloro che temono il Signore e vengono di volta in volta esortati, rimproverati, incoraggiati. Al v. 1,13 leggiamo: «Per chi teme il Signore alla fine andrà bene e nel giorno della sua morte sarà lodato». Con il dativo di vantaggio l'insegnamento è rivolto a colui che teme il Signore (τῷ φοβουμένῳ τὸν κύριον) con un pensiero tipico del saggio: la ricompensa si realizza nella vita futura attraverso la memoria della discendenza (cfr. 44-50). In Sir 1,28.30 leggiamo ancora due istruzioni rivolte al discepolo: «²⁸Non disdegnare il timore del Signore e non avvicinarti a lui con doppiezza di cuore. ³⁰Non esaltarti, per non cadere, procurandoti disonore; il Signore svelerà i tuoi segreti e in mezzo all'assemblea ti umilierà, perché tu non ti sei avvicinato con il timore del Signore e il tuo cuore è pieno d'inganno».²³

La parte finale della pericope (vv. 28-30) riprende e conclude il tema del timore del Signore. L'anafora degli stichi 28a.29a.30a e le corrispondenti esortazioni negative, attraverso la descrizione delle conseguenze, tendono a far maturare nel giovane discepolo/ascoltatore il timore del Signore che protegge dall'ipocrisia (cfr. «doppiezza di cuore»: v. 28b; cfr. anche Sal 12,3) e dall'orgoglio (v. 30). Nell'unità successiva (2,1-18), sulla perseveranza nella prova, il maestro completa la riflessione sul timore del Signore rivolgendosi agli interlocutori alla seconda persona plurale.

La quarta prospettiva fa uso in Sir 1,11-30 di due immagini: la prima, positiva, della fine della vita (ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς αὐτοῦ ἐὺλογηθήσεται) segnata dalla *riuscita* e dalla lode e quella negativa del *cuore doppio* (μὴ προσέλθῃς αὐτῷ ἐν καρδίᾳ δισσῇ) dalla quale il timore tiene lontano.

²² Il testo: «^{18a}Io sono la madre del bell'amore e del timore».

²³ La traduzione siriana della Peshitta presenta un collegamento col motivo del parlare al v. 29 e contiene un richiamo a porre attenzione alla parola del Signore: «Non odiare il suo discorso e non vacillare, non moltiplicare il disprezzo a tuo svantaggio, perché il Signore non moltiplichi i tuoi lacci e ti allontani dal centro dell'assemblea poiché sei ritenuto tra coloro che temono Dio, mentre l'interno del tuo cuore è ricolmo d'inganno». Si osservi, in traduzione, anche nel testo siriano l'importanza dell'immagine del *cuore*.

Se prendiamo ora in considerazione le ricorrenze della prospettiva pedagogico-parenetica nel libro, osserviamo che essa è presente in Sir 2,7-10.15-17; 3,7a(-GII); 6,16-17; 7,31; 9,13.16.18; 10,19.24; 15,1.13; 21,6; 25,10; 26,3; 32,14.16; 33,1; 34,14.16.17. La prospettiva pedagogica, come è da attendersi, è la più presente e frequente nel libro. Nei diversi discorsi affrontati dal saggio con i suoi discepoli, questi ha sempre cura di mostrare il collegamento tra le tematiche sapienziali più rilevanti ed il timore del Signore concretamente vissuto. Inoltre, Ben Sira svolge un accurato discernimento tra ciò che il timore del Signore rende possibile e ciò che la mancanza del timore del Signore o il timore non orientato in modo corretto provoca all'essere umano. Passeremo ora brevemente in rassegna le diverse ricorrenze prestando particolare attenzione all'uso del linguaggio immaginativo e metaforico in esse presente.

Il passo di Sir 2,7-9.15-17²⁴ è rivolto al plurale a quanti temono il Signore. I vv. 7-9 si rivolgono a quanti sono nella prova incoraggiandoli nel presente a perseverare, credere e sperare nell'intervento misericordioso di Dio, nella sua ricompensa, nei suoi benefici; i vv. 15-17 invece hanno un carattere sovratemporale che va oltre la descrizione della prova; formulati al futuro essi descrivono la relazione di quanti temono il Signore verso di lui caratterizzata da fedeltà, ricerca attiva di ciò che il Signore gradisce e umiltà. Si può osservare come la situazione della prova diviene occasione per il saggio per mettere in luce il valore del timore del Signore, caratteristica questa che ritornerà anche in altre pericopi. Inoltre, i vv. 15-16, attraverso l'uso del parallelismo sinonimico (coloro che temono /.../ quanti lo amano) interpretano il timore del Signore come equivalente all'amore verso di lui. Chi teme Dio, ama Dio. Il tema è sviluppato da Ben Sira in particolare in riferimento ai sacerdoti (cfr. 7,29-31; 34,14-20). In questi versetti possiamo osservare la presenza dell'immagine delle *vie* (in 2,15: τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ), quindi del cammino legato all'amore verso il Signore e del *cuore* come interiorità dove chi teme il Signore vive nell'umiltà (in 2,17: οἱ φοβούμενοι κύριον ἐτοιμάσουσιν καρδίας αὐτῶν). Nell'aggiunta di GII (3,7a)²⁵ leggiamo il collegamento tra timore del Signore e amore verso il padre; per il saggio le due dimensioni timore/amore verso Dio e verso i genitori sono strettamente unite (cfr. Lev 19,3 dove il verbo utilizzato per esprimere il rispetto verso i genitori è lo stesso che si usa in altri testi per indicare il temere Dio, come in Lev 19,14). Nel passo successivo (6,16-17)²⁶ il saggio parla di chi teme il Signore al termine della descrizione del vero amico, descritto con il vocabolario usato per ritrarre la preziosità della sapienza (Pr 3,14-16). Al culmine

²⁴ Il testo: «⁷Quanti temete il Signore attendete la sua misericordia e non deviate, per non cadere. ⁸Quanti temete il Signore credete in lui e non verrà meno la vostra ricompensa. ⁹Quanti temete il Signore sperate nei suoi benefici, nella gioia eterna e nella misericordia. ¹⁵Coloro che temono il Signore non disobbediranno alle sue parole e quanti lo amano osserveranno le sue vie. ¹⁶Coloro che temono il Signore cercheranno ciò che a lui è gradito e quanti lo amano sirazieranno della Legge. ¹⁷Coloro che temono il Signore prepareranno i loro cuori e davanti a lui umilieranno se stessi». La versione latina aggiunge tre stichi prima di 2,18: *Qui timent Dominum custodiunt mandata illius et patientiam habebunt usque ad inspectionem illius; dicentes si paenitentiam non egerimus.*

²⁵ Il testo: «^{7a}Chi teme il Signore onora il padre».

²⁶ Il testo: «¹⁶Un amico fedele è farmaco di vita, lo troveranno quanti temono il Signore. ¹⁷Chi teme il Signore è fedele nella sua amicizia, poiché come uno è così sarà anche il suo compagno».

della presentazione ricca di immagini dell'amico come aiuto, sostegno e farmaco di vita il saggio afferma che l'amico è un dono del Signore per quanti lo temono, suggerendo che più che l'amico fedele è da ricercare e vivere il timore-amore verso il Signore dal quale proviene anche il dono dell'amicizia. Con un procedimento simile, anche in Sir 7,31²⁷ osserviamo che le esortazioni del saggio intendono inculcare timore e amore verso il Signore e, al tempo stesso, fondano in tale timore-amore (cfr. v. 30a e la teologia deuteronomica di Dt 10,12) il comando di onorare i sacerdoti provvedendo al loro sostentamento.²⁸ Nel passo successivo (9,13.16.18)²⁹ e all'interno di un discorso diretto alla seconda persona, possiamo notare che appare tre volte il timore: al v. 13 il saggio parla del timore della morte (φόβον θανάτου), al v. 16 del timore del Signore (ἐν φόβῳ κυρίου ἔστω τὸ καύχημά σου) e al v. 18 dell'uomo che incute terrore (φοβερός). In questo capitolo osserviamo la dinamica del discernimento tra un negativo timore/terrore umano e quello positivo situato al centro delle tre menzioni, al v. 16. Le immagini usate dal saggio per parlare del terrore umano sono prese dal *contesto della città* (i cornicioni delle mura o la vita sociale nella città) mentre il timore del Signore è definito *vanto* (καύχημα), motivo di gloria alla quale ogni uomo anela (particolare valore presente nella società ellenistica del II sec. a. C.). Sir 10 presenta nuove menzioni di coloro che temono il Signore all'interno del trattato sull'onore (10,19–11,28).³⁰ Il saggio presenta un ventaglio di situazioni caratterizzate dall'onore umano e al culmine presenta l'insuperabile grandezza di chi teme Dio. In Sir 15,³¹ al centro del poema dedicato alla sapienza individuiamo una nuova menzione di colui che teme il Signore. Il versetto segna il passaggio dalla descrizione della relazione del discepolo verso la sapienza (14,24-27) a quella della sapienza verso il discepolo (15,2-9). In tale contesto il tratto del timore del Signore (15,1), posto in parallelismo con l'osservanza della Legge, è presentato come decisivo nell'acquisizione della sapienza. Il v. 13³² all'interno dell'istruzione seguente sul peccato dell'uomo (15,11–16,16) è situato all'inizio dell'istruzione, nel momento in cui il saggio inizia la sua argomentazione mostrando l'infondatezza dell'accusa rivolta a Dio, secon-

²⁷ Il testo: «³¹Temi il Signore e onora il sacerdote». Cfr. anche il v. 29 dove ricorre l'espressione sinonimica: «Abbi rispetto del Signore» (εὐλαβοῦ τὸν κύριον).

²⁸ Si consideri il passaggio di Dt 14,28-29, dove i leviti sono menzionati accanto ai poveri, come appartenenti alla classe sociale più povera in Israele.

²⁹ I testi: «¹³Sta' lontano dall'uomo che ha potere di uccidere e non conoscerai il timore della morte; ma se ti avvicinassi a lui, bada di non commettere errore, perché non ti tolga la vita; sappi che ti muovi tra i fili di una trappola e cammini lungo i cornicioni delle mura della città.

¹⁶Tuoi commensali siano uomini giusti e nel timore del Signore sia il tuo vanto.

¹⁸Un uomo linguacciuto è il terrore della sua città e un imprudente nel parlare sarà disprezzato».

³⁰ Il testo di Sir 10,19-20.24: «¹⁹Quale stirpe è onorata? Quella umana. Quale stirpe è onorata? Quella di coloro che temono il Signore. Quale stirpe è disonorata? Quella umana. Quale stirpe è disonorata? Quella di coloro che trasgrediscono i comandamenti. ²⁰tra i fratelli è onorato chi li guida, ma coloro che temono il Signore lo sono ai suoi occhi. ²⁴Un grande, un giudice e un potente sono onorati, ma non c'è tra loro uno più grande di chi teme il Signore». Osserviamo che in questa unità colui che teme il Signore assume i tratti del sapiente.

³¹ Il testo: «¹Chi teme il Signore agirà in tal modo e chi vive secondo la legge otterrà la sapienza».

³² Il testo: «¹³Il Signore detesta ogni abominio, esso non è gradito a chi lo teme».

do la quale egli indurrebbe l'uomo a peccare. L'abominio è detestato da Dio e da chi lo teme. Il tono dell'istruzione è quello della teodicea. La prima parte dell'argomentazione, negativa, svela l'irragionevolezza delle accuse e libera il campo dagli errori di giudizio, prima di iniziare ad argomentare positivamente l'agire di Dio. In 21,6³³ la nuova menzione di colui che teme il Signore è situata all'interno di un'istruzione sul peccato e la Legge (21,1-11). Colui che teme il Signore è posto in contrapposizione con il peccatore; mentre il rimprovero rifiutato conduce a commettere il peccato (si osservi l'immagine *del cammino sulle orme del peccatore*), chi teme il Signore vive una trasformazione *nel profondo del suo cuore*. All'immagine esterna del camminare viene contrapposta quella del cuore che si converte (ἐπιστρέφει movimento interiore, profondo, di ritorno, più difficile da compiersi rispetto a un movimento esterno). Sir 25,10³⁴ è situato prima della conclusione dell'unità di Sir 25,1-11, costituita da proverbi numerici che descrivono i diversi tipi di beni. Prima di presentare la superiorità del bene del timore del Signore il saggio paragona la magnificenza di colui che trova la sapienza con quella di colui che teme il Signore per affermare la superiorità del secondo sul primo, quindi indirettamente del timore del Signore sulla sapienza. Una nuova menzione dell'uomo che teme il Signore è situata in Sir 26,3,³⁵ all'interno della pericope dedicata alla descrizione della buona moglie che, come l'amico in Sir 6,16-17, è data dal Signore a colui che lo teme. La lunga aggiunta di Sir 26,19-27, presente in alcuni testimoni del testo greco, in traduzioni antiche e nella versione siriana della Peshitta, menziona in due punti (vv. 23.25) il timore del Signore in collegamento con la scelta della brava moglie e le sue caratteristiche.³⁶ Due menzioni successive di coloro che temono il Signore sono presenti in Sir 32(35),14.16³⁷ in un'istruzione in cui, secondo il procedere antitetico, Ben Sira propone il ritratto del timorato di Dio (descritto come saggio) in contrasto con quello del superbo. In questo passo colui che teme Dio è descritto come disponibile ad accogliere la disciplina e capace di compiere giudizi corretti. Le due immagini offerteci dal saggio per descrivere l'agire del timore del Signore nell'uomo sono quella della *luce del mattino* che spinge l'uomo a cercare la benevolenza del Signore e quella del *brillare delle opere* che accompagna il suo retto agire. La ricorrenza successiva di colui che teme il

³³ Il testo: «⁶Chi odia il rimprovero è sulle orme del peccatore, ma chi teme il Signore si convertirà nel suo cuore».

³⁴ Il testo: «¹⁰Com'è grande colui che trova la sapienza, ma non è superiore a chi teme il Signore».

³⁵ Il testo: «³Una buona moglie è una buona eredità, viene assegnata in eredità a chi teme il Signore».

³⁶ Il testo: «²³Una donna empia sarà data in sorte a chi è senza Legge ma la pia è data a chi teme il Signore. ²⁵Una donna sfrontata è considerata come un cane ma quella che ha pudore teme il Signore». (cfr. Dt 23,18-19).

³⁷ Il testo: «⁽¹⁸⁾ ¹⁴Chi teme il Signore accetterà la disciplina e quanti si alzano presto il mattino troveranno benevolenza. ⁽²⁰⁾ ¹⁶Quanti temono il Signore troveranno il giudizio e le loro opere rette brilleranno come luce». I numeri indicati tra parentesi riportano, per completezza, la differente numerazione dei capitoli e dei versetti del libro di Ben Sira (secondo l'edizione critica di Ziegler) e ne viene data spiegazione, quando necessario. Se non è indicato diversamente, i numeri menzionati nel corso dell'articolo non si riferiscono ai numeri indicati tra parentesi e fanno riferimento all'edizione di Rahlfs e alla numerazione dei versetti da lui seguita.

Signore è presente in Sir 33(36),³⁸ al termine della prima sezione della seconda parte del libro (25,1–33,3) e dell'istruzione sul saggio ed il superbo (32,14–33,3). Il distico collega il timore del Signore con la salvezza che sempre gli sarà donata nelle prove (cfr. Sir 2,1–18).

Un passo molto significativo della seconda parte del libro è Sir 34(31),13–15³⁹ (cfr. anche il v. 16 nelle varianti latina e siriana) dove il saggio viene ritratto come colui che teme il Signore. L'unità dei vv. 13–16 (anche 17) può essere considerata una sintesi di tutto l'insegnamento di Ben Sira su coloro che temono il Signore. Il sapiente assume nei versetti i tratti religiosi di chi teme il Signore. Questo infatti viene presentato come datore di vita (vv. 13,17) e salvezza (v. 13), ragione di speranza (vv. 13,14), beatitudine (v. 15), stabilità (vv. 15,16). I vv. 16–17 sviluppano l'immagine dello sguardo divino (cfr. 17,19) che veglia sul cammino di chi lo teme, del saggio. Il v. 16 offre inoltre due efficaci immagini della protezione del Signore (riparo dal vento cocente e dalla forza del sole di mezzogiorno). Il v. 17 chiude l'unità indicando nel Signore la sorgente di salute, vita e benedizione.

Quinta prospettiva

Ci sono alcuni passi del libro di Ben Sira che descrivono *il timore del Signore che agisce in alcuni uomini della storia d'Israele*. Definiamo questa modalità quinta prospettiva o *prospettiva storica*; anche se non la rileviamo in Sir 1 in modo programmatico e ricorre solo una volta nel libro con riferimento al timore del Signore, ne facciamo ugualmente menzione. Sir 45,23⁴⁰ descrive Finees, nipote di Aronne, figlio del figlio Eleazaro, nell'ardore del suo zelo nel timore del Signore quando, al momento della defezione del popolo (Nm 25), rimase fedele al Dio d'Israele. Con lui Dio stipulò una nuova alleanza sacerdotale (Nm 25,12) definita al v. 13 di un sacerdozio perenne. Ben Sira rilegge il passo di Nm 25,1–15 alla luce della nuova situazione storica del II sec. a.C., segnata da un orizzonte di riferimento più universalistico che riflette sugli interventi di Dio nella storia d'Israele nel più ampio contesto post-esilico e all'interno della società teocratica. La prospettiva storica riveste un particolare valore nell'insegnamento di Ben Sira che vede negli antenati d'Israele (Sir 44,1–49,16) esempi concreti e validi da indicare ai discepoli della sua scuola.

Prima di procedere allo studio del linguaggio metaforico presente nei passi che nel libro sono dedicati al timore del Signore osserviamo che le diverse prospettive, presentate singolarmente per ragioni di chiarezza espositiva, sono spesso in-

³⁸ Il testo: «¹⁴Chi teme il Signore non incorrerà nel male, ma nella prova ogni volta sarà liberato».

³⁹ Il testo: «¹⁴¹³Coloro che temono il Signore vivranno, ¹⁵ poiché la loro speranza è posta in colui che li salva. ¹⁶¹⁴Chi teme il Signore non avrà paura e non dovrà temere, poiché Egli è la sua speranza. ¹⁷

¹⁵Beato chi teme il Signore: ¹⁸ a chi si appoggia? chi è il suo sostegno?» Al v. 13a La Peshitta legge: «Il Signore adempie la volontà di coloro che lo temono». Al v. (19) 16a al posto di «coloro che lo amano» la versione latina legge: *Timentes eum*; la Peshitta: «tutti i suoi servi».

⁴⁰ Il testo di Sir 45,23: «E Finees, figlio di Eleazaro, terzo nella gloria, egli ardeva di zelo nel timore del Signore e rimase fedele nella defezione del popolo con bontà e coraggio del suo animo e placò (Dio) in favore di Israele».

⁵¹osservi la differenza di prospettiva tra la menzione di Mosè che Dio rivestì del suo timore (45,2) e la descrizione di Finees del quale si esaltano le qualità personali.

trecciate e presenti contemporaneamente nelle pericopi dedicate al tema del timore del Signore.⁴¹

3. Immagini e metafore del timore di Dio in Sir 1

Le immagini utilizzate dal saggio per presentare il timore del Signore nel corso della sua opera, come abbiamo osservato nella descrizione delle diverse prospettive sono ricche, numerose e articolate. Per questo motivo ci soffermeremo ad analizzare solo alcune, in particolare quelle impiegate in Sir 1,11-30, appartenenti alla seconda prospettiva, quella *descrittiva*, osservando come esse sono collegate con immagini e metafore ricorrenti anche in altri punti dell'opera sapienziale.

Il timore del Signore è descritto in Sir 1 come: 1. valore più grande, come gioia e bellezza desiderabile (φόβος κυρίου δόξα καὶ καύχημα καὶ εὐφροσύνη καὶ στέφανος ἀγαλλιάματος «gloria, vanto, gioia e corona di esultanza») al v. 11; 2. forza che agisce nel cuore dell'uomo (τέρψει καρδίαν καὶ δώσει εὐφροσύνην καὶ χαρὰν καὶ μακροήμερουσιν) al v. 12 e, infine, 3. guida che dona stabilità (ἐπ'ἀγαπησέως τρίβους καθιότῃσιν) nel camminare nei sentieri nell'amore (secondo l'aggiunta greca) negli stichi del v. 12cd (GII).

Gloria e corona

Il vocabolario utilizzato dal saggio per descrivere il timore del Signore (1,11) attinge a due campi semantici: quello *morale* rappresentato dai valori umani (gloria, vanto, gioia) e quello *estetico* della bellezza (corona). Nel timore del Signore si unisce ciò a cui l'uomo aspira: la gloria, il vanto, la felicità e la bellezza: si uniscono dunque il bene ed il bello. Il timore del Signore inoltre non è riservato solo ad alcuni ma è a disposizione di tutti (cfr. 10,22): il ricco, il nobile ed il povero trovano ciascuno in esso motivo di vanto. Similmente in Sir 25,11 si afferma ancora più esplicitamente che chi possiede il timore del Signore supera di gran lunga ogni altro tipo di bene desiderabile.

Cuore e vita

Sir 1,12 (GII) descrive il timore del Signore nel suo dinamismo interiore, nel suo agire nelle profondità della persona, mediante l'immagine del cuore che viene ricolmato di gioia ed è presentato come dispensatore di molteplici e preziosi doni: la gioia, la grazia, l'abbondanza di vita (letteralmente ampiezza di giorni). Un'immagine simile ricorre in Sir 40,26 dove compare nuovamente la menzione del cuore che viene risollevato dal timore del Signore. Il saggio conduce il discepolo a valutare la differenza tra l'innalzarsi, negativo, del cuore per i beni e la forza, cioè per cause umane, che lo inducono a gonfiarsi ad es. per l'orgoglio, e il timore del

⁴¹ Ad es. in Sir 10,19.24 si può riconoscere la prospettiva pedagogico-parenetica mentre in 10,21(GII).22 quella descrittiva. In Sir 32; 34 invece prevale la presenza della prospettiva pedagogico-parenetica, elemento che concorda con la composizione del libro che, nella seconda parte, pone l'accento sul ruolo del sapiente e si sofferma più raramente a parlare della Sapienza.

Signore che invece eleva, non schiaccia, non appesantisce, perchè dà alla persona senso di pienezza e di non mancare di nulla.

Una menzione particolare merita la ricorrenza di Sir 40,27 che, dopo aver utilizzato l'immagine del cuore (v. 26), parlando del timore del Signore, presenta quella del giardino: «Il timore del Signore è come un giardino di benedizione e lo ricopre più di qualunque altra gloria». In Sir 40,17a era stata utilizzata la medesima immagine del giardino di benedizioni per descrivere la grazia (χάρις), da intendersi probabilmente, in quel contesto, come giustizia (40,17).⁴²

L'immagine del giardino ricorre inoltre in Ben Sira per descrivere la vita del saggio che ha accolto il timore di Dio e in esso vive (24,30).⁴³ Vivere nel timore del Signore viene suggerito che significa vivere nel «paradiso (in ebraico Eden)»⁴⁴ che protegge l'uomo più di ogni altra gloria umana. Si può osservare la complessità della metafora di Sir 40,26-27 che unisce più campi semantici. L'immagine attinta dal campo semantico della vita agricola «giardino, paradiso» si collega con le immagini delle origini della creazione dove l'uomo viveva in consonanza perfetta con il suo Creatore. Il «giardino» diventa così simbolo dell'armonia originaria segnata dalla «benedizione» divina. A queste due immagini si sovrappone ancora quella del «coprire, proteggere» nel senso che la benedizione protegge la persona dai pericoli. Si sovrappongono quindi tre campi semantici: quello agricolo (il giardino), quello teologico legato alla creazione e alla benedizione e quello antropologico-bellico in cui è presente il motivo della protezione. La metafora è ricca di risonanze del racconto della creazione e suggerisce che il timore del Signore consente all'uomo di vivere secondo l'originario progetto di Dio che lo ha creato a sua immagine, lo benedice in vista della missione (irrigare territori) che gli affida e lo protegge con la sua gloria.

I sentieri dell'amore

L'ultima immagine che ricorre in Sir 1,12ab (GII) ritrae il timore del Signore come forza che dà stabilità ai sentieri dell'amore. L'immagine delle vie è molto cara al redattore della versione estesa del libro il quale sottolinea come il progredire dell'uomo nel timore/amore verso il Signore sia guidato da Dio stesso, similmente a quanto afferma il salmista nell'invocazione del Sal 119[118],35: «Guidami sul sentiero dei tuoi comandi, perchè in essi è la mia felicità». Questa immagine ri-

⁴² Il testo: «La grazia è come un giardino di benedizioni e la misericordia dura per sempre». La traduzione siriana riporta: «Le opere dei giusti» nei due stichi del v. 17ab, al posto di «grazia» in 17a e di «misericordia» in 17b.

⁴³ Il testo in traduzione di Sir 24,30ab: «Anch'io, come un canale che proviene da un fiume e come un condotto, sono uscito verso un giardino».

⁴⁴ Il manoscritto Vaticano Greco 346 (248) e la versione latina applicano il versetto alla sapienza: «E io, sapienza, ho fatto scorrere i fiumi, io sono come i corsi d'acqua immensi d'un fiume, come un canale lungo la riva e come un acquedotto che esce dal *paradiso*». In questo caso la lezione variante greca presenta oltre ad un diverso soggetto (la Sapienza), anche un movimento diverso rispetto al testo di GI, cioè un movimento in uscita, dal giardino (Eden in ebraico), donde la sapienza si diffonde. Il testo siriano della Peshitta invece, avente come soggetto il saggio (Calduch-Benages 2003, 164–165), legge: «Come un condotto d'acqua che scende verso i giardini» e aiuta a comprendere la totalità della metafora applicata al saggio, la cui sapienza «irriga» un territorio.

corre anche nel testo ebraico ritrovato (manoscritto A) di Sir 11,15: «Sapienza, conoscenza e comprensione della legge provengono dal Signore, amore e pratica [lett.: sentieri] delle buone opere provengono da lui». Osserviamo infine che l'immagine del sentiero in collegamento con il motivo del timore del Signore ricorre in un passo conclusivo del libro, in Sir 50,29 dove leggiamo: «...poiché chi compie queste cose sarà forte in tutto, poiché la *luce* (il timore) del Signore è il suo sentiero». ⁴⁵ Il passo che si trova nella versione breve di GI identifica timore/luce con il motivo del cammino e, al termine del libro, lascia ai lettori il messaggio che il timore del Signore, strettamente collegato in passi di GI e più ancora di GII con il tema dell'amore verso di lui, non è raggiunto una volta per sempre ma è un processo, un cammino avvolto di luce.

4. Conclusione

Lo studio delle metafore relative al timore del Signore in Ben Sira e nelle traduzioni antiche è un tema vasto che richiede ulteriori approfondimenti. Le prospettive individuate in Sir 1 ci hanno consentito di entrare nella complessità delle istruzioni sapienziali del libro e di illuminare le ricche dimensioni del timore del Signore nella sua bellezza e nel suo dinamismo. L'analisi delle immagini e delle metafore utilizzate dal saggio che toccano i campi semantici della bellezza, della gioia, della luce e della profondità della vita umana, quest'ultima espressa dal frequente ricorrere dell'immagine del «cuore», ci consentono di affermare che il timore del Signore è dell'ordine della creazione, è stato infatti effuso da Dio su tutte le sue creature; inoltre è «vitale» per il saggio, in quanto tocca e vive nel «cuore», centro della vita umana e della relazione con Dio e con gli altri, lo vivifica ed è anche apportatore di gioia. Il concetto di «timore del Signore» in Ben Sira si può comprendere soprattutto a partire dal linguaggio simbolico e metaforico impiegati mediante i quali il saggio suggerisce che il «timore del Signore», lungi dal limitarsi alla «paura», ⁴⁶ è un *bene* assai desiderabile in quanto Dio con il timore/amore verso di lui guida l'uomo nel cammino della vita e lo riveste di luce. L'insegnamento di Ben Sira sul timore del Signore è in linea con la rivelazione veterotestamentaria, al tempo stesso presenta la riflessione matura dei saggi d'Israele che vedono nel timore del Signore un tratto dell'amore o anche un suo sinonimo. Nel Nuovo Testamento il timore verso Gesù, suscitato nei presenti dai miracoli da lui compiuti, accompagna i momenti della rivelazione della sua identità

⁴⁵ Nella sua edizione critica Ziegler sceglie la lezione φόβος κυρίου («timore del Signore»), presente nel manoscritto Synaxarion greco 354 (311) e in altri testimoni della recensione luciana, perché simile all'ebraico (יראת יי). Rahlfs conserva la lezione φῶς («luce»), come attestato nei testimoni greci e nella versione latina. La lezione «timore del Signore» appare più coerente con l'insieme dell'opera di Ben Sira; tuttavia la lezione φῶς («luce»), attestata nella tradizione greca, ha una sua coerenza con alcuni passi del libro in cui, in linea con la scuola di Aristobulo, si fa riferimento alla tematica della luce (cfr. 16,16; 18,18.26; 24,27).

⁴⁶ Sul tema della paura nella Bibbia ebraica, cfr. Costacurta 1997.

di Figlio di Dio.⁴⁷ La teologia Giovannea completerà la riflessione neotestamentaria nella linea indicata dal saggio Ben Sira e soprattutto dai redattori di GII: dando precedenza all'amore sul timore, la scuola Giovannea giungerà ad affermare che l'amore scaccia il timore (1 Gv 4,17-18) additando ai credenti la perfezione e l'esempio di Colui che ci ha amato e ha dato se stesso per noi.⁴⁸

Abbreviazioni

- a. C.** – avanti Cristo
- cfr.** – confronta
- ed.** – editore
- edd.** – editori
- es.** – esempio
- GI** – versione breve del testo greco di Ben Sira
- GII** – versione lunga del testo greco di Ben Sira
- lett.** – letteralmente, alla lettera
- pag.** – pagina
- pagg.** – pagine
- sec.** – secolo
- v.** – versetto
- vv.** – versetti
- vol.** – volume
- num.** – numero

Riferimenti bibliografici

Fonti

- Beentjes, Pancratius Cornelius, ed.** 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004275928_014
- , ed. 2002. Errata et Corrigenda. In: Renate Egger-Wenzel, ed.. *Ben Sira's God, Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 321. Berlin: De Gruyter. Pagg. 375–377.

Calduch-Benages, Nuria, Joan Ferrer e Jan Liesen, edd. 2003. *La Sabiduría del Escriba/Wisdom of the Scribe*. Biblioteca Midrásica. Vol. 26. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Rahlfs, Alfred, e Robert Hanhart, edd. 2006. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Vol. 2, 377–471. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, originally published 1935.

Ziegler, Joseph, ed. 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. In: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. 12/2. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁴⁷ In particolare sui motivi del timore nella cristologia marciana, cfr. Matjaž 1999.

⁴⁸ Vorrei esprimere il mio vivo ringraziamento al prof. Severino Bussino per aver letto il presente articolo e aver espresso il suo apprezzamento per la ricerca condotta.

Studi

- Beentjes, Pancratius Cornelius.** 1989. Full of Wisdom is Fear of the Lord. *Estudios Bíblicos* 47:27–45.
- Bussino, Severino.** 2013. *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*. Trad. Michael Tait. Analecta Biblica 203. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Calduch-Benages, Nuria.** 2011. Animal imagery in the hebrew text of Ben Sirach. In: Jan Joosten e Jean-Sébastien Rey, edd.. *Texts and versions of the Book of Ben Sira*, 55–71. Supplements to the Journal for the study of Judaism 150. Leiden: Brill.
- — —. 2015. Garment imagery in the book of Ben Sira. In: Markus Witte e Sven, Behnke, edd.. *The metaphorical use of language in deuterocanonical and cognate literature*, 257–278. Deuterocanonical and Cognate Literature yearbook 2014/2015. Berlin: De Gruyter.
- — —. 2016. Ben Sira 24:22: decoding a metaphor. In: Andrea Taschl-Erber e Irmtraud Fischer, edd. *Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, 57–72. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Costacurta, Bruna.** 1997. *La vita minacciata: Il tema della paura nella Bibbia ebraica*. Analecta Biblica 119. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Gilbert, Maurice.** 1974. L'Éloge de la Sagesse (Siracide 24). *Revue théologique de Louvain* 5:326–348. <https://doi.org/10.3406/thlou.1974.1333>
- — —. 1999. Les additions grecques et latines à Siracide 24. In: Jean-Marie Auwers e André Wénin, edd.. *Lectures et relectures de la Bible*, 196–207. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 144. Leuven: Leuven University press.
- — —. 2011. Où en sont les études sur le Siracide? In: *Biblica* 92, num. 2:161–181.
- — —. 2014. Voir ou craindre le Seigneur? Sir 1,10d. In: *Ben Sira: Recueil d'études – Collected Essays*, 217–222. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- — —. 2014. The Wisdom of the Poor: Ben Sira 10,19–11,6. In: *Ben Sira: Recueil d'études – Collected Essays*, 107–122. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 264. Louvain la Neuve: Peeters.
- Haspecker, Josef.** 1967. *Gottesfurcht bei Jesus Sirach: ihre religiöse Struktur und ihre literarische und Doktrinäre Bedeutung*. Analecta Biblica 30. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Krašovec, Jože.** 2016. Metaphor, Symbol and Personification in Presentations of Life and Values. *Bogoslovni vestnik* 76, num. 3/4:571–584.
- Matjaž, Maksimilijan.** 1999. *Furcht und Gotteserfahrung: die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*. Forschung zur Bibel 91. Würzburg: Echter.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2006. *«Salvaci, Dio dell'universo!» Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. Analecta Biblica 163. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- — —. 2016. Lo sguardo di Dio nel libro del Siracide: immagini e contesti. In: Božo Lujčić e Darko Tepert, edd.. *Bogu - gospodaru i ljubitelju života (Mudr 11,26): zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, 109–126. Teološki radovi 79. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- — —. 2016. *Siracide: Introduzione, traduzione, commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 34. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Piowar, Andrzej.** 2006. La vergogna come criterio della fama perpetua. Studio esegetico-teologico di Sir 40,1–42,14. Dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Katowice.
- Prato, Gian-Luigi.** 1990. La lumière interprète de la sagesse dans la tradition textuelle de Ben Sira. In: Maurice Gilbert, ed.. *La sagesse de l'Ancien Testament*, 317–346. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 51. Leuven: University press.
- Rotasperti, Sergio.** 2016. *«Sorgente di vita è la bocca del giusto»: l'arte della metafora nel Libro dei Proverbi*. Studi Biblici 75. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77 num. 3/4:565–576.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Samo Skralovnik

Raba korena חמד na religioznem področju: Semantična analiza besednega polja חמד pri Izaiji

The Use of Root חמד in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root חמד in Isaiah

Povzetek: V razpravi je predstavljena analiza rabe glagolske oblike korena חמד pri Izaiji, kjer ta (netipično) označuje religiozno željo. Pri tem raba in pomen glagolskih tvorjenk ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat pomena korena חמד (naravnost k materialnim objektom z negativnim moralnim predznakom). V odnosu do Boga koren pri Izaiji označuje nasprotje človeškega temeljnega hrepenenja po Bogu, tj. malikovanje (db. popredmetenje Boga) oz. zavrnitev Boga.

Ključne besede: koren חמד, koren אה, pohlep, poželjenje, želja, malikovanje, maliki, Izaija

Abstract: The paper presents an analysis of the use of the verb form of the root חמד in Isaiah, where the root (atypically) indicates religious desire. However, the use and meaning of the root (verb derivatives) remain within the fundamental semantic coordinates of the root חמד (with morally negative orientation toward material objects). In relation to God, root חמד in Isaiah signifies the opposite of human fundamental desire (for God), ie. idolatry (depersonalization of God) or the rejection of God.

Key words: root חמד, root אה, greed, lust, desire, idolatry, idols, Isaiah

1. Uvod

Kljub različnim besednim korenem, ki v hebrejski Stari zavezi označujejo željo, je neposredno in izrecno izrazoslovje omejeno le na dva korena, חמד in אה, odražajoča dinamiko, ki jo želja sproža v človeku, pa tudi v Bogu (prim. Ps 68,17). Oba korena se pojavljata tudi v dekalogu, v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21). V razpravi se bomo omejili na analizo glagolskih oblik korena חמד v preroškem korpusu, natančneje na rabo glagolskih oblik tega korena pri Izaiji.

Koren חמד v Stari zavezi na splošno in v večini primerov označuje pohlep, dobesedno polakomnjenje, tj. željo, naravnano k materialnim objektom. Ker isti koren pri Izaiji (1,29; 44,9 in 53,3) označuje željo na religioznem področju, bomo v analizi

poskušali odgovoriti na vprašanje, ali raba in pomen korena חמד pri Izaiji ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat korena חמד. Ker je pri rabi korena na splošno pozitivni moralni pomen nasproti negativnemu ali nedoločnemu prisoten redkeje (Strola 2000, 310), bomo hkrati iskali odgovor na vprašanje, ali je negativni vidik prisoten tudi v primeru, ko koren (pri Izaiji) označuje religiozne želje.

2. Leksikografska definicija korena חמד

Hebrejsko-kaldejski leksikon (H. W. F. Gesenius) ter Hebrejski in angleški leksikon (znan kot Brown-Driver-Briggs) razkrivata, da se glagolska oblika korena חמד (Strongova številka 2530) v hebrejski Bibliji pojavi 21-krat.¹ V skoraj vseh primerih (16-krat)² se pojavi v qalu (Ps 39,12; 68,17; Prg 1,22; 6,25; 12,12; Mih 2,2; Iz 1,29; 44,9; 53,2; 2 Mz 20,17 (dvakrat); 34,24; 5 Mz 5,21; 7,25; Joz 7,21; Job 20,20). Le enkrat ga najdemo v pielu (Vp 2,3), štirikrat se pojavi kot particip nifala (1 Mz 2,9; 3,6; Prg 21,20; Ps 19,11) (Strola 2000, 308; Skralovnik 2016b, 91–93; 2016c, 182–184).³

3. Osnovni pomenski razpon

Glagolska oblika korena חמד v oblikah qala in piela opisuje aktivno željo, lastno aktivnemu subjektu; v pielu (Vp 2,3) ga lahko razumemo v intenzivni (strastni) obliki poželenja med zaročenko in zaročencem, medtem ko particip nifala označuje vrednost predmeta – kar je »vredno poželenja« (1 Mz 3,6) –, h kateremu se želja obrača.

Natančna opredelitev poželenja je odvisna od sobesedila in objekta poželenja, vseeno pa glagol skoraj v vseh primerih kaže na dinamiko, ki jo sproži vizualni vtis, tj. lepota, privlačnost in/ali vrednost predmeta ali osebe (Wallis 1983a, 454; Strola 2000, 309). Velja tudi *vice versa*, kar potrjuje »neprivlačna« podoba Gospodovega služabnika (Iz 53,2), ki ni imel »ne lepote /.../ ne zunanosti« in tako dinamike poželenja ni sprožal.

Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti,
ne zunanosti, da bi si ga želeli (יִתְחַמְדוּ).

Semantični razpon glagolske oblike korena חמד obsega dinamiko poželenja v so-sledju od vizualne zaznave do želje po posedovanju (namere prisvojitve). Temeljni

¹ Tako tudi BDB, prim. <http://studybible.info/strongs/H2530> (pridobljeno 7. 1. 2014), ali NAS Old Testament Hebrew Lexicon, prim. <http://www.biblestudytools.com/lexicons/hebrew/nas/chamad.html#Legend> (pridobljeno 7. 1. 2014). Gl. tudi geslo חמד chāmadh v TDOT (zv. 4), str. 452–. Enako število pojavitev najdemo tudi v programu BibleWorks 10.

² Število pojavitev variira v konkordancah Even-Shoshan, kjer se Iz 44,9; Job 20,20 in Ps 39,12 ne obravnavajo kot pasivni particip qala, ampak kot edninska oblika samostalnika יִתְחַמְדוּ.

³ Samostalniška tvorjenka iz tega korena kaže na dragocenost predmetov, na katere se poželenje nanaša. Vse tvorjenke se skoraj brez izjeme nanašajo na zunanjo podobo, privlačnost, vrednost (Wallis 1983a, 454).

cilj poželenja, izraženega s korenem חמד, je po Wallisu (1983a, 454) prilastitev. V TDOT nakazuje, da glagolska oblika korena obsega vidno zaznavo, poželenje in naklep, ne pa tudi samega dejanja prilastitve. Dejanje prilastitve je šele posledica, ki je splet primernih okoliščin in tudi posameznikovega delovanja v tej smeri (naklep). Wallis pomen glagolske oblike korena primerja z angleškim reklom »have one's eye on something«, pri čemer angleška različica rekla »vreči oko na koga ali kaj« ne označuje zgolj (močne) želje, temveč tudi namero po prilastitvi (polakomnjenje).⁴ (Skralovnik 2013, 63–64; 2016a, 13–16)

4. Uporaba

Področje uporabe korena je široko: od narativnih do modrostnih tradicij, od pre-roških besedil pa vse do Sirahove knjige⁵ in kumranskih rokopisov. Le iz prisotnosti drugih opredelitev v kontekstu – kot so konotacije, ki spremljajo subjekt ali objekt – se pokaže pozitivni ali negativni moralni predznak.

Pozitivni moralni pomen se pojavlja tam, kjer se želja obrača k pozitivnemu objektu, npr. k senci ljubljenega v Vp 2,3, kjer si nevesta kliče v spomin svoje go-reče hrepenenje po ljubljenem:

»Z užitkom (יִחְמֶדֶת) posedam v njeni senci in njen sad je sladek mojim ustom.«

Pomen te podobe je jasno ženitovanski. Dalje je pozitivni pomen mogoče razbrati, če se želja obrača k Božjim zapovedim:

»GOSPODOVE sodbe so resnica, vse skupaj pravične. Bolj so zaželenene (הַנִּחְמָדִים) kakor zlato, bolj kakor obilje čistega zlata.« (Ps 19,10-11)

Objekt poželenja v Ps 19,10-11 je Postava, katere vrednost je opisana z uporabo primerjave z najdragocenejšimi in najbolj izbranimi zemeljskimi dobrinami, ki privlačijo človekove čutne zaznave. V tem primeru ne gre za označitev religiozne želje po Bogu, čeprav je v judovskem kontekstu Postavo in Boga mogoče enačiti, temveč za poudarjanje neizmerne vrednosti Postave s primerjavo z dragocenim materialnim objektom, tj. zlatom (Strola 2000, 315).

Željo oz. poželenje lahko vrednotimo etično nevtralno, kadar se na zelo splošen način nanaša na zemeljske dobrine, dragocenosti:

S kaznijo za krivdo moža strahuješ, razjedaš kakor molj njegovo dragocenost (וְדִמָּה): le dih je vsak človek. (Ps 39,12)

⁴ Na spletni strani Cambridge Dictionaries Online je fraza »have your eye on sth« razložena db. »to have seen something that you want and intend to get« (vir: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/have-your-eye-on-sth>; pridobljeno 22. 1. 2014). V Oxford Idioms (Oxford University Press, Oxford, 2010, str. 112) lahko najdemo razlago istega rekla: »Watch sb/sth closely; want to have sth.«

⁵ Glej filološko opombo avtorja Marie Carmele Palmisano (2016, 245) k Sir 25,11.

Pomen glagolske oblike korena חָמַד in njegovih tvorjenk je moralno negativen, kadar:

a) je subjekt krivičnik (Prg 12,12), posmehljivec (Prg 1,22), brezbožnež (Job 20,5.20) ali grabežljivec (Mih 2,1-2);

b) objekt predstavljajo maliki (Iz 1,29; 44,9) ali zavrnitev Boga oz. njegovega poslanca (53,2);

c) kadar poželenju sledi prilastitev (Joz 7,21; Mih 2,2; 5 Mz 7,25) ali če se glagolska oblika korena uporablja v kontekstu prepovedi (2 Mz 20,17 = 5 Mz 5,21; Prg 6,25) (Strola 2000, 309).

V zadnjem primeru (pod točko c)) se zaporedno za glagolom חָמַד pojavlja npr. glagol לָקַח (ali kakšen drug glagol prilastitve), kadar ta izraža željo, ki je nasprotna volji Boga ali zakonodajalca.

G. Strola meni, da je uporaba v moralno negativnem smislu namenjena moralnim opominom – kot klic k spreobrnjenju, k pravičnosti: poželenje je predmet prepovedi (2 Mz 20,17; 34,24; 5 Mz 5,21; 7,25; Prg 6,25), ker vodi v pogubo (Job 20,20), uničuje družinske člane in ruši celotno skupnost (prim. Joz 7,21; Mih 2,2). Ob tem dodaja, da ne smemo spregledati, da je pri pojavitvah korena pozitivni moralni pomen nasproti negativnemu ali nedoločnemu uporabljen dosti redkeje (Strola 2000, 310).

5. Razčlenitev posameznih mest

5.1 Iz 1,29

»Da, sram vas bo zaradi terebint,
ki jih ljubite (חָמַדְתֶּם),
sramovali se boste vrtov,
ki jih imate radi.«

Koren חָמַד je v Iz 1,29 v perfektu qala v drugi osebi množine moškega spola.

Umestitev v literarni kontekst

Izaijeva knjiga se nanaša na tri različne zgodovinske situacije. V poglavjih od 1 do 39 je opisan čas Izaijevega prerokovanja v letih od 739 do 701.⁶ Izaija je sodobnik Miheja, vendar deluje v Južnem kraljestvu. Močno nasprotuje zavezništvu z Asirijo in nasproti preračunljivi politiki zavez postavi »politiko vere«.⁷ Verovati v Boga

⁶ Drugi dve zgodovinski obdobji se nanašata na čas po Izaijevi smrti. To sta doba izgnanstva (587–538), ki obsega poglavja od 40 do 55, in čas po vrnitvi, ki je predstavljen v poglavjih od 56 do 66.

⁷ V javnosti začne nastopati, ko kralj Aház stopi v zavezništvo z Asirijo. Medtem ko se arámsko (s prestolnico Damask) in izraelsko kraljestvo (s prestolnico Samarijo) vedno bolj grozeči moči Asirije skušata upreti, je kralj Aház nasprotnega mnenja – da se je prevladi asirskega kralja bolje podvreči in ga prositi za zaščito. Temu ostro nasprotuje Izaija in ga poziva, naj se z vso Judovo hišo nasloni na Boga in zaupa najprej vanj.

in obstati je za Izaijo isto (7,9). To je eno izmed Izaijevih temeljnih sporočil (SSP 2005, 463), ki pa Božjega ljudstva ne napravi plemenitega in pobožnega, ampak se ob njem ljudstvo samó še bolj zakrknje. Po oznanilu postajajo še upornejši, zato sami napovedujejo zgodovinske dogodke zavzetja Jeruzalema in izgnanstva pod babilonskim kraljem Nebukadnezarjem, ki jih Izaija razlaga kot Božjo kazen.

Prvo poglavje, ki ga lahko skupaj z drugim beremo kot predgovor in uvod vsem 66 poglavjem (Krašovec 1999, 439; SSP 2005, 461), želi orisati temeljni vzrok težav, tj. versko stanje izvoljenega ljudstva: »Zapustili so GOSPODA, zavrgli so Svetega Izraelovega,« obrnili so mu hrbet (Iz 1,4). »Zvesta prestolnica« (1,21) se je sprevrgla v »vlačugo« (1,21). Prerok izvoljenemu ljudstvu očita predvsem odpad od Boga in tudi moralno sprevrženost kot njegovo glavno posledico.⁸

Interpretacija Iz 1,29

Subjekt dinamike poželenja je izvoljeno ljudstvo, ki je zapustilo in zavrglo svojega Boga (1,4). Odklon od Boga je izrisan z živalsko primerjavo, kjer sta vol in osel v razmerju do svojega gospodarja predstavljena kot doslednejša kakor Izrael v razmerju do svojega Boga:

»Vol pozna svojega gospodarja
in osel jasli svojega lastnika,
Izrael ne pozna,
moje ljudstvo ne razume.« (1,3)

Odnos med Izraelom in izvoljenim ljudstvom, ki se v preroških besedilih pogosto primerja z zakonsko zvezo med možem in ženo, je prizadet zaradi vlačuganja, tj. verskega odpada Izraela:

»Kako se je sprevrgla v vlačugo
zvesta prestolnica!« (1,21)

Verski odpad je v prvi grafični vrstici Iz 1,29 izrisan s poželenjem, usmerjenim k terebintam. Izrael je v svetih vrtovih častil različna drevesa (Jer 2,20; 3,6sl.; 17,2), med drugim terebinte:

Spoznali boste, da sem jaz GOSPOD, ko bodo njihovi pobiti ležali sredi malikov, okoli njihovih oltarjev, na vsakem visokem hribu, po vseh vrhovih gorá, pod vsakim zelenim drevesom in pod vsako košato terebinto, kjer koli so darovali prijetno dišavo vsem svojim malikom. (Ezk 6,13)

»Po vrhovih gora opravljajo daritve
in po hribih zažigajo kadilo,
pod hrastom in topolom, pod terebinto,
kjer je dobra senca.« (Oz 4,13)

Preroki so čaščenje terebint – in drugih svetih dreves (1 Mz 35,4; Joz 24,26) – zavračali kot malikovanje (Ezk 6,13; Oz 4,13).

⁸ Izaija kot neizogibno posledico verskega odpada biča tudi brezupno moralno stanje (podobno Mihej). Izraelci so »morilci« (1,21), »uporniki in pajdaši tatov« (1,22), ki »ljubijo podkupnino« (1,23) in »nočejo braniti sirote« (1,23). Tako Izaija (1,4) nad izvoljeno ljudstvo kliče gorje: »Gorje, pregrešni narod, / ljudstvo, obteženo s krivdo, / zarod hudodelcev, / izprijeni otroci!«

V tretji grafični vrstici se kot sopomenka terebint pojavijo vrtovi (מִהַגְנוֹת). Verski odpad je tu izrisan z glagolom בָּחַר (izbrati). Vrtovi imajo v celotnem Svetem pismu konotacijo malikovanja samo na treh mestih, in sicer vedno pri Izaiji – poleg 1,29 še v 65,3 in 66,17 (Williamson 2006, 159). Vsa tri mesta označujejo vrtove kot kraje malikovanja, kjer so se izvajala različna poganška čaščenja.

Za pravilno interpretacijo korena חָמַד v Iz 1,29 je pomemben paralelizem med prvim in drugim distihom, še posebej paralelizem med glagoloma חָמַד in בָּחַר, med požleti in izbrati (Strola 2000, 311; Williamson 2006, 149). Prvi distih z drugimi besedami izraža in ponavlja, razlaga misel drugega. Tako terebinte (v prvem distihu) kot vrtovi (v drugem) označujejo isto resničnost: kraje poganškega čaščenja, ki so simboli malikovanja (Oswalt 1986, 110–111; Kaiser 1983, 46–48).

Podobno je razvidno iz primerjave med glagoloma חָמַד in בָּחַר. Glagol בָּחַר je v Stari zavezi teološko močno obtežen, označuje predvsem dejanje Božje izbire Izraela.⁹ Dejanje izbire ustvarja ekskluzivno razmerje, ki ga Bog ljubosumno varuje. Glagol בָּחַר je mogoče v leksikografskem smislu razumeti kot tehtno in dobro premišljeno odločitev (Seebass 1983, 75).¹⁰ Vendar se izraz v Izaijevi knjigi pogosto uporablja za Izraelovo samovoljno izbiro napačnih bogov, pri čemer glagol označuje dejanja malikovanja.

Če Iz 1,29 razumemo kot primer sinonimnega paralelizma, sledi sklep, da je glagol חָמַד (objekt so terebinte) sinonim glagola בָּחַר (vrtovi). Oba glagola v tem primeru označujeta željo oz. izbiro drugih bogov, tj. malikovanje. Enota Iz 1,29-31 namreč govori o upornikih in grešnikih, ki so zapustili Boga in častili malike (Krašovec 1999, 443).¹¹ To potrjuje Iz 44,9 (glej nadaljevanje analize), kjer glagolska oblika korena חָמַד v podobnem kontekstu nastopa kot samostalni (malik – poženje že prehaja v sam objekt poželenja).

	Hebrejsko besedilo	Sinonimna izraza za sram	Sinonimna izraza za objekte malikovanja	Sinonimna izraza za malikovanje
Prva grafična vrstica	כִּי יִבְשׁוּ מַאֲיִלִּים	יִבְשׁוּ	מַאֲיִלִּים terebinte	חָמַדָּם
Druga grafična vrstica	אֲשֶׁר חָמְדָּם			ljubiti (SSP) želeti (CHR)
Tretja grafična vrstica	תִּקְפְּרוּ מִהַגְנוֹת	תִּקְפְּרוּ	מִהַגְנוֹת vrtovi	בָּחַרָם
Četrta grafična vrstica	אֲשֶׁר בָּחַרָם			rad imeti (SSP) izvoliti (CHR)

Tabela 1: *Sinonimni paralelizem v Iz 1,29*

⁹ »In the OT the choice is always the action of God, of his grace, and always contains a mission for man; and only out of this mission can man comprehend the choice of God.« (Seebass 1983, 87)

¹⁰ »The Heb. root bħr means a careful choice occasioned by actual needs, and thus a very conscious choice.« (Seebass 1983, 74)

¹¹ »Prvo poglavje je splošen uvod k Izaijevim prerokbam in pomeni glavno temo te knjige. Vsebuje naslov (Iz 1,1) in šest prerokb: Iz 1,2-3.4-9.10-17.18-20.21-28.29-31. Raziskovalci večinoma menijo, da je bil Iz 1,27-28.29-31 dodan pozneje. Očitni namen teh uvodnih prerokb je »pokazati, da je prerok v svojih pridigah dokončno razkrinal Izraelov greh in odkrito potrebo ljudstva, da se globoko in iskreno pokasa« (Krašovec 1999, 439).

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 1,29

Subjekt glagolske oblike korena חמד v Iz 1,29 je Izrael, ki je odpadel od Boga. Požele-nje se obrača k materialnim objektom, terebintam in vrtovom, ki predstavljajo sim-bol malikovanja. Glagol חמד označuje malikovanje, saj v paralelizmu nastopa v paru z glagolom בָּהַר, ki v Izaijevi knjigi označuje Izraelovo čaščenje drugih bogov. Distiha z uporabo paralelizma (חַמְדָּם, בְּהָרָם) govorita o odpadu od Boga, zato je glagol חמד najbolj naravno razumeti kot malikovanje, dobesedno kot popredmetenje Boga.

5.2 Iz 44,9

Vsi izdelovalci malikov so zmedeni, njihovi ljubljenci (יְדִימָתָהֶם) nič ne koristijo. Njihove priče ne vidijo nič in ne vedo ničesar, zato bodo osramočeni.

Koren חמד je v Iz 44,9 v pasivni deležniški obliki qala v tretji osebi množine moškega spola.

Umestitev v literarni kontekst

Gl. analizo Iz 1,29.

Iz 44,9 spada v drugi del Izaijeve knjige, ki odseva dobo izgnanstva (587–538 pr. Kr.) in obsega poglavja 40–55. Zgodovinski okvir teh poglavij je v razmerju do predhodnih mlajši za približno dve stoletji: Jeruzalem je zavzet, ljudstvo je izgnano in v suženjstvu v Babilonu (SPJ 2013, 371). Prerok (t. i. Drugi Izaija) pozdravlja perzijskega kralja Kira kot osvoboditelja, vendar z jasno mislijo, da predstavlja samo za orodje v Božjih rokah za njihovo osvoboditev. Babilonski duhovniki so Kirov uspeh pripisovali narodnemu bogu Marduku, prerok pa nasprotno trdi, da je Bog en sam in da so vsi drugi bogovi prazni maliki, s čimer poudarja idejo monoteizma: en sam Bog je, in ta je gospodar vesoljne zgodovine (SSP 2005, 463–464).

Drugi del Izaijeve knjige lahko razdelimo na dva dela (pogl. 40–48 in pogl. 49–55). V prvem delu se prerok trudi, da bi opogumil in prepričal tiste, ki so o moči Izraelovega Boga dvomili oz. bi jih moglo zavesti malikovanje (SSP 2005, 464). V Iz 44,9-20, kjer analizirano mesto najdemo, se prerok posmehuje izdelovalcem malikov in vsem, ki se nanje opirajo, saj da jih čaka sramota.

Interpretacija Iz 44,9

Besedilo Iz 44,9-20 je napisano v prozi, kar velja za posebnost, ki je v drugem delu Izaijeve knjige ne najdemo nikjer drugje (40–55).¹² Besedilo, t. i. satira o izdelova-nju malikov, se osredotoča na izdelovalce malikov, njihovo delo in proizvode – ma-like –, ki jih prikazuje z zvrhanim tonom sarkazma in posmeha. Upodabljanje in malikovanje podob je bilo strogo prepovedano, kar beremo v dekalogu:

»Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgo-raj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! Ne priklanjaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog.« (2 Mz 20,4-5; 5 Mz 5,8-9)

¹² Ta trditev je še vedno znanstveni disput, saj nekateri avtorji besedilu pesniško obliko priznavajo.

Ost besedila je v prvi vrsti usmerjena proti izdelovalcem malikov, šele nato proti lažnim podobam, malikom samim (Goldingay in Payne 2006, 344). Samostalni¹³ *תהו*, s katerim so izdelovalci poimenovani, kaže na brezobličnost, zmedenost, kaos in praznino (gl. *תהו ובהו* v 1 Mz 1,2) (Westermann 1985, 148). Enako velja za njihove ulite podobe, ki so »zmeda« (Iz 41,29). Iz 44,9 s tem nakazuje, da so tako izdelovalci kakor tudi njihovi maliki enako prazni in nekoristni (Goldingay in Payne 2006, 345). Taka interpretacija se še posebej sklada z dejstvom, da je bilo besedilo napisano v izgnanstvu, ki so ga Izraelci teološko dojemali kot kazen za odpad od Boga. Čas izgnanstva je za izraelsko religijo pomenil napoved prehoda iz obdobja malikovanja v čisti monoteizem. V tej luči lahko jasneje vidimo težo obsodbe izdelovalcev malikov in malikov samih.

Glagolska oblika korena *חמד* v pasivni deležniški obliki qala lahko v hebrejskem stavku deluje kot samostalni¹⁴. Ker je glagolska oblika korena poosebljena in postane v povedi osebek, ustreza mnenju, da je vrstica 44,9a dvostavčna poved, sestavljena iz dveh paralelnih delov. Vsak del ima svoj osebek (izdelovalci malikov, njihovi ljubljenci) in povedek (so zmedeni, ne koristijo) (prim. Goldingay in Payne 2006, 345).¹⁵ Glagolska oblika korena *חמד* je poosebljena tudi v LXX.¹⁵ V konkordanci Even-Shoshan se koren prav tako ne obravnava kot pasivni particip qala (kakor v slovarjih in leksikonih), temveč kot edninska oblika samostalnika *חמדו* (prim. Strola 2000, 308). Poosebljena glagolska oblika korena *חמד* v Iz 44,9 na semantični ravni predstavlja materializirano poželenje – malike, dobesedno predmete, ki so (po)želeni.

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 44,9

Glagolska oblika korena *חמד* je v Iz 44,9 poosebljena in v povedi nastopa kot osebek, s katerim svetopisemski avtor označuje malike, tj. predmete malikovanja, izdelane iz železa in lesa. Glede na podoben kontekst v Iz 1,29, kjer se poželenje obrača k malikom (oz. krajem malikovanja), lahko domnevamo, da glagolska oblika korena *חמד* na materialne objekte ni zgolj naravnana, ampak je razumljena kot materialni objekt sam. Zato bodo »priče«, tj. izdelovalci malikov in malikovalci sami, osramočeni. Motiv osramočenja v kombinaciji z glagolsko obliko korena *חמד* se pojavlja tudi v Iz 1,29.

5.3 Iz 53,2

»Pognal je kakor mladika pred njim,
kakor korenika iz suhe zemlje.
Ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti,
ne zunanjosti, da bi si ga želeli (וַיִּחְמַדְהוּ).«

Koren *חמד* je v Iz 53,2 v imperfektu qala v tretji osebi ednine moškega spola.

¹³ Koren v pasivni deležniški obliki qala bi bilo mogoče prevesti tudi kot pridevnik.

¹⁴ Goldingay in Payne (2006, 345) pravita in argumentirata takole: »This works more easily when *delights* is personified as it is in LXX and Tg. Given the new subject in the MT, the colon is more likely a complete clause parallel to its predecessor, with both subject and predicate corresponding.«

¹⁵ V LXX se Iz 44,9 glasi: »οἱ πλάσσοι καὶ γλύφοντες πάντες μάταιοι οἱ ποιοῦντες τὰ καταθύμια αὐτῶν ἃ οὐκ ὠφελήσει αὐτούς ἀλλὰ αἰσχυνθήσονται.«

Umestitev v literarni kontekst

Gl. analizi Iz 1,29; 44,9.

Iz 53,2 spada v drugi del Izaijeve knjige, ki obsega poglavja 40–55. V vseh šestnajstih poglavjih je prerokovo sporočilo povezano s podobo Gospodovega služabnika. Poslanstvo služabnika je razvidno iz štirih vstavljenih pesnitev ali spevov: 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9 in 52,1–53,12 (SSP 2005, 464). Temeljnega pomena je besedilo Iz 52,13–53,12, t. i. četrti spev o Gospodovem služabniku; ta predstavlja model zavržene in prizadete figure, ki je na koncu povzdignjena k Bogu in katere trpljenje opraviči mnoge. Analizirano mesto je v četrtem spevu o Gospodovem služabniku.

Interpretacija Iz 53,2

Objekt dinamike poželenja v Iz 53,2 je Gospodov služabnik. Četrti spev o Gospodovem služabniku (52,13–53,12) predstavlja fizično podobo služabnika s prisotnostjo številnih vidnih elementov: služabnikov obraz je bil »nečloveško iznakažen« (52,14), »njegova postava ni bila več podobna človeški« (52,14), bil je »mož bolečin in znanec bolezni« (53,2). Zaradi tega je bil v očeh družbe stigmatiziran kot grešnik, ki ga je udarila Božja kazen. Izrisana podoba trpečega služabnika spominja na Jobovo nedolžno trpljenje in vztrajanje prijateljev, da Job doživlja vse tegobe zaradi lastne krivde oz. grehov (prim. Job 19,1-22). Sâmo dejstvo, da je Job trpel, je bilo v očeh prijateljev dokaz, da Job ni bil pravičnik, temveč – na skrivnem – grešnik. Jobovi prijatelji so izhajali iz načela povračila, s čimer so branili absolutno Božjo pravičnost. Aksiom, da Bog blagoslavlja samo pravične, jih je vodil k jasnemu sklepu: Jobove tegobe je mogoče razložiti samo z domnevo, da je bil krivičen (Krašovec 1999, 691–702). Po podobni metodi razmišljanja so se ravnali tudi sodobniki Gospodovega služabnika, saj so ga imeli za udarjenega od Boga. Sodobniki so se ga izogibali – »Bil je zaničevan in zapuščen od ljudi« (53,3) – ne samo zaradi studa in odpora, ki ju je v njih povzročala služabnikova podoba, temveč tudi zaradi strahu. Tistega, ki ga je zadelo Božje prekletstvo, je bilo namreč nevarno že gledati (MacKenzie 1986, 132–133). Zato si njegovi sodobniki »zakrivajo obraz« (53,3), ga zaničujejo in zapustijo.

Eksplicitna omemba pogleda oz. vidno zaznavnih elementov v nekaterih primerih predstavlja dodatno krepitev želje kot izkušnjo zunanje stvarnosti (prim. Joz 7,21). Močno povezavo med pogledom in poželenjem potrjuje tudi Iz 53,2 s kontekstualno prisotnostjo številnih vidnih oz. čutno zaznavnih elementov – s to pomembno razliko, da v nasprotnem smislu. Neestetska podoba služabnika (fizična – iznakaženo telo; družbena – zavrženost, ponižanje) ne prebuja poželenja, temveč ima nasprotno učinke.¹⁶ Gospodov služabnik ni imel »ne lepote /.../ ne zunanosti«, ničesar, kar bi vzbujalo dinamiko poželenja, ki ga označuje glagolska oblika korena חַמַּד. Iznakaženost, nečloveška podoba trpečega služabnika pri sodobnikih povzroča gnus in strah ter posledično družbeno zavrženost in izločitev.

¹⁶ »The negative *lōd* in each colon instead of *ʿēn* (usual in a noun clause) conveys some emphasis, suggesting that the servant was the very reverse of attractive.« (Goldingay in Payne 2006, 300)

Če velja, da lahko koren חמד v Iz 1,29 in 44,9 razumemo kot malikovanje oz. kot malike same, kako interpretirati koren v odnosu do Gospodovega služabnika? Poželenje po tuji lastnini implicitno nakazuje dejanje odtujitve, poželenje po drugih bogovih implicitno vsebuje malikovanje. Skladno z osnovno paradigmo spevov, ki predstavljajo Gospodovega služabnika kot model od ljudi zavržene in zaničevane (mesijanske) figure in od Boga povzdignjene, bi bilo glagolsko obliko korena חמד pri skupnosti najbolj smiselno razumeti kot neizbiro, nesprejetje, nesledenje. Ni česar ni bilo na Gospodovem služabniku, da bi ga *izbrali, sprejeli medse, mu sledili* (prim. New English Translation /NET Bible/: want to follow him). Isto meni dr. Brian Webster, avtor prevodne rešitve v NET Bible: »V Iz 53,2 si moramo zastaviti dodatno vprašanje o vrsti poželenja, ki se nanaša na Gospodovega služabnika. Če razumemo Gospodovega služabnika kot odrešenika (oz. mesijanski lik), bomo željo (po njem) definirali kot željo po sledenju.«¹⁷

Povzetek: pomen glagolske oblike korena חמד v Iz 53,2

Objekt glagolske oblike korena חמד v Iz 53,2 je Gospodov služabnik, subjekt je celotna Izraelova skupnost. Fizična podoba Gospodovega služabnika – »nečloveško iznakažen« obraz (52,14), postava, ki ni »bila več podobna človeški« (52,14) ipd. – dinamike poželenja ne vzbuja. Na podlagi sobesedila in osnovne paradigme speva o Gospodovem služabniku je glagol חמד najbolj naravno razumeti kot izbiro (prim. Iz 1,29), v negirani obliki pa kot zavrnitev Gospodovega služabnika. Sodobniki se Gospodovega služabnika niso izogibali samo zaradi studa in naravnega odpora, ki ju je v njih povzročala služabnikova podoba, temveč tudi zaradi »teološkega strahu«. Sodobniki si »zakrivajo obraz« (53,3) in služabnika zaničujejo, ker je njegova nesreča nedvomen dokaz krivde – vse zato, da bi se sami ubranili negativnih posledic krivde.

6. Pomen glagolske oblike korena חמד v Izaijevi knjigi (Iz 1,29; 44,9; 53,2)

Glagolska oblika korena חמד se v Izaijevi knjigi pojavlja na treh mestih (Iz 1,29; 44,9; 53,2). V Iz 1,29 se obrača k terebintam in vrtovom, ki predstavljajo simbol malikovanja. Paralelizem med חמד in בחר, med *želeli* in *izbrati*, pri čemer izbira označuje dejanja malikovanja, narekuje, da moramo v smislu malikovanja razumeti tudi glagol חמד. Drugič se glagolska oblika korena pojavi v Iz 44,9 kot samostalnik (poosebljeni subjekt), ki označuje malike, in sicer v podobnem kontekstu kot Iz 1,29, kjer se poželenje obrača k malikom. Glagolska oblika korena se zadnjič pojavi v četrtem spevu o Gospodovem služabniku, kjer ga je na podlagi sobesedila najbolj naravno razumeti kot (ne)izbiro (prim. Iz 1,29), tj. zavrnitev trpečega Gospodovega služabnika.

Ker vsako od treh navedenih mest s pojavitvijo glagolske oblike korena חמד pripada »drugemu« avtorju (Prvi Izaija, Drugi Izaija, spevi o Gospodovem služabniku)

¹⁷ Besedilo je kopirano iz osebne elektronske korespondence z 22. 3. 2014.

in drugačnim zgodovinskim okoliščinam, je o sistematični rabi korena חמד težko govoriti. Kljub temu lahko izpostavimo naslednje skupne oz. prevladujoče značilnosti.

Opazimo lahko, da je koren na vseh mestih usmerjen na materialne objekte (terebrate, maliki) oz. da ga bistveno določa zunanja pojavnost objekta (iznakažena podoba služabnika). Še več, glagolska oblika korena חמד v Iz 44,9 je razumljena kot materialni objekt sam (glagolska oblika korena v povedi nastopa kot osebek). Opazimo lahko še, da koren חמד v nobenem primeru ne označuje niti primarnih telesnih niti ontoloških človeških potreb. Vedno je stanje prikazano kot hrepenenje po Bogu nasprotujoče, kot popredmeteno čaščenje; malikovanje terebrint, izdelovanje malikov, zavrnitev (Božjega) mesijanskega poslanca.

Opazimo lahko tudi, da se na vseh treh mestih v (neposrednem) kontekstu kot posledica tega stanja pojavlja sram.

»Da, sram (יבשו) vas bo zaradi terebrint,
ki jih ljubite (תמדתם),
sramovali se boste vrtov,
ki jih imate radi.« (Iz 1,29)

Vsi izdelovalci malikov so zmedeni, njihovi ljubljenci (תמודיהם) nič ne koristijo. Njihove priče ne vidijo nič in ne vedo ničesar, zato bodo osramočeni (יבשו). (Iz 44,9)

»Ne boj se, saj ne boš osramočena (כי-לא תבושי),
ne daj se zмести, saj ne boš zaničevana.
Pozabila boš sramoto (בשת) svojega deklišтва
in očitkov zaradi svojega vdovstva se ne boš več spominjala.« (Iz 54,4)

Sram, samostalnik בשת oz. glagolske oblike (בוש), moramo razumeti kot kazalnik moralno napačnih, grešnih dejanj, kot posledico malikovanja, tj. popredmetenega odnosa do Boga.

7. Sklepna presoja rabe korena חמד (v razmerju do korena אוה) pri Izaiji

Kakor smo nakazali že v uvodu, je za poglobljeno in celostno razumevanje glagolske oblike חמד potrebna primerjava med korenoma חמד in אוה. To potrjuje dejstvo, da oba korena v glagolski obliki skupaj najdemo v deseti Božji zapovedi v 5 Mz 5,21.¹⁸

Glagolska oblika korena אוה označuje eksistencialno silo, po kateri človek vstopa v dialog s predmeti, sočlovekom in – najpomembneje – v preroškem korpusu (prim. Iz 26,9) tudi z Bogom. Koren אוה po eni strani označuje temeljno težnjo po (samo)ohranitvi, predvsem v preroškem korpusu pa tudi težnjo po Bogu. Izraža torej najglobljo človeško potrebo; ker je človeka v njegovi celovitosti s fizičnimi in duhovnimi potre-

¹⁸ »Ne želi (תתקד) žene svojega bližnjega! Ne bodi pohlepen (תתאווה) po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu, dekli, volu, oslu ali čemer koli, kar pripada tvojemu bližnjemu.« V 5 Mz 5,21 je najprej koren חמד, v imperfektu qala v ednini druge osebe moškega spola, nato sledi še koren אוה v imperfektu hitpaela v drugi osebi ednine moškega spola.

bami ustvaril Bog, lahko אֱלֹהִים v odnosu do Boga razumemo kot hrepenenje in iskanje Boga, kot najglobljo človeško potrebo (Skralovnik 2016b, 91–92; 2017, 273–284).

Tudi Izaija, analizirani avtor (gl. tudi Jer 17,16 in Am 5,18), uporablja ta koren, in sicer povsem v skladu z višje opisanimi zakonitostmi, da bi opisal človeško hrepenenje po Bogu. Koren אֱלֹהִים je v Iz 26,9 v perfektu piela v prvi osebi ednine.

»Moja duša hrepeni (נִפְשִׁי אֲרִיזֶה) po tebi ponoči,
duh v moji notranjosti te išče zgodaj zjutraj.
Saj kadar tvoje sodbe zadevajo zemljo,
se prebivalci na svetu učijo pravičnosti.«

Subjekt želje je »moja duša« (נִפְשִׁי), notranjost človeške osebe, ki je paralelni izraz duha »v moji notranjosti«. נִפְשִׁי je aktivni subjekt, iskalec Boga, hrepeneči po Bogu, s poudarkom na zavesti subjekta. Koren אֱלֹהִים v glagolski obliki označuje religiozno željo oz. hrepenenje po Bogu. To potrjuje paralelizem v Iz 26,8, kjer samostalniška oblika korena אֱלֹהִים nastopa vzporedno z glagolsko obliko korena קוֹה (ki prav tako označuje hrepenenje po Bogu). Analiza razkriva, da v Iz 26,9 semantična polja želeti (אֱלֹהִים), čakati (קוֹה) in iskati (שָׁחַר) tvorijo skupno leksikalno celoto in označujejo človekovo notranjost, dušo, hrepenečo po Bogu.

V razmerju do korena חָמַד je pomembna ugotovitev, da v hebrejski Bibliji skoraj ne najdemo mesta, kjer bi glagolska oblika korena חָמַד izražala neposredno željo človeka po Bogu.¹⁹ Enako velja za preroški korpus. V Iz 1,29 glagolska oblika korena חָמַד označuje malikovanje terebint. Pri tem opazimo, da je poudarjen materialni vidik (objekt so terebinte, sveta drevesa) in da v tem primeru želja, ki jo izraža glagolska oblika korena חָמַד, označuje diametralno nasprotje (popredmetenje) hrepenenja po Bogu. To potrjuje Iz 44,9, kjer je glagolska oblika korena חָמַד poosebljena in v povedi nastopa kot osebek, s katerim svetopisemski avtor označuje same malike (predmete malikovanja, izdelane iz železa in lesa). Tudi v Iz 53,2 koren označuje zavrnitev pravega Boga oz. njegovega poslanca, trpečega Gospodovega služabnika. Tako vidimo, da koren חָמַד v vseh primerih označuje bodisi malikovanje terebint (1,29), izdelovanje malikov oz. malike same (44,9) ali zavrnitev (Božjega) mesijanskega poslanca (53,2) – torej polno nasprotje hrepenenja po Bogu.

Glagolska oblika korena חָמַד ne spada v tipično religiozno besedišče. Kljub temu lahko obseg uporabe glagolske oblike korena חָמַd pri Izaiji razširimo na religiozno področje. Pri tem raba in pomen glagolskih tvorjenk ostajata znotraj temeljnih semantičnih koordinat pomena korena חָמַd (naravnost k materialnim objektom z negativnim moralnim predznakom) in v odnosu do Boga označujeta nasprotje človeškega temeljnega hrepenenja po Bogu, tj. malikovanje (dobesedno popredmetenje Boga) oz. zavrnitev Boga. Kakor koren חָמַd v odnosu do sočloveka pretežno označuje željo z moralno negativnim

¹⁹ Glagolska oblika korena חָמַd na enem mestu (Ps 19,11) sicer označuje hrepenenje po postavi – katere vrednost je večja kot »obilje čistega zlata« –, kar pa ni enakovredno hrepenenju po Bogu. Hrepenenje po Bogu je bivanjska in ontološka potreba, pri čemer velja, da si Boga v nobenem oziru ni mogoče prisvojiti. Hrepenenje po postavi ni bivanjska potreba, čeprav jo je v judovskem kontekstu mogoče enačiti z Bogom, gre torej za posebno obliko, čeprav posredno, hrepenenja po Bogu. V prvi vrsti ne gre za označitev bivanjske potrebe – to željo označuje glagolska oblika korena אֱלֹהִים –, temveč za podarjanje neizmerne vrednosti postave s primerjavo z dragocenim materialnim objektom, zlatom (Strola 2000, 315).

pomenom, pohlep (Mih 2,2), tako na religioznem področju označuje željo, osnovano na zgrešenih verskih prepričanjih in grešnem stanju družbe. Monoteizem Svetega pisma, kakor izpričujejo preroki, še posebej Izaija, pa je uperjen proti čaščenju neresničnih podob, malikov (Petkovšek 2017, 623; 2018, 243). Taka želja na ravni medčloveških odnosov vodi v socialno krivičnost (prim. Mih 2,2), na ravni odnosa med Izraelom in Bogom pa ruši zavezni odnos in s tem celotno izvoljeno skupnost.²⁰

Reference

- Goldingay, John**, in **David Payne**. 2006. *A Critical And Exegetical Commentary On Isaiah 40–55*. London; New York: T. & T. Clark.
- Kaiser, Otto**. 1983. *Isaiah 1–12: A Commentary*. London: SCM Press.
- Krašovec, Jože**. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje: mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- MacKenzie, John L.** 1986. *Second Isaiah*. New York: Doubleday & Company.
- Matjaž, Maksimilijan**. 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1:175–193.
- Oswalt, John**. 1986. *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Palmisano, Maria Carmela**. 2016. *Siracide: introduzione, traduzione e commento*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, cop.
- Petkovšek, Robert**. 2017. Vloga razuma v samorazumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- — —. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- Seebass, Horst**. 1983. חֲנֹפֶשׁ nepeš. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 9, 497–519. Grand Rapids; Michigan: W. B. Eerdmans.
- Skralovnik, Samo**. 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 1:59–76.
- — —. 2016a. The meaning and interpretation of desire in the Tenth Commandment (Exod 20,17): the semantic study of the hmd word field. *Biblische Notizen* 171:13–25.
- — —. 2016b. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- — —. 2016c. God's desire in the psalms: a semantic study of the hmd and 'wh word fields in Ps 68:17 and Ps 132:13–14. *Bogoslovna smotra* 86, št. 1:181–193.
- — —. 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- Strola, Germana**. 2000. Alcuni elementi di lessicografia per lo studio del desiderio di dio nella bibbia ebraica. II. *Rivista biblica* 48:307–317.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze**. 2005. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Sveto pismo: Modrostne in preroške knjige**. 2013. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Družina: Teološka fakulteta.
- Wallis, Gerhard**. 1983. חֲמַד chāmadh. V: Johannes G. Botterweck in Helmer Ringgren, ur. *Theological dictionary of the Old Testament*. Zv. 4, 452–461. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.
- Westermann, Claus**. 1985. *Isaiah 40–66: A Commentary*. London: SCM Press.
- Williamson, Hugh Godfrey Maturin**. 2006. *A critical and exegetical commentary on Isaiah 1–27*. London; New York: T & T Clark.

²⁰ Npr. Drugi Izaija razlaga Babilonsko izgnanstvo, tj. skorajšnje uničenje izvoljenega ljudstva, kot kazen in posledico verskega odpada od Boga. Tudi v Novi zavezi vera (v Jezusa Kristusa, v resnico evangelija) edina zagotavlja obstoj in edinost med različnimi cerkvami (Matjaž 2019, 175–193).



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 923—935

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-248.44-277.2

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Matjaz>

Maksimilijan Matjaž

Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenijske modrosti

The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom

Povzetek: Prispevek obravnava Pavlovo uporabo biblično argumentacije v strukturi Prvega pisma Korinčanom ter v razvoju njene kristološke kerigme in pareneze. Osrednja pozornost je posvečena argumentacijskemu procesu ključne antiteze v prvi enoti pisma (1 Kor 1–4) σοφία – ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teloške argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede. Pri tem večinoma uporablja grške prevode (LXX), ki jih glede na osrednjo kristološko kerigmo domišljeno prilagaja. Z avtoriteto bibličnih citatov in aluzij tako nagovarja celotno korintsko skupnost v njenih ključnih izzivih ter odpira širšo perspektivo modrosti, kjer je odločilna hermenevtika križa – ne pa modrost sveta ali judovska postava.

Ključne besede: Pavlova pisma, Prvo pismo Korinčanom, Stara zaveza v Novi zavezi, biblična hermenevtika, modrost, σοφία, σοφός, beseda križa, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ

Abstract: This paper deals with Paul's use of biblical argumentation in the structure of the First Epistle to the Corinthians and in its development of christological kerigma and parenesis. The focus is on the argumentative process of the key antithesis in the first unit of Epistle (1 Cor 1–4): σοφία / ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. Through the use of biblical quotations and allusions, Paul seeks to strengthen and substantiate the relevance of the rhetorical and theological argumentation; and grant it the authority of the Word of God. He uses mainly Greek translations (LXX) cleverly adjusted to the main Christologic kerigma. In doing so, through the authority of biblical quotations and allusions, Paul addresses the entire Corinthian community and its key challenges. This opens a broader perspective of wisdom with a crucial role of hermeneutics of the cross (in contrast to the wisdom of the world or to the Jewish law).

Key words: The Epistles of Paul, First Epistle to the Corinthians, Old Testament in New Testament, Biblical Hermeneutics, Wisdom, σοφία, σοφός, Word of the Cross, ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ

1. Uvod

Različni načini navajanja, uporabe in interpretacije biblične tradicije, njeno mesto v strukturi Pavlovih pism ter njen pomen za razumevanje ključnih pavlinskih teoloških in etičnih konceptov so v zadnjem času predmet številnih eksegetskih raziskav.¹ S pogostim navajanjem »stare zaveze« oziroma »svetega pisma«² – še posebej v svojih štirih velikih pismih (Rim, 1–2 Kor in Gal) – Pavel izraža najprej zanj samoumevno kontinuiteto med Božjim ljudstvom stare in nove zaveze, hkrati pa s tem daje svoji kerigmi o Jezusovi smrti in vstajenju najvišjo teološko avtoriteto. Pri proučevanju Pavlove uporabe stare zaveze je Prvo pismo Korinčanom deležno posebne pozornosti (Ciampa–Rosner 2007, 695–752; Heil 2005, 1–15; Koch 2014, 579; Lindemann 1996, 199–225; Wilk 2017, 149–173). In to ne le zato, ker ima poleg Pisma Rimljanom največ bibličnih citatov in referenc, pač pa tudi zato, ker je bilo namenjeno največji urbani krščanski skupnosti v Grčiji, ki je bila sestavljena iz grških, rimskih in judovsko-helenističnih spreobrnjenec iz vseh socialnih slojev (1 Kor 12,2; Rim 16,22–23; DeVos 1999, 231; Schnabel 2006, 23–28; Thiselton 2000, 19–20). To dejstvo je gotovo vplivalo na Pavlov izbor, uporabo in interpretacijo biblične tradicije. Kakšen pomen daje pri razvijanju svoje kristološke kerigme in pareneze Pavel biblični argumentaciji? Kakšno vlogo igrajo biblični navedki v retorični strukturi 1 Kor? Kako spreminja in prilagaja tekste grškemu prevodu – po lastni kerigmatični perspektivi? Kaj želi apostol z uporabo bibličnih citatov doseči? Kaj sporočajo o Pavlovem teološkem konceptu, njegovi perspektivi in hermenevtiki, kaj o naslovljencih, kaj o ključnih izzivih zgodnje krščanske skupnosti? V pričujoči razpravi bomo z analizo Pavlove argumentacije in vloge bibličnih citatov v prvi enoti pisma (1 Kor 1–4), v kateri se apostol z dokazovanjem nemoči »svetne modrosti« (σοφία τοῦ κόσμου) (1,20) pred »besedo križa« (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) (1,18) bori proti razkolom v skupnosti, iskali odgovore na zgornja vprašanja. Najprej bomo našli nekaj temeljnih značilnosti Pavlovega navajanja Svetega pisma v Prvem pismu Korinčanom ter njihovo mesto v retorični strukturi pisma – kar bo

¹ Med temeljnimi deli tega področja so Ellis 1957; Hooker 1981, 295–309; Koch 1986; Smith 1988, 265–291; Stanley 1992. Med odmevnimi sodobnimi raziskavami so Aageson 2006, 152–181; Hays 2005; Lincicum 2017, 9–21; Moyise 2010, 111–125; Pitta 2009, 35–51; Porter 2017, 23–55 – vsi s pregledom različnih perspektiv raziskovanja.

² Beseda »sveto pismo«, ki je pri Pavlu dejansko ne srečamo, je sodobna označba za različne izraze, s katerimi Pavel poimenuje izraelska biblična besedila. Najpogosteje uporablja »pismo« (γράφη – Rim 4,3; 9,17; 1 Kor 15,3 in dr.), »kakor je zapisano« (καθὼς γέγραπται – Rim 1,17; 2,24, 3,4.10; 4,17; 8,36; 1 Kor 1,31; 2,9; 3,19 in dr.), »kot govori postava« (ὁ νόμος λέγει – Rim 3,19; 1 Kor 9,8 in dr.). V 1. st. po Kr. še ni obstajala zbirka spisov z imenom »Nova zaveza«, zato je tudi oznaka »Stara zaveza« zgolj pogojno primerno poimenovanje za zbirko spisov Izraela, ki so jo v tem času pogosto imenovali »postava in preroki« (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται – Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; 24,44; Jn 1,45; Apd 13,15; 28,23; Rim 3,21).

dalo osnovne ugotovitve o naslovljencih in vlogi Svetega pisma za Pavlovo hermenevtiko.

2. Navajanje Svetega pisma v strukturi Prvem pismu Korinčanom

Pavel večinoma uporablja Sveto pismo v grških prevodih, čeprav vira, ki ga navaja, ni vedno mogoče z gotovostjo definirati.³ Najpogostejše gre za grški prevod Septuaginte (LXX),⁴ ki pa v tem času še ni imela enotne oblike (*textus receptus*).⁵ Biblični citati v različnih oblikah so skozi celotno Prvo pismo Korinčanom porazdeljeni precej enakomerno. Med raziskovalci glede točnega števila navedkov in kriterijev za opredelitev citata ni enotnosti. Tako jih npr. Malan (1981, 134) in Colins (1995, 153) naštejeta 19 oz. 20, a za navedke priznavata samo dobesečne citate, ki pa so včasih sestavljeni iz več virov. Citati se pojavljajo predvsem v pomembnih kerigmatičnih enotah 1 Kor:⁶ 1,19 (Iz 29,14); 1,31 (Jer 9,22-23); 2,9 (Iz 64,3); 2,16 (Iz 40,13); 3,19 (Job 5,13); 3,20 (Ps 94,11); 5,13 (5 Mz 17,7); 6,16 (1 Mz 2,24); 9,9 (5 Mz 25,4); 9,10 (Sir 6,19); 10,7 (2 Mz 32,6); 10,26 (Ps 24,1); 14,21 (Iz 28,11-12); 15,25 (Ps 110,1); 15,27 (Ps 8,7); 15,32 (Iz 22,13); 15,45 (1 Mz 2,7); 15,54-55 (Iz 25,8; Oz 13,14). V novejših raziskavah prevladuje stališče, da je treba upoštevati ne samo neposredne citate, ampak tudi druge eksplicitne reference, namige in motive. Wilk (2017, 170–171) kriterije za biblične navedke širi in jih tako v 1 Kor odkriva na 48 mestih. Pri tem ločuje štiri kategorije: a) posamezni in sestavljeni dobesečni navedki: 1,19.31; 2,9; 3,19-20; 6,16; 9,9; 10,7; 14,21; 15,45.54-55; 16,13; b) parafraze: 10,1-6.8-10.18; 11,8-12; 15,21.38-41.47; c) približni citati ali namigi: 1,17.20; 2,16; 3,17; 4,4; 5,13; 8,3-4.6; 9,7.13; 10,20.22.26; 11,7; 14,25; 15,25.27.32; 16,13; d) tematske reference ali kazalke: 3,13; 5,1.7; 6,2; 11,25; 14,34.

Iz pregleda vseh referenc v Prvem pismu Korinčanom je najprej razvidno, da sta dve tretjini neposrednih citatov v pg. 1–3 in pg. 15, medtem ko jih v pg. 7 in pg. 12–13 ne najdemo. Širše parafraze lahko najdemo v zadnjem delu pisma in se nanašajo na dogodke v času izhoda iz Egipta v puščavo (10,1-6.8-10.18; prim. 2 Mz 13,21-22; 14,22.19; 16; 17,5-6; 32,3-6; 4 Mz 11,4.34; 14,2.12.16.34; 21,5-6; 25,1.9; 26,62), na pripovedi o stvarjenju (11,8-12; 15,38-41.47; prim. 1 Mz 1,11-

³ Zaradi neenotne oblike navajanja tekstov Stare zaveze so nekateri strokovnjaki prepričani, da je Pavel uporabljal še druge, morda tudi starejše rokopise (*Vorlage*), ki so bili predhodniki masoretskega teksta in LXX; glej Stanley 1992, 254–255.

⁴ Septuaginta ni enoten prevod, temveč gre za zbirko prevodov, natančnost posameznega prevoda pa se razlikuje od knjige do knjige (in od prevajalca do prevajalca). Pri teh prevodih (v končni obliki) lahko zasledimo določene pomenske premike in tudi neposrečene prevajalske rešitve, ki odsevajo spremembo okolja, kulture, jezika in časa. Glej Skralovnik 2015, 79–98.

⁵ Od 110 posrednih ali neposrednih citatov jih 41 ustreza grškemu prevodu (LXX), sedem jih je bližje masoretskemu tekstu, 31 pa se jih razlikuje tako od hebrejskih kot tudi od grških tekstov; glej Koch 1986, 48; Pitta 2009, 92–99.

⁶ Pitta 1994, 68 ugotavlja, da direktni navedki v glavnih Pavlovih pismih niso razpršeni po celotnem pismu, temveč se pojavljajo pretežno v kerigmatičnih delih, tako v Rim 3–4; 9–11; 1 Kor 1–4; 15; 2 Kor 3–4; Gal 3–4.

27; 2,7.18.21-23) in na pripovedi o grehu (15,21; prim. 1 Mz 3,17-19). Pavel s temi pripovedmi skuša pokazati, da imajo dogajanja v skupnosti, kot so prepiri, malikovanje, nečistovanje in druga neprimerna vedenja, globlje teološko ozadje. Ko piše o »naših očetih« (10,1sl.), ki so prestajali podobne preizkušnje kot oni in so pomrli, ker niso bili zvesti (10,5), poudarja skupne korenine »Božje Cerkve v Korintu« (1,2) in zgodovinskega Izraela. Biblična pripoved je zanj predpoda in »zgled« (τύπος) (10,6), ki ima formativno vlogo za sedanjo generacijo (10,11; prim. Rim 15,4) (Thiselton 2000, 748), pa tudi tipološki kristološki pomen, saj napoveduje polno izpolnitev starozavezne podobe v Kristusu (prim. Rim 5,14) (Merklein 2000, 247; Schrage 1995, 403–406). S sklicevanjem na biblično tradicijo, ki je Boga predstavljala kot »skalo«, na katero se je lahko Izrael zanesel (prim. 5 Mz 32,4.15.18.30.31), in kot »Modrost«, ki je Izrael tudi v največjih preizkušnjah vodila in ohranjala pri življenju (Mdr 10,15–11,4), Pavel argumentira svoj poziv korintskim kristjanom, naj v preizkušnjah vztrajajo in zaupajo v Božjo zvestobo (10,13; prim. 1,9). Podobe, ki so Izraelce spremljale na tej poti, so dobile svojo polno uresničitev v Kristusu (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός) (10,4). Ko v 10,8 z glagolom γέγραπται (pasiv perfekta) uvaja neposredni biblični citat iz 2 Mz 32,6 o malikovanju ljudstva v puščavi, uporablja Sveto pismo kot parenezo, ki naj naslovljence obvaruje, da ne bi skušnjavi malikovanja podlegli tudi sami. Na podoben način Pavel v pismu 8-krat uvede čisti svetopisemski citat,⁷ kar nedvomno priča o tem, da ima izraelsko Sveto pismo kot Božja beseda trajno veljavnost tudi za novo krščansko skupnost (Collins 1995, 154). Še jasneje je to izpostavljeno v dveh sledečih frazah z glagolom γράφω, in sicer v 9,10 (δὲ ἡμᾶς γὰρ ἐγγράφη) in v 15,54b (τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος), kjer tako uvaja sklepni citat pisma, ki napoveduje eshatološko dopolnitev »besede pisma« v Kristusovi dokončni zmagi nad smrtjo.

Z vstopom retorične kritike v eksegetsko raziskovanje proti koncu prejšnjega stoletja je bila izpostavljena odločilna vloga retorike tudi pri strukturiranju Prvega pisma Korinčanom. (Wuellner 1986, 70–72).⁸ Raziskovalci so namreč pokazali, da je znotraj te strukture pomen bibličnih citatov, parafraz in referenc za razvoj Pavlove retorične argumentacije ključen. Collins (1999, 29–31) in Heil (2005, 10–15) prepoznavata v pismu šest retoričnih enot, ki so utemeljene na biblični argumentaciji: prva enota 1,18–4,21 s citati v 1,19 (Iz 29,14b), v 1,31 (Jer 9,23), v 2,9 (Iz 64,3; Sir 1,10), v 2,16a (Iz 40,13), v 3,19b (Job 5,13) in v 3,20 (Ps 94,11); druga enota 5,1–7,40 s citati v 5,13b (5 Mz 13,6; 17,7.12; 19,13.19; 21,9.21; 22,21.22.24; 24,7), 6,16b (1 Mz 2,24); tretja enota 8,1–11,1 s citati v 9,9 (5 Mz 25,4), v 9,10 (Iz 28,24.28; Sir 6,19), v 10,7b (2 Mz 32,6) in v 10,26 (Ps 24,1); četrta enota 11,2–34 s citati v 11,7–12 (1 Mz 1,27; 2,18; 3,16); peta enota 12,1–14,40 s citati v 14,21 (Iz

⁷ Od 67 navedkov pasivne oblike γέγραπται, s katerim se v Novi zavezi uvaja svetopisemski dokaz, jih najdemo 31 pri Pavlu, večinoma v povezavi s predhodnim καθὼς ali sledečim γάρ (Rim 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 12,19; 14,11; 15,3.9.21; 1 Kor 1,19.31; 2,9; 3,19; 9,9; 10,7; 14,21; 15,45; 2 Kor 8,15; 9,9; Gal 3,10.13; 4,22.27).

⁸ O pomenu Pavlove uporabe retorike v 1 Kor za razvoj njegove kerigme in hermenevtike glej Gieniusz 2018, 133–161; Malcolm 2013, 58–65; Mitchel 1991, 186–192.

28,11-12; Jer 5,13-15); šesta enota 15,1-58 s citati v 15,25 (Ps 110,1), v 15,27a (Ps 8,7), v 15,32b (Iz 22,13), v 15,45a (1 Mz 2,7), v 15,54b (Iz 25,8) in v 15,55 (Oz 13,14). Med citati jih je največ iz preroka Izaija, Psalmov in Mojzesovih knjig – kar je primerljivo z izvorom citatov v preostalih Pavlovih pismih.⁹ Iz retorične strukture je tudi še bolj razvidno, da neposredni biblični citati niso enakomerno porazdeljeni čez celotno pismo, ampak prevladujejo v prvi, tretji in zadnji enoti – na mestih ključnih kerigmatičnih poudarkov. V prvi enoti (1,18–4,21) Pavel sooča Božjo modrost, ki se je razodela po Kristusovem križu, z modrostjo sveta, biblični citati pa igrajo pri tem pomembno vlogo. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali je bila biblična argumentacija namenjena tudi »poganskim« kristjanom, ki verjetno na biblično tradicijo niso bili posebej navezani, ali pa le izhodiščno judovskim kristjanom. S kakšnimi argumenti se Pavel bori za edinstvo v skupnosti ter za jasnost evangelija, ki jim ga je oznanil, in kakšno vlogo ima pri tem navajanje Svetega pisma? Ta vprašanja se bistveno dotikajo prve enote pisma (1,18–4,21), ki daje odločilni ton celotnemu pismu (Bünker 1984, 51–54; Collins 1999, 67–76; Mitchell 1991, 68–80; Wuellner 1986, 53). Z analizo biblične argumentacije uvodnega poziva k enotnosti in glavne teze pisma (1,10.17) bomo lahko na našeta vprašanja odgovorili bolj zanesljivo.

3. Biblična argumentacija pozdrava in poziva k edinstvu v Jezusu Kristusu

Pavel že v pozdravu naslavlja prejemnike pisma na način, ki izraža univerzalno dimenzijo tako samega pisma kot tudi Cerkve, ki je zbrana v Korintu: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, /.../ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν (»Božji Cerkvi, /.../ z vsemi, ki kličejo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa, na vsakem kraju, svojem in našem«) (1,2). Z uveljavljenim bibličnim terminom ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (»Božja Cerkev«)¹⁰ kaže najprej na Boga kot izvirnega sklicatelja občestva ter hkrati na odrešenijsko kontinuiteto med Cerkvijo in izvoljenim ljudstvom. Hkrati je s tem poudarjeno, da pripada Cerkev Bogu in si je torej noben voditelj in tudi nobena struja v Cerkvi ne more prisvajati.¹¹ S tem že napoveduje tudi temo, ki v prvi enoti prevladuje, to je poziv k edinstvu in zavedanju o izvoru njihove nove identitete ter relativiziranje voditeljev. V sklepnem delu tako nadgrajuje izjavo o Cerkvi, ki pripada Bogu: Bog je tisti, ki daje rast, Cerkev pa je kot Božja njiva, Božja zgradba in Božji tempelj, ki ima temelj že položen – to je Kristus (3,5-17).

⁹ Koch 1986, 33 navaja za Pavlova pisma 28 citatov iz preroka Izaija, 20 iz Psalmov, 15 iz 1 Mz in 15 iz 5 Mz.

¹⁰ S terminom ἐκκλησία κυρίου prevaja Septuaginta večinoma קהל קדש (prim. 5 Mz 23,1-9; 1 Krn 28,8; Neh 13,1; Mih 2,5). Čeprav je v Mojzesovih knjigah termin קהל pogosto prevajan tudi kot συναγωγή, tega izraza Pavel kot sinonim za cerkev ne uporablja nikoli, kar je že odraz različnega razumevanja cerkve in sinagoge (Schrage 1991, 102).

¹¹ Thieselton 2000, 73 in drugi interpretirajo ἐκκλησία τοῦ θεοῦ kot *genitivus possessivus*.

Korintsko krščansko občestvo, kakor tudi vsako drugo občestvo, kjerkoli se že zbira (prim. 4,17; 7,17), predstavlja Cerkev v njeni celovitosti (Collins 1999, 52; Schrage 1991, 103). Pavel gradi to podobo Cerkve na bibličnih napovedih, da bo nekoč Bog sam sklical svoje ljudstvo iz vseh narodov (prim. 2 Mz 19,5; 34,14; 4 Mz 20,26; 5 Mz 4,20; 7,6; 1 Sam 12,22; Iz 12,14), kar se je v korintski skupnosti uredničilo. Za Pavla tako ἐκκλησία ni neko kultno ali misterijsko združenje, pač pa eshatološka stvarnost, ki priča o končnem Božjem odrešenjskem načrtu (prim. 10,32; 11,16.22). Cerkev tako sestavljajo vsi, ki so se odzvali na Boga, ki kliče »v občestvo (ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν)¹² s svojim Sinom Jezusom Kristusom« (1,9), tako Judje kot Grki (prim. 1,22-24; 7,18; 9,20-21; 12,13) – torej vsi, »ki kličejo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa« (σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα) (1,2). Fraza je vzeta skoraj dobesedno iz LXX JI 3,5: πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (prim. Ps 98,6), kjer ima jasen eshatološki kontekst. S to biblično navezavo, ki jo Pavel brez zadržkov interpretira kristološko (prim. 2 Kor 4,5), argumentira tako univerzalnost Božje Cerkve, ki se je zgodila po Jezusu Kristusu, kakor tudi eshatološko dimenzijo, ki se dogaja v korintskem občestvu. Povsem eksplicitno eshatološko konotacijo najdemo tudi v zaključku pozdrava, kjer Pavel pozornost bralcev dvakrat usmerja na »razodetje« oziroma na »dan našega Gospoda Jezusa Kristusa« (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1,7.8). Verjetno je v eshatološkem ključu treba brati tudi nenavadno sklepno formulacijo ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν (1,2). Očitno se Pavel tu navdihuje pri LXX Mal 1,11, kjer Bog napoveduje čas, ko se bo njegovo ime častilo med narodi »na vsakem kraju« (ἐν παντὶ τόπῳ) (Ciampa–Rosner 2007, 696). Pismo je gotovo namenjeno kristjanom, ki se zbirajo na različnih krajih, saj se zaveda, da nosi »skrb za vse Cerkve« (2 Kor 11,28). Za Pavla je obstoj krščanskih skupnosti in s tem klicanje Gospodovega imena »na vsakem kraju« dokaz, da je tudi korintska skupnost del eshatološkega dogajanja, ki ga je Bog napovedoval po Svetem pismu.

Največjo nevarnost za skupnost Pavel vidi v »razdorih« (σχίσματα) (1,10) in »prepirih« (ἔριδες) (1,11), ki delijo skupnost med seboj, predvsem pa jo ločujejo od njenega Temelja. Poklicana je bila namreč v občestveni odnos (εἰς κοινωνίαν) (1,9), kar pomeni medsebojno povezanost in odvisnost, saj so njeni člani po veri postali »Kristusovo telo in vsak zase udje« (12,27). Tako niso več posamezniki, ampak deli Kristusovega telesa in jih povezuje skupna »Kristusova misel« (voῦς Χριστοῦ) (2,16). S to novo identiteto je zato nezdržljivo priseganje na razne druge voditelje in njihovo modrost (prim. 1,12.29; 3,4-7.21-22; 4,6). Z dramatičnim pozivom k edinosti παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί (1,10), ki ga retorična kritika opredeljuje kot glavni *propositio* pisma (Collins 1999, 69; Mitchell 1991, 1), in se ponovi še ob zaključku prve enote (4,16) ter v zaključku pisma (16,15), skuša Pavel ponovno vzpostaviti temeljno edinost. Glavni argument za ta poziv je kristološki

¹² Termin κοινωνία ima v Pavlovih pismih v prvi vrsti kristološki in ekleziološki pomen (2 Kor 9,13; 13,13; Gal 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10). Tako označuje najprej novo skupnost vernikov, ki jih Bog Oče po svojem Sinu kliče, da bi živeli v tesno prepleteni življenjski povezanosti z njim in med seboj. Izvor tega občestva je krst (Gal 3,27), središče pa evharistični obed, ko verniki po uživanju blagoslovljenega keliha in kruha postajajo deležni Kristusovega telesa oziroma postajajo »Kristusovo telo« (1 Kor 10,16) (Matjaž 2019, 190–191).

in apostol ga razvija s tremi povezanimi retoričnimi vprašanji v 1,13: μεμέρισται ὁ Χριστός; μή Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; («Je mar Kristus razdeljen? Je bil mar Pavel za vas križan? Ali ste bili v Pavlovo ime krščeni?»). Ključno je prvo vprašanje, kjer Pavel z določnim členom ὁ pred Kristusovim imenom, kar v pismih srečamo zelo redko, poudarja, da je Kristus, ki je bil križan in ki sedaj živi v skupnosti, eden in isti (Schrage 1991, 151; Schnabel 2006, 96). Skupnost tako ne more biti razdeljena, ker so vsi prejeli svojo novo identiteto kot »Kristusovo telo« (12,27: Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους) zgolj v Kristusu. To telo pa je eno in nedeljivo, kakor je eden Kristus, kar Pavel v sklepnem delu prav tako izrazi z določnim členom: οὕτως καὶ ὁ Χριστός (12,12). Iz sledečih dveh ironičnih vprašanj je očitno, da so Kristusovo telo postali po Kristusovem križu in po krstu v njegovo ime (1,13bc), ne pa po oznanjevanju »z modrostjo besede« (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) (1,17). Pavel tako relativizira ne samo vlogo prej omenjenih oznanjevalcev Kefa in Apola, ampak tudi svojo. Evangelij, ki ga je oznanil v Korintu, ne izhaja iz »vzvišenih besed modrosti« (καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας) (2,1), temveč iz oznanila križanega Kristusa – ni sad spekulacij, ampak delovanja »Božje moči in Božje modrosti« (θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν) (1,24b). V odnosu do križanega Kristusa, ki je temelj nove skupne identitete, vloga učiteljev zbledi, kar pomeni, da izgubijo pomen različni načini oznanjevanja, okrepi pa se pozornost na temeljno vsebino, ki je križani Kristus. V nadaljevanju se bo pokazalo, da Pavel ne polemizira s Kefom ali z Apolom in da njuno vlogo pri oznanjevanju evangelija priznava (prim. 3,5.22; 4,6), vendar mora pri tem ostati jasno, kaj je temelj te nove skupnosti. Ta je že položen, in to je Jezus Kristus (3,11). Pavel se tako ne opredeljuje proti eni ali drugi skupini, ki ju predstavljata Kefa in Apolo, in s tem tudi ne proti judovskemu ali grškemu načinu iskanja resnice, pokaže pa na nevarnost, ki preti vsem oznanjevalcem – da lahko pravi temelj evangelija oslabi, da se torej zaradi »modrosti besede« (σοφία λόγου) Kristusov križ »izniči« (κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ) (1,17). Pri tem je očitno glavna ost kritike usmerjena na »modrost« kot način oznanjevanja, nad katero so bili nekateri očarani in so se z njo ponašali (1,29; 3,21; 4,6), kar je vodilo do razkolov (σχίσματα) (1,10) in razvrednotenja Kristusovega križa (Matjaž 2015, 69). Do same »besede« oziroma »govora« (λόγος)¹³ pa ima Pavel očitno drugačen odnos, saj jo v naslednji izjavi s križem povezuje na še bolj poudarjen način (Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ) (1,18) in s tem pokaže, da se tudi po Kristusovem križu razodeva modrost, ki pa je ne »svet« (ὁ κόσμος) (1,21) ne kristjani v Korintu zares ne razumejo – dojemajo jo namreč kot »norost« (μωρία) in »škandal« (σκανδαλον) (1,18.23). V nadaljevanju (1,18-25) Pavel izpeljuje biblično argumentacijo in dokazuje, da je »Božja norost« močnejša od človeške modrosti, saj lahko edino prva človeka osvobodi lastne pogubne nespameti in nevere ter mu odpre »pot odrešenja« (τοῖς δὲ σωζόμενοις) (1,18). Prepoznati in sprejeti v norosti križa »Božjo moč in Božjo modrost« (1,24) pa je bilo tako za judovske kot tudi za poganke kristjane v korintski skupnosti enako velik izziv.

¹³ V 2,4 je izraz ὁ λόγος μου postavljen paralelno s izrazom τὸ κήρυγμά μου in tako očitno predstavljen kot sinonim za Pavlovo oznanjevanje evangelija.

4. Biblična argumentacija glavne teze pisma (1 Kor 1,17) in njeni naslovniki

Z uveljavljeno obliko γέγραπται γάρ (1,19) Pavel uvaja biblični citat, s katerim argumentira predhodno tezo: γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω (»Zapisano je namreč: Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom razveljavil«). Skoraj dobesedno navaja besedilo iz LXX Iz 29,14b (καὶ ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω), le da zadnji izraz κρύψω (»bom prekril«) nadomešča s pomensko izrazitejšim glagolom ἀθετήσω (»bom zavrgel«). Nekateri razskovalci menijo, da gre za naključje, ki ga je mogoče pripisati Pavlovemu načinu citiranja Svetega pisma na pamet,¹⁴ kar pa je malo verjetno, saj zamenjava izboljšuje literarno-retorično moč hiastičnega sinonimnega paralelizma (A-B-B'-A') in dodatno krepí zadnji člen (Heil 2005, 17–18). Pavel se pri tem verjetno navezuje na LXX Ps 32,10; 88,35, kjer se glagol ἀθετέω pojavlja v podobni paralelni konstrukciji. V obeh primerih je subjekt delovanja Bog sam, pri čemer je izjava v Ps 88,35 (οὐδὲ μὴ βεβηλώσω τὴν διαθήκην μου καὶ τὰ ἐκπορευόμενα διὰ τῶν χειλέων μου οὐ μὴ ἀθετήσω) antitetična izjavi v Iz 29,14b. S tem je nasproti nemoči in nesposobnosti človeške modrosti še močnejše poudarjena Božja obljuba, da svoje zaveze in svojih besed ne bo nikoli »zavrgel«. Pavel pri preoblikovanju bibličnih navedkov upošteva tako stil kot vsebino izvirnega konteksta (Stanley 1992, 185–186); podobno je upošteval tudi izvorni kontekst Izaijevega citata. V Iz 29,1–24 namreč Bog očita ljudstvu, da ga sicer častijo z ustnicami, njihovo srce pa je daleč od njega (v. 13), zato napove sodbo, ko bodo »nasilniki uničeni« (ἀπώλετο) in »posmeljivci bodo izginili« (ἐξώλεθρεύθησαν) (v. 20). Tudi pod vplivom te izjave Pavel nadomešča glagol κρύψω iz LXX Iz 29,14 s pomensko krepkejšim ἀθετήσω, s čimer poudarja, da je Bog v novi zavezi »razumnost razumnih« ne le »prekril«, temveč jo je s Kristusovo smrtjo na križu presegel in torej »zavrgel« (Koch 1986 152–153).

Z neposredno navezavo citata na predhodni kontekst s pomočjo pasivne oblike γέγραπται γάρ doseže Pavel večjo odprtost tudi pri opredelitvi glavnega subjekta dogajanja v v. 19. V izvirnem kontekstu Iz 29,14 je subjekt gl. ἀπολῶ Bog sam. T. i. teološki pasiv »pisano je« je bil za Jude dovolj jasno prepoznavno znamenje, da je Bog tisti, ki deluje, da je torej on tisti, ki po Svetem pismu govori. Literarno pa se besedna zveza navezuje na neposredno predhodni izraz δύναμις θεοῦ (»Božja moč«) na koncu v. 18, ki se nanaša na Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ na začetku v. 18. Božja moč, ki se je razodela po besedi križa, tako postane subjekt v v. 19. Na ta način so se lahko čutili nagovorjeni tudi verniki iz poganstva, ki z judovsko biblično tradicijo niso bili intimno povezani in verjetno širšega konteksta Pavlovih bibličnih navedkov niso poznali (Lindemann 1996, 203). Vsekakor Pavel s premikom pozornosti na Božjo moč, ki se je razodela po besedi o križu, poudarja, da je Kristusov dogodek odločilno Božje dejanje: z njim se je razgalila pomanjkljivost

¹⁴ Glej Schrage 1991, 168, ki sicer meni, da Pavel večinoma uporablja Sveto pismo zelo svobodno ter jemlje citate iz konteksta predvsem glede na svoj kontekst in teološki namen, ne da bi dovolj upošteval izvirni pomen (175).

»modrost modrih« in se razodela Božja modrost vsem, ki verujejo – tako Judom kot poganom.

Še bolj konkretno sta judovski in poganski svet skupaj nagovorjena z biblično aluzijo, ki sledi nadaljevanju bibličnega citata v 1,20: Ποῦ σοφός; Ποῦ γραμματεὺς; Ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; Οὐχὶ ἐμώρηνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου; («Kje je modrijan? Kje pismouk? Kje učenjak tega sveta? Mar ni Bog modrosti sveta obrnil v norost?»). Tri od štirih ironičnih retoričnih vprašanj so uvedene z vprašalnico ποῦ, ki predvideva negativni odgovor. S tem je vzpostajena tako formalna kot vsebinska povezava z LXX Iz 33,18; 19,11sl, kjer Izaijevo besedilo slika eshatološko zmago Jahveta in njegovega ljudstva nad mogočniki tega sveta: ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοὶ ποῦ εἰσιν οἱ συμβουλευόντες ποῦ ἐστὶν ὁ ἀριθμῶν τοὺς τρεφομένους («Kje je tisti, ki je štel, kje je tisti, ki je tehtal, kje je tisti, ki je štel stolpe?») (33,18). Modrostna terminologija, ki jo Pavel tukaj uporablja, dokazuje, da se v enaki meri obrača na vse člane korintske skupnosti. Izraz σοφός označuje iskalca modrosti v splošnem pomenu besede, dva semantično podobna izraza, ki sledita, pa imata judovsko-teološki (γραμματεὺς) in grško-filozofski (συζητητής) značaj. Medtem ko je γραμματεὺς najpogostejša oznaka za šolanega poznavalca postave tudi v Novi zavezi, izraza συζητητής v Novi zavezi ne srečamo nikjer drugje in tudi ne v LXX. Izraz je poznan v helenistični grščini, kjer je označeval izobraženega filozofskega iskalca človeške modrosti (σοφία τοῦ κόσμου) (Schneider 1966, 748) in na neki način odgovarja judovskemu pismouku. Zdi se, da želi Pavel s temi izrazi predvsem pokazati na različne predstavnike človeškega načina iskanja modrosti, ne pa izražati negativne sodbe o modrosti ali o filozofiji – in še manj o »Judih« in »Grkih«. (Schrage 1996, 176) V v. 22 bosta sicer ti dve kategoriji ljudi neposredno soočeni, vendar ne kot določeni nacionalni identiteti, temveč kot predstavnici različnih religioznih tokov, ki so bili v korintski skupnosti navzoči. Pavel tako kaže na omejenost in nemoč človeškega načina iskanja modrosti, ker presoja po kriterijih našega omejenega sveta. Hkrati pa s pomočjo biblične argumentacije opozarja na nujnost Božjega posega, ki se je zgodil po »nespameti oznanila« (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος (1,21)) Kristusovega križa – ta je namreč razkril nespametnost in pomankljivo sposobnost modrosti tega sveta, da bi lahko do odrešenske modrosti prišla sama (Matjaž 2015, 67–70). Razkrila pa se je tudi nemoč pristopa k Svetemu pismu, ki naj bi pripeljal človeka do spoznanja odrešenske Božje modrosti, pri judovskih pismukih – ti so namreč za vero zahtevali znamenja (1,22sl.).

5. Sklepna argumentacija modrosti in nove skupnosti (3,18-23)

Kerigmo o Božji modrosti, ki je modri tega sveta ne morejo spoznati in se zato zapletajo v prepire in prazna ponašanja, Pavel začinja v 1,10-25, svoj svoj vrh in razplet (*inclusio*) pa doseže v 3,18-23 (Collins 1999, 162–163; Thiselton 2000, 319).

Pri tem gre za precej več kot le povzetek argumentacije (*peroratio*) prve enote,¹⁵ saj Pavel glede vloge različnih voditeljev v skupnosti podaja novo vizijo (3,21-23) in s tem začetni konflikt razrešuje. Odlomek se začneja z imperativom (Μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω) (3,18a), ki svari Korinčane, naj glede posvetne modrosti sami sebe ne varajo. Še posebej svari tiste med njimi, ki se imajo za »modre v tem veku« (σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ) (3,18b), naj postanejo »neumni« (μωρὸς) in njegovo kerigmo sprejmejo. S ključno izjavo v v. 19a (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν: »Kajti modrost tega sveta je norost pri Bogu.«) vzpostavlja radikalen kontrast med Božjo modrostjo in modrostjo sveta ter ob enem jasno povezavo (*inclusio*) z uvodno razpravo (1,18-25). Medtem ko v 1,18-15 prikazuje, da je Božja modrost za svet nespamet, govori sedaj z Božje perspektive, pri kateri se modrost sveta kaže kot nespamet (μωρία). To izjavo utemeljuje v 3,19-20 z dvema bibličnima citatoma, ki ju uvaja z γέγραπται γάρ ter jima s tem podeljuje najvišjo avtoriteto: ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν· καὶ πάλιν· Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι («Kajti modrost tega sveta je norost pri Bogu. Zapisano je namreč: Ujame modre v njihovi zvijačnosti; in spet: Gospod pozna misli modrih; ve, da so prazne»).

Prvi citat je vzet iz Job 5,13 (ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει βουλήν δὲ πολυπλόκων ἐξέστησεν), ki pa ga Pavel delno prilagaja. Glagol καταλαμβάνω (»zalotiti, presenetiti«) nadomešča z δράσσομαι (»ujeti«) in frazo ἐν τῇ φρονήσει (»v njihovem modrovanju«) z ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν (»v njihovi prekanjenosti«), s čimer še bolj poudarja negativni vidik modrijanov tega sveta v njihovi težnji po spreobračanju resnice. Pavel tokrat uporablja verjetno nek revidiran prevod LXX, ki se močnejše naslanja na masoretski tekst (Koch 1986, 71–72; Thiselton 2000, 322–323). Širši kontekst Jobovega citata govori o premoči Božje modrosti, ki pa jo veljaki s tem, ko varajo reveže, prezirajo (Job 5,15). Pavel vidi podobno situacijo tudi v korintski skupnosti, kjer različni modrijani z leporečenjem preperečujejo ostalim, da bi spoznali in sprejeli edino zveličavno modrost Kristusovega križa. A prav ta njihova »zvijačnost« (πανουργία) jih bo pogubila in se s tem nad njimi razode-la eshatološka sodba. Drugi citat, ki je vzet iz LXX Ps 93,11, se s καὶ πάλιν neposredno navezuje na prvega. V njem Pavel menja τῶν ἀνθρώπων s τῶν σοφῶν, s čimer vzpostavlja paralelni odnos s ključno besedo prejšnjega citata (τοὺς σοφοὺς) ter izpostavlja povezavo z osrednjim problemom korintske skupnosti. Kakor molilec v psalmu zaupa, da Bog ne bo zapustil svojega ljudstva, čeprav ga zatirajo nespametni voditelji, »ki blebetajo in govorijo predrzno« (v. 4), tako lahko tudi Korinčani zaupajo Božji modrosti, ki se razodeva po nespameti križa. Način, kako je Pavel tukaj povezal različne biblične citate v novo sklepno argumentacijo uvo-dne teze, ki postavlja Kristusov križ kot kriterij prave modrosti in enotnosti v sku-pnosti, spominja na judovsko hermenevtično pravilo interpretacije Svetega pisma *gezera šawa*.¹⁶ V obeh paralelnih citatih je namreč Pavlova argumentacija osre-

¹⁵ Glej Bünker 1984, 57; Merklein 1992, 280; Schrage 1991, 311.

¹⁶ Eno glavnih načel judovske hermenevtike je, da se posamezni svetopisemski odlomek najbolje razlaga z drugim svetopisemskim odlomkom. Metoda *gezera šawa* proučuje povezavo različnih svetopisemskih

dotočena na »modre« (σοφοί) v skupnosti in na tiste, ki jim sledijo. Prav tem želi na podlagi bibličnega argumenta dokazati, da njihovo zbiranje okrog »modrih« voditeljev (σοφοί) ni »modrost« (σοφία), ki jo iščejo – ujeli so se v »zvičajnost« (πανουργία) tistih, katerih »razmišljanja« (διαλογισμοί) je Bog sam razkril kot »prazna« (μάταιοι). S tem dobi Pavlovo svarjenje pred vplivom modrih, ki povzročajo v skupnosti razkol, dimenzijo judovske razlage *halaka* (Plag 1994, 139).¹⁷

Na podlagi biblične argumentacije izpeljuje Pavel sklepno izjavo celotne enote 1,10–3,17: Ὡστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις (3,21a). Svarilo pred ponašanjem (μηδεὶς καυχάσθω) kot tipično prakso sofističnih voditeljev (Schnabel 2006, 223) se navezuje na uvodni sklepni poziv, naj se »nobeno meso ne ponaša pred Bogom« (ὅπως μὴ καυχῆσται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) (1,29), in vzpostavlja antitetični paralalizem med ἐν ἀνθρώποις in ἐν κυρίῳ v 1,31. Svarilo pred ponašanjem utemelji s sloganom »vse je vaše« (πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν) (3,21b), ki so ga Korinčani gotovo dobro poznali iz popularne stoiške filozofije svobode.¹⁸ Hkrati se s tem navezuje na njihov slogan v 1,12, kjer so se s sklicevanjem na pripadnost svojim voditeljem (Pavlu, Apolu in Kefu), želeli ponašati s svobodo, ki jim pripada kot prijateljem modrih (prim. 6,12; 10,23). Pavel pa tukaj perspektivo obrne in na ironični način pokaže na njihovo dejansko nesvobodo, če se ponašajo z ljudmi. Pavel še enkrat ponovi slogan »vse je vaše« (3,22b) in s tem dokončno razplete dilemo glede odnosa skupnosti do voditeljev. Oni so namreč v službi skupnosti kot »oskrbniki Božjih skrivnosti« (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ) (4,1b), in ne obratno. Resnično svobodo jim zagotavlja samo pripadnost Kristusu, ki popolnoma pripada Bogu (3,23). To je edina prava modrost, ki jim jo je oznanil po »besedi križa«.

6. Zaključek

Iz obravnavanih primerov Pavlove uporabe biblične argumentacije lahko prepoznamo njeno ključno vlogo tako v strukturi kot tudi razvoju kristološke kerigme in pareneze Prvega pisma Korinčanom. Še posebej je to razvidno v prvi enoti pisma, kjer lahko v 1,18–3,23 sledimo enotnemu in zaključenemu argumentacijskemu procesu, utemeljenemu na eksplicitnih bibličnih citatih. Pavel z njimi bistveno argumentira, razvije in nato razplete izhodiščni problem pisma, ki je opisan v 1,10–16 in ga v 1,17–8 opredeljuje z antitezo med σοφία in ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ. S ključnima izrazoma σοφία / σοφός v zaključnem citatu 3,18–20, doseže argumentacija odrešitelske modrosti, ki se je razodela s križanim Kristusom, svoj vrhunec

navedkov na podlagi fonetično ali semantično podobnih besed v nove analogije, ki dajejo celoti nov aktualiziran pomen. Pavel na ta način večinoma argumentira kristološko interpretacijo Stare zaveze (Basta 2011, 123–129).

¹⁷ Podobno je Pavel ravnal tudi v Rim 4,1–81; Kor 9,9–10; Gal 3,10–13; glej Plag 1994, 135–140.

¹⁸ Princip razmišljanja stoiških modrecev izraža izrek Diogena iz Sinope (+323 pr. Kr.): »Vse pripada bogovom; bogovi so prijatelji modrih; prijateljem je vse skupno; vse torej pripada modrim« (πάντα τῶν σοφῶν εἶναι); navaja Schnabel 2006, 223.

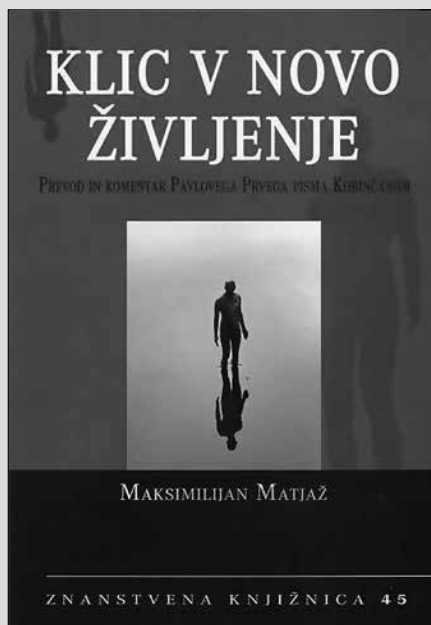
in razplet. Pavel želi z uporabo bibličnih citatov in aluzij okrepiti in utemeljiti prepričljivost retorične in teloške argumentacije ter ji podeliti avtoriteto Božje besede. Ker pa se zaveda svoje apostolske odgovornosti do skupnosti (pirm. 4,15-16), išče s pogosto in različno uporabo Svetega pisma tudi načine, da bi jim ga približal kot vir formacije njihove vere in novega življenja. Očitno je, da se morajo tako kristjani iz poganstva kot tudi verniki iz judovstva pravilne uporabe Svetega pisma (prim. 4,6) še vedno učiti (Wilk 2018, 89–95). Pavel večinoma uporablja grške prevode Septuaginte, ki jih glede na osrednjo kristološko kerigmo sicer domišljeno prilagaja, a z doslednim upoštevanjem izvirnega konteksta. Pri tem ravna v duhu judovskega hermenevtičnega pravila razlaganja pisma s pismom in obenem izkazuje angažirano retorično večščino.

Pavel brez dvoma celotno korintsko skupnost nagovarja tudi z avtoriteto bibličnih citatov in aluzij. V 1,22-23 se razkriva, da resnična delitev ne poteka na prelomnici Judje : Grki, saj so tako eni kot drugi del sveta, ki »Boga v Božji modrosti ni spoznal« (1,21) (Koch 2014, 588), temveč na prelomnici σοφία / ó λόγος ó τοῦ σταυροῦ. Z biblično argumentacijo Pavel odpira širšo perspektivo modrosti, kjer je odločilna hermenevtika vere – ne pa več modrost sveta ali judovska postava. Za Pavla je razodetje Božje modrosti in moči po »besedi križa« osrednji in prelomni dogodek odrešenjske zgodovine, ki določa dinamiko biblične hermenevtike od »besede križa« k besedi pisma (Pitta 2009, 38). Hkrati pa želi dokazati, da je novi način Božjega razodevanja in delovanja po »besedi križa« (na čemer temelji njegova kerigma) v Svetem pismu navzoč in napovedovan, v Kristusu pa je dosegel svoj izpolnitev.

Reference

- Aageson, James W.** 2006. »Written Also for Our Sake«. Paul's Use of Scripture in the Four Major Epistles, with a Study of 1 Corinthians 10. V: Porter Stanley E., ur. *Hearing the Old Testament in the New Testament*, 152–181. Cambridge: Grand Rapids.
- Basta, Pasquale.** 2011. Paul and the Gezerah Shawah: A Judaic method in the service of justification by faith. V: Thomas G. Casey in Justin Taylor, ur. *Paul's Jewish matrix*, 123–165. Rom: G&BP.
- Bünker, Michael.** 1984. *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ciampa, Roy E. in Brian S. Rosner.** 2006. The structure and argument of 1 Corinthians: A biblical/Jewish approach. *New Testament studies* 52:205–218.
- — —. 2007. 1 Corinthians. V: Gregory K. Beale in Donald A. Carson, ur. *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, 695–752. Grand Rapids: Baker Academic.
- Collins, Raymond F.** 1995. »It was indeed written for our sake« (1 Cor 9,10). Paul's Use of Scripture in the First Letter to the Corinthians. *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt: Serie A* 20:151–170.
- — —. 1999. *First Corinthians*. Minnesota: The Liturgical Press.
- DeVos, Craig Steven.** 1999. *Church and community conflicts: The relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian churches with their wider civic communities*. Atlanta: Scholars Press.
- Ellis, E. Earle.** 1957. *Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Michigan.
- Gieniusz, Andrzej.** 2018. »Inesperto nell'arte di parlare?« (2 Cor 11,6): Retorica al servizio del Vangelo. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Hays, Richard B.** 2005. *The conversion of the imagination: Paul as interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids; Cambridge: W. B. Eerdmans.

- Heil, John Paul.** 2005. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Hooker, Morna D.** 1981. Beyond the Things that are Written? St Paul's Use of Scripture. *New Testament studies* 27:295–309.
- Koch, Dietrich-Alex.** 2014. Die Septuaginta in der Korintherkorrespondenz des Paulus. V: Wolfgang Kraus in Siegfried Kreuzer, ur. *Die Septuaginta - Text, Wirkung, Rezeption: 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2012*, 579–596. Tübingen: Mohr Siebeck.
- — —. 1986. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Lincicum, David.** 2017. Intertextuality, effective history, and memory: Conceptualizing Paul's use of scripture. V: Florian Wilk and Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 9–21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lindemann, Andreas.** 1996. Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief. V: Knut Backhaus, ur. *Schrift und Tradition: Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, 199–225. Wien: Schönningh.
- Malan, François S.** 1981. The use of the Old Testament in 1 Corinthians. *Neotestamentica* 14:134–170.
- Malcolm, Matthew R.** 2013. *Paul and the rhetoric of reversal in 1 Corinthians: The impact of Paul's gospel on his macro-rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74:175–193.
- — —. 2015 Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1-2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- Merklein, Helmut.** 1992. 2000. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4; Kapitel 5,1–11,1*. Gütersloh: Verl.-Haus Mohn, Echter.
- Mitchell, Margaret M.** 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Westminster: John Knox Press.
- Moyise, Steve.** 2010. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. London: SPCK.
- Pitta, Antonio.** 1994. *Sinossi Paolina: Le lettere di san Paolo in una nuova traduzione ordinate per temi*. Torino: Edizione San Paolo.
- — —. 2008. *Paolo, la Scrittura e la Legge: Antiche e nuove prospettive*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- — —. 2009. Paolo interprete della Scrittura. V: Manlio Sodi in Paul O'Callaghan, ur. *Paolo di Tarso: Tra kerygma, cultus e vita*, 35–51. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Plag, Christoph.** 1994. Paulus und die *Gezera schawa*: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst. *Judaica* 50:135–140.
- Porter, Stanley E.** 2017. Pauline techniques of interweaving scripture into his letters. V: Florian Wilk and Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 23–55. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnabel, Eckhard J.** 2006. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther: Historisch-theologische Auslegung*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Schneider, Johannes.** 1966. συζητητής. V: TWNT. Zv. 8, 748. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schrage, Wolfgang.** 1991. 1995. *Der erste Brief an die Korinther*. Zv. 1, 1 Kor 1,1-6,11. Zv. 2, 1 Kor 6,12-11,16. Zürich: Benziger.
- Smith, Dwight Moody.** 1988. The Pauline literature. V: Donald A. Carson, ur. *It is written: scripture citing scripture*, 265–291. Cambridge: University Press.
- Skralovnik, Samo.** 2015. Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini. *Bogoslovni vestnik* 75:79–98.
- Stanley, Christopher D.** 1992. *Paul and the language of scripture. Citation technique in the Pauline epistles and contemporary literature*. Cambridge: University Press.
- Thiselton, Antony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilk, Florian.** 2017. Bezüge auf 'die Schriften' in den Korintherbriefen. V: Florian Wilk in Markus Öhler, ur. *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen - Ausprägungen - Wirkungen - Wertungen*, 149–173. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- — —. 2018. Schriftauslegung als Bildungsvorgang im ersten Korintherbrief des Paulus - untersucht ausgehend von 1 Kor 4,6. V: Florian Wilk, ur. *Scriptural interpretation at the interface between education and religion*, 88–111. Leiden: Brill.
- Wuellner, Wilhelm.** 1986. Paul as Pastor. The Function of Rhetorical Questions in First Corinthians. V: Albert Vanhoye, ur. *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère*, 49–77. Leuven: University press.



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 937—954

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-789.32(091)(497.4)«18»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Kolar>

Bogdan Kolar

Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate

New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the Beginning of the 19th Century

Povzetek: Cerkevno življenje nasploh in v njegovem okviru redovne ustanove so bili na začetku 19. stoletja še vedno v znamenju družbenih in cerkvenopolitičnih razmer, ki so bile sad idej državnega cerkvenstva, notranjecerkvenih tokov s konca 18. stoletja in kratkega obdobja francoske oblasti. Manjši bratje so iz tega obdobja izšli kot najmočnejša redovna skupnost na Slovenskem, ker jim je uspelo ohraniti velik del ustanov in izvirno mesto v cerkvenem življenju. Ob nadaljevanju že ustaljenih oblik pastoralnega delovanja so se izrecno zavzemali za odpravo posledic rigorizma v praktičnem verskem življenju in na teološkem področju. Nekateri avtorji so s svojimi spisi pomembno zaznamovali teološko misel 19. stoletja. Imeli so vedno vidnejšo vlogo v župnijskem pastoralnem delu in na področju šolstva in dajali ton praktičnemu verskemu življenju. Pastoralne pobude so manjši bratje morali usklajevati z župnijsko duhovščino in od sredine stoletja dalje še z drugimi redovnimi skupnostmi, ki so vstopale v slovenski prostor. Čeprav so imeli ustaljeno mesto in večje število ustanov iz prejšnjega obdobja, so se morali prilagajati in iskati svoje lastne odgovore na nove izzive, ki jim jih je prinašal čas in s tem spremembe v Cerkvi in v slovenski družbi. Pri tem so pokazali veliko mero sposobnosti za prilagajanje.

Ključne besede: manjši bratje frančiškani, 19. stoletje, teološki tokovi, šolstvo, ljudski misijoni, verski tisk

Abstract: The situation of the Church and within her in the religious orders at the beginning of the 19th century was still influenced by the social and political factors which had been fruit of the Church-state and inside Church ideas from the end of the 18th century and of the short French dominion. The Friars Minor came out of that period as the strongest religious community in Slovenia because they were successful in preserving the major number of convents and their original place in the Church. Along with the carrying on of their traditional pastoral activities they were successful in fighting the consequences of rigorism both in the practical religious life and in the field of theology. Some authors significantly marked the theology of the 19th century with their papers. Hence

they had a growing importance in the parish pastoral work and in the field of the education giving at the same time a stamp to the practical religious life. They had to coordinate their activities with the secular clergy and since the midcentury with other religious orders that settled in the Slovenian society. In spite of their well established place and a significant number of houses from the previous period they had to adapt and to look for their own answers to the new challenges brought around by the time and the changes both in the Church and in the Slovenian society. They demonstrated a high level of adaptability.

Keywords: friars minor Franciscans, 19th century, theological tendencies, education, popular missions, Church press

Med cerkvenimi ustanovami, ki so najbolj čutile učinke duhovnih in idejnih gibanj v drugi polovici 18. stoletja, sadove francoske revolucije in njenih posledic in so bile po koncu napoleonskega obdobja najbolj ranjene, so bile prav redovne skupnosti. Zaradi tesne vpetosti v širšo družbo in povezanosti z njo, saj so bile del Cerkve in s tem kot trdna sestavina vključene v *ancien régime*, so bile deležne represivnih ukrepov v vseh evropskih državah, kjer so prevladale razsvetljenske ideje. Zadnji udarec jim je dodala sekularizacija v začetku 19. stoletja, ki je pometla še v preostalih državah (v nemškem prostoru od 1803 do 1807). Tako kakor vodstvo Cerkve in še zlasti Cerkevna država so redovi v očeh mnogih sodobnikov veljali za od časa oddaljene ustanove, nesposobne, da vzpostavijo stik z novimi intelektualnimi smermi in da odpravijo prevlado aristokratskih cerkvenih struktur iz prejšnjih stoletij, ki niso imele nič skupnega z evangelijem; med njimi je izstopala še vedno veljavna navezanost na fevdalni sistem in na sistem beneficijev (Jedin 1993, 5; 240). V to vrsto navezanosti na staro ureditev je mogoče uvrstiti tudi patronatsko pravo in večino organizacijskih struktur.

1. Vplivi okoliščin iz širšega prostora

Za mnoge redovne skupnosti je kljub posameznim izrednim zgledom evangelijskega pričevanja in tudi urejenim odnosom – to je svarilo pred poenostavljenimi posploševanji – veljalo, da niso bile zgovorne pričevalke evangelijskih kreposti. Za ljudi tistega časa so bili samostani predvsem kraji, kjer se zapravlja čas, in kraji neplodnih teoloških razprav in ugodnega življenja, kjer je bila temeljna skrb upravljanje velikih posestev, oskrbovanje razkošnih stanovanj in zapravljanje. Mnoge redovne ustanove, ustanovljene v srednjem veku, so bile napol prazne; to je še bolj kazalo na njihovo negativno pričevanje. Mendikantske skupnosti, ki resda niso izstopale zaradi svojega premoženja, so trpele zaradi pomanjkanja verske zavzetosti in discipline, in čeprav so se med njimi našli posamezniki, ki so bili goreči apostoli ali karitativni delavci, je velik del med njimi pomenil »cerkveni plebs«, ki je bil slab zgled za vernike in tarča obrekovalcev redovnih zaobljub. Očitili so jim družbeno nekoristnost, koristnost pa priznavali samo tistim, ki so se izključno posvečali izobraževalnemu delu ali skrbi za bolne.

Zato ne preseneča ravnanje mnogih vlad, ki so s podporo javnega mnenja podržavljale samostane in njihovo premoženje. Sredstva so uporabljale za ustanavljanje novih župnij, ki so bile potrebne zaradi večanja števila prebivalstva, za podpiranje šolskih dejavnosti in za pomoč potrebnim. Radikalni ukrepi, ki so jih sprejeli francoski revolucionarji, so bili samo krona politike, kakor se je oblikovala v vseh katoliških deželah od začetka 18. stoletja dalje. Med letoma 1748 in 1797 so samo v Beneški republiki na ta način ukinili 127 samostanov. Podobne ukrepe so sprejemale druge države na Apeninskem polotoku, v Španiji in – zelo sistematično – v desetletju od 1780 do 1790 v avstrijski državi (Jedin 1993, 6–7; Wolf 1871). Pobude za radikalne posege na področju redovnih ustanov so prihajale tudi iz cerkvenih vrst. Leta 1768 je nadškof iz Toulousa, Loménie de Brienne, gonilna sila Komisije za redovnike (*Commission des réguliers*), sposoben gospodar, skrben za dobro ime Cerkve v družbi, a »bliže filozofom kakor krščanstvu«, predlagal kralju vrsto ukrepov na področju redov: povišanje starosti za izpoved zaobljub (to bi bolj zagotavljalo svobodo posameznika), reformo redovnih pravil starih redov (to bi zagotovilo spoštovanje razvoja miselnosti pri njihovem oblikovanju), povečanje nadzorstva krajevnih škofov nad eksemptnimi redovi in določitev najmanjšega števila članov skupnosti, da neka skupnost lahko obstaja. Kmalu je sledilo zatrtje 426 samostanov. Namen omenjene komisije je bila reforma redovnih ustanov in ne njihovo zatiranje, način, kako so to izvedli, pa je bil precedens za ukrepe četrto stoletja pozneje. Mogoče je reči, da so bile redovne skupnosti med vsemi cerkvenimi ustanovami v revolucionarnem dogajanju in tudi v naslednjih desetletjih osrednji cilj protiukrepov. To so bili namreč ukrepi, ki so spominjali na čase barbarskih vpadov in na njihovo uničevanje samostanskih poslopij in ljudi (Jedin 1993, 7; Frank 2010, 154–155). Na Slovenskem je bil med pomembnimi pobudniki za takšne ukrepe ljubljanski škof Janez Karel Herberstein (1719, škof od 1769, 1787) (Dolinar 1991, 157–160).

Če je res, da so v teku 19. stoletja redovne skupnosti postopoma obnavljale svojo podobo in mesto, tudi v smislu gospodarskega delovanja, podpiranja gradbenih del in umetnosti, novih delovnih možnosti in aktivnosti na socialnem področju, so vendarle še vedno obstajale cerkvene skupnosti, v katerih je imela duhovnost (izvirna podoba, ki jo je v Cerkve vnesel ustanovitelj ali ustanoviteljica) prednostno mesto in je ta narekovala način življenja. Zato je pri obravnavanju zgodovine teh skupnosti treba upoštevati tako zunanji vidik in razvoj (različne oblike dejavnosti, vloga na gospodarskem področju) kakor notranjega, ki se je izražal v vsakodnevnem redovnem življenju (razne oblike molitvenega življenja ob delavnikih in praznikih, duhovne vaje in druga duhovno bolj intenzivna obdobja življenja, prekinitev izobraževanja in rednih dejavnosti med noviciatom in v drugih obdobjih redovnega oblikovanja). Temu je bilo namenjenega veliko časa, sredstev in tudi osebja, vendar se je prav na tem področju kazala izvirnost kakega reda ali kongregacije. Marsikdaj so bile prav napetosti v teh segmentih gonilna sila za sprejemanje odločitev in iskanje mesta v Cerkvi (Schmiedl 2004, 71–76).

Samo v redkih deželah je vihar redovnim skupnostim prizanesel, vendar vrnitve na stanje pred velikimi dogodki ni bilo. Razen nekaj desetnih redov, ki se niso ob-

novili, pa je bila od srede 19. stoletja dalje Cerkev priča pravemu razcvetu redovnega življenja. Samo v času ene generacije se je zgodil preporod, ki ga Cerkev v svoji zgodovini ni poznala, ne po obsegu in ne po raznolikosti (Jedin 1993, 240). Obnovljena je bila večina starih redov, ustanovljena pa množica novih, ki so predvsem v Franciji odgovorile na nove zahteve časov in potrebe Cerkve. Kot neke vrste znamenje tega lahko gledamo uradno obnovo Družbe Jezusove v letu 1814 (to je storil papež Pij VII.) in njen razcvet v naslednjih desetletjih; v Avstriji so bili jezuiti po večletnih dogovarjanjih ponovno dovoljeni leta 1827. Od tedaj dalje segajo njihove dejavnosti v tri smeri: vodenje vzgojno-izobraževalnih ustanov, pridigarstvo in ljudski misijoni.

Nove razmere so nastopile po revolucionarnem letu 1848, ko so voditelji Cerkve v Avstriji želeli tudi na tem področju vzpostaviti nove odnose – začela so se večletna pogajanja, ki so nazadnje prinesla leta 1855 konkordat. Čeprav v njem redovniki niso imeli pomembnega mesta, so vendarle določila konkordata vplivala tudi na njihovo življenje in možnosti delovanja (zlasti v zvezi s kleriki, s pastoralnim delom v okviru župnij, z vodenjem vzgojno-izobraževalnih ustanov in s pripravo učiteljev). Izrecno je o redovnikih govoril člen 28, v katerem so bile zagotovljene vloge višjih redovnih predstojnikov zunaj države, svoboda vzdrževanja stikov z njimi in pravica do opravljanja kanoničnih vizitacij, hkrati pa so bile poudarjene pravice krajevnih škofov v odnosu do redov, tudi potrebnost soglasja škofa za naselitev nove redovne skupnosti na njegovem ozemlju. Člena 11 in 14 sta samostanom pripisala dodatno nalogo: škofoje bodo tja pošiljali duhovnike, ki bodo kaznovani zaradi kršenja cerkvene discipline ali zaradi drugega javnega prekrška.¹ V naslednjih letih se je večala vloga avstrijske škofovske konference, njenih odločitev in vplivov na redovne skupnosti. Novo obdobje je nastopilo, ko je bil konkordat odpovedan, čeprav so njegove določbe v največji meri veljale še naprej.

2. Novi začetki na Slovenskem

Medtem ko so jezuiti doživljali novo pomlad, so stare redovne skupnosti potrebovale več časa, da so se obnovile. Treba je bilo na novo organizirati skupnosti, ki so preživele, in postaviti materialne možnosti za njihovo skupno življenje. Papež Pij VII. (papež 1800–1823, član benediktinske skupnosti) se je takoj po vrnitvi v Rim posvetil urejanju pravnega položaja redovnih ustanov in je v ta namen ustanovil poseben urad; delo je nadaljeval Leon XII. (papež 1823–1829) (Martina 1995, 108–109). V Avstriji je obnavljanje starih redov mogoče spremljati šele od zadnje četrtine 19. stoletja dalje, pri tem pa so imele pomemben vpliv politične okoliščine v drugih državah. Od teh skupnosti so se naselili trapisti v Rajhenburgu (1881), cistercijani v Stični (1898), kartuzijani v Pleterjah (1899). Iz prejšnjega stoletja so

¹ Prim. izvirno (latinsko) besedilo konkordata: *Zgodnja danica* 8, št. 47 (1855); slovenski prevod je bil objavljen: *Zgodnja danica* 9, št. 9 (1856). To je bila seveda pomembna mednarodna listina, ki je dala temelje nadaljnjemu delovanju cerkvenih ustanov v monarhiji, zato je konkordat objavila tudi *Zgodnja danica*, drugače namenjena bolj širokemu krogu bralcev.

v slovenskem prostoru ostale uršulinke (od 1702 v Ljubljani, od 1782 v Škofji Loki) (Kogoj 1982). Od preganjanih ženskih skupnosti so se na Slovensko naselile karmeličanke (1885, Selo pri Ljubljani) in magdalenke (1885, Studenice). V drugih delih Evrope so se starejše skupnosti obnavljale že od srede stoletja dalje. Če je za mendikantske skupnosti v velikem delu Evrope mogoče reči, da so iz obdobja revolucije izšle oslABLJENE – v nekaterih deželah (Francija, Belgija, Nemčija, Italija) je večina izginila, drugod (Španija, ruski del Poljske) so bile odrezane od osrednjega vodstva in povsem odvisne od državnih oblasti –, lahko vsaj za manjše brate (drugače kakor npr. dominikanci) v habsburški monarhiji ugotovimo, da se jim je uspelo v veliki meri ohraniti, čeprav so pritisk državnih oblasti in voditeljev škofij, ki so bili navdušeni za razsvetljenske ideje, čutili na vsakem koraku (v resnici so morali zapustiti samo Sveto goro pri Gorici in Solkan, a so se preselili v minoritski samostan v Gorici). Veliko močnejše so posledice čutili konventualci in kapucini, še najbolj pa klarise, ki so iz slovenskega prostora izginile za skoraj dvesto let. Oblike pastoralnega dela, ki so jih manjši bratje prevzeli predtem, so jim pomagale, da so preživeli in delo nadaljevali (Wolf 1871).

Če je bilo obnavljanje starih redov težavno in zahtevno, pa lahko vse od začetka 19. stoletja dalje spremljamo izreden razvoj sodobnih in časovnim potrebam bolj prilagojenih novih redov. Ti so doživeli razcvet, ki ga v starih ureditvah niso poznali. Govorimo predvsem o različnih ženskih in v manjši meri o moških skupnostih, ki so prevzemale osrednje mesto na področju karitativno-socialnega in zdravstvenega dela in na vzgojno-izobraževalnem področju. Mnoge med njimi niso presegle škofijskih meja. Druge so postali nosilke dela Cerkve na omenjenih področjih in so se ustalile na vseh kontinentih. Od teh skupnosti so v slovenski prostor kmalu prišle hčere krščanske ljubezni (1843, Maribor), šolske sestre iz Eggenberga (1864, Maribor), šolske sestre de Notre-Dame (1886, Šmihel pri Novem mestu) in križniške sestre (1899, Ormož). Nove začetke imajo na Slovenskem skupnosti mariborskih šolskih sester (1869, Maribor) in Marijinih sester čudodelne svetinje (1878, Ljubljana), ki so prav tako zaživele svoj poklic na omenjenih področjih. Med moškimi skupnostmi se je na novo naselila misijonska družba lazaristov (1852, Celje). Te skupnosti niso bile obremenjene s preteklostjo in jim ni bilo treba opravičevati povezanosti s politično ureditvijo ali navezanosti na gospodarsko premoženje in v prejšnjih stoletjih vzpostavljenih gospodarskih odnosov.

Cerkev na Slovenskem, škofije, župnije in tudi redovne skupnosti je tako na začetku 19. stoletja zaznamovala vrsta družbenih in cerkvenopolitičnih posledic dogajanja v prejšnjem stoletju. Z nastopom novega stoletja niso bile odpravljene razmere, ki jih je vzpostavila politika državnega cerkvenstva in notranjecerkveni tokovi s konca 18. stoletja. Čutile so se tudi posledice kratkega obdobja vladanja Napoleona nad slovenskim prostorom. Tako škofje kakor duhovniki in verniki so čutili, da so se stvari resda spreminjale, a da se je duh časa, ki sta ga v dolgi letih vladanja vzpostavila vladarja Marija Terezija in Jožef II., utrdil in še ohranjal; posledice niso izginile s smrtjo obeh vladarjev. To se je čutilo tako v odnosih med državo in Cerkvijo kakor v načinih cerkvenega delovanja in v praktičnem vsakodnevem življenju, tako pri organiziranju izobraževanja za duhovniške kandidate

kakor pri podeljevanju zakramentov. Delovanje cerkvenih ustanov, uprava cerkvenega premoženja, odnosi med političnimi in cerkvenimi oblastmi, javni pomen nosilcev cerkvenih služb – vse je bilo še vedno v luči cerkvenih predpisov, ki so bili sprejeti v času omenjenih dveh vladarjev. Le postopoma so se stvari začenjale spreminjati od druge četrtine 19. stoletja dalje, pri tem pa so imeli pomemben delež prav člani skupnosti manjših bratov, ki so skrb za ohranjanje pravovernosti in urejenega cerkvenega življenja izražali prek spisov, pridigarske dejavnosti, obnavljanja cerkvenih združenj in prek utrjevanja praktičnega verskega življenja na individualnem in na skupnostnem področju. Pri tem sta jim, kljub notranjim napetostim in posegom osrednjega vodstva Cerkve v njihovo organiziranost, dajala močno oporo osrednje vodstvo redovne skupnosti in priznavanje učiteljskega mesta papeža.²

3. V skupnosti manjših bratov

Iz obdobja velikih napetosti med državo in Cerkvijo, ko so represivne ukrepe razsvetljenko usmerjenih vladarjev čutile zlasti redovne skupnosti, so manjši bratje frančiškani na Slovenskem izšli kot najmočnejša redovna skupnost in so takšno mesto ohranili skozi celotno 19. stoletje (leta 1810 so imeli 9 skupnosti, leta 1853 jih je bilo 12 in leta 1900 še 11). 19. stoletje ima v razvoju skupnosti sv. Frančiška poseben pomen tudi v luči urejanja odnosov med posameznimi skupnostmi, ki so se razvile v teku stoletij in so se sklicevale na duha asiškega ubožca. Vedno močnejše so bile pobude, da bi dosegli večjo edinost in povezovanje tudi v organizacijskem smislu in da bi reformna prizadevanja postala skupni cilj vseh smeri. Odločilen za nadaljnje dogajanje je bil generalni kapitelj leta 1895, na katerem je bila po dolgih razpravah in posegih Svetega sedeža skoraj enoglasno (100 glasov za, 8 proti) sprejeta odločitev o združitvi. Maja 1897 so bile sprejete skupne konstitucije (Leonove konstitucije) in še istega leta je takšno odločitev podprl tudi papež Leon XIII., drugače znan po svojih pobudah, da bi dosegli večje povezovanje (centralizacijo) različnih redovnih skupnosti. Skupno ime je postalo red manjših bratov, v slovenskem prostoru pa se je uveljavil izraz frančiškani. V samostanih hrvaško-kranjske province je prevladovala enotna (strožja reformatorska) smer že predtem (Škofljanec 2000, 28; Bahčič 2007, 177–184).

Kakor v prejšnjem obdobju so se dobršen del stoletja zavzemali za odpravo posledic rigorizma in janzenizma v praktičnem verskem življenju, na teološkem področju in v ravnanju Cerkve nasploh; o tem obširno govori Čebulj (Čebulj 1922).

² Od obilne literature, ki obravnava zgodovino frančiškanske skupnosti na Slovenskem, omenjamo delo Regalata Čebulja: Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Delo je bilo predstavljeno kot inavguralna disertacija na teološki fakulteti v Zagrebu. Izšlo je v Ljubljani leta 1922, 63 str. Več let (1924–1930) je v reviji *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* izhajal spis Angelika Tominca Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci. Robert Bahčič je pripravil monografijo *Čudež, ki traja 800 let: Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas* (Ljubljana, 2007). V zadnjih letih so izšle predvsem monografije, ki so predstavile posamezne samostane ali osebnosti iz zgodovine frančiškanske skupnosti na Slovenskem. Naš prispevek se omejuje na frančiškanske ustanove, ki so v 19. stoletju delovale v današnjem slovenskem prostoru.

Zlasti pri podeljevanju zakramentov spovedi in obhajila in v ravnanju duhovnikov na tem področju so se čutile posledice še več desetletij 19. stoletja, to je, vse do takrat, dokler so v pastoralnem delovanju Cerkve imeli vodilna mesta duhovniki, ki so izšli iz šol, kakršne so v prejšnjem obdobju organizirali janzenistično usmerjeni državni uradniki in njihovi cerkveni sodelavci. Med avtorji, ki so bili na Slovenskem znani po ohranjanju takšnih idej, se najpogosteje omenjajo: Jurij Japelj, Janez Traven, Jožef Škrinjar, Jožef Rihar, Modest Šraj, Matevž Wolf in Gašper Švab. Med duhovniki v župnijah, ki so izstopali po svoji strogosti in so se zapisali v slovensko duhovno in kulturno zgodovino, pa so: Jurij Pavšek, Jožef Dagarin, Vojska, Mihael Mušič, J. Stanonik, novomeški prošt Nikolaj Peršič, Filip Grošel in drugi (Dolinar 1991, 169–170; Pokorn 1908). Teološki pogledi in ravnanje manjših bratov so bili v nasprotju z gornjimi stališči. V skladu s teološkim izročilom skupnosti so poudarjali pomen prizadevanja, trdnega sklepa in osebne odločenosti posameznika, da vztraja v dobrem. Pomembno mesto v številnih škofijah jim je omogočalo, da so kljub prevladujočim drugačnim načelom lahko nadaljevali svoje delo in ga utemeljevali z zdravo pastoralno izkušnjo. Delo proti janzenističnim idejam in napačni verski praksi so frančiškani nadaljevali še daleč v 19. stoletje, saj so se takšne ideje ohranjale tako med verniki kakor med duhovščino.

Že v času uveljavljanja načel, kakršne je v delovanju ljubljanske škofije postavljал škof Janez K. Herberstein, so bili manjši bratje znani po svojem nasprotovanju teološkemu avtorjem in njihovim spisom, ki so resda imeli odobritev državnih ustanov, a so bili znani po zagovarjanju janzenističnih načel in zakramentalne prakse. Reakcije škofa Herbersteina kažejo, da so mu bila znana ravnanja frančiškanskih predstojnikov in to, da niso odobravali avtorjev, ki jih je on priporočal in so jih v teoloških šolah uporabljali po državnem naročilu. Skupina teološko dobro izobraženih članov je ljubljanskim manjšim bratom omogočila, da so lahko suvereno zavračali skrajne ideje ter svoje učenje in ravnanje utemeljevali s cerkvenim izročilom in z uglednimi avtorji preteklih stoletij. Že v času razcveta janzenizma in učiteljskega delovanja škofa Janeza K. Herbersteina so bili frančiškanski teologi pozorni na njegovo učenje in so ga zavračali z izbranimi teološkimi razpravami in publikacijami. Med avtorji velja omeniti vsaj dva, ki sta bila obravnavana na več mestih: lektor in poznejši provincial p. Oto Sprug (+1781) (Čebulj 1922, 46–49)³ in lektor bogoslovja in večkratni provincial p. Kastul Weibl (+1805) (Čebulj 1922, 50–54).⁴ To je bilo načrtno in sistematično spremljanje tovrstnih idej, njihovo obravnavanje in zavračanje. Znanstveno obravnavo teh področij, njihovo usklajevanje s tradicionalnim katoliškim učenjem in načrtno zavračanje lahko ocenimo kot prispevek frančiškanov na Slovenskem pri razvoju teološke misli, pri skrbi za ohranjanje teološke pravovernosti in v prizadevanju za poglobljeno praktično versko življenje, ki je imelo svoje temelje prav v tradicionalnem učenju.

³ Sprug se je odlikoval kot lektor v frančiškanski bogoslovni šoli in kot njen vodja. Svojo pozornost je v spisih namenjal predvsem vprašanjem janzenizma in galikanizma in delu za preprečitev njunega vpliva na Slovenskem (SBL 3, 427–428).

⁴ Weibl je poučeval na frančiškanskih šolah, tudi filozofijo in teologijo, predvsem pa je opravljal pomembne predstojniške službe. Izkazal se je kot odločen nasprotnik janzenizma in jožefinizma. V praktičnem verskem življenju je poudarjal pomen ljudskih pobožnosti, zlasti tistih, ki so bile pomembna sestavina frančiškanske duhovnosti, to je: križev pot in češčenje sv. Frančiška (SBL 4, 669–671).

Ni pretirano reči, da so neke vrste obračun z idejnimi in duhovnimi tokovi prejšnjega časa v teku 19. stoletja opravili prav redovniki, med njimi na prvem mestu frančiškani, takrat najbolj številna skupnost, znani po svojem nasprotovanju janzenizmu in po zdravi distanci, ki so jo znali ohranjati tako do cerkvenih kakor do posvetnih oblasti, ves čas tudi proti njihovemu poseganju na področja, ki jim niso bila podrejena. »Ravno v tem redu je vzrasel janzenizmu na Slovenskem najhujši nasprotnik, ki ga je pobijal ne samo na znanstvenem polju, ampak še bolj v praktičnem pastirstvu. Ne samo, da je bil ta red najbolj razširjen in nekako zrasel s slovenskim ljudstvom, mogel je tudi ravno potom tretjega reda svoje ideje najlažje širiti,« je ugotovil R. Čebulj v svoji raziskavi. (Čebulj 1922, 42)

4. Uveljavljanje novih idej

V teku stoletja so se tako v življenju Cerkve kakor v življenju njenih posameznih ustanov, tudi pri manjših bratih, zgodile pomembne in daljnoročne spremembe. Postopoma so se na mnogih področjih cerkvenega življenja uveljavljale nove ideje, ki so bile sad idejnih in duhovnih tokov razsvetljenstva in so se razširjale skupaj z idejami francoske revolucije. Nov val idej sta v evropsko družbo in v njeno gledanje na mesto religije v javnem življenju prinesla proces sekularizacije in v neki določeni meri dogajanje, na katero je vplival *Kulturkampf* v nemških deželah; odmeve tega dogajanja je bilo čutiti tudi v Avstriji. V skupnostih, medsebojnih odnosih, redovnem izobraževanju in v vzgoji so se tako kazali vplivi iz širšega družbenega okolja in dogajanja v Cerkvi na evropski ravni.

Te spremembe so se zgodile na notranje redovnem področju, se pravi: v organiziranosti. V skladu z dvornim dekretom z dne 9. februarja 1783 so morali biti samostani organizirani v okviru vsakega dežele, brez povezav z drugimi pokrajinami (Tominec 1926, 47–48). Posledice so čutili zlasti člani slovenske frančiškanske province, ki je bila razdeljena na dve: na hrvaško-primorsko (dobila je ime kustodija) in na kranjsko provinco sv. Križa. Takrat so se prvič močneje pokazale potrebe po ovrednotenju nacionalne pripadnosti vsakega sobrata. Voditelj kranjske province je namreč v svojo skupnost z naklonjenostjo sprejemal člane hrvaško-primorske skupnosti, rojene na Kranjskem, katerim je dvorni dekret dovoljeval, da so se vrnili v domačo provinco. Kakor poročajo samostanske kronike, pa je voditelj hrvaško-primorske province narodnost zelo poudarjal in od članov, ki so prihajali s Kranjske, zahteval pisno obljubo, da bodo ostali pod njegovo oblastjo (51). Celotno 19. stoletje so bile frančiškanske skupnosti, ki so tvorile narodnostno mešane skupnosti, vsaj nekoliko zaznamovane z napetostmi, ki so izvirale iz jezikovnih in kulturnih razlik; ta razsežnost je dobila poseben pomen, potem ko se je od sredine stoletja dalje razmahnilo narodnostno gibanje pri vseh narodih, ki so sestavljali podonavsko monarhijo.

Prodirale so ideje o novi vlogi in liku redovnega predstojnika: predstojniki so morali biti v službi države in svoje skupnosti vzgajati tako, da bodo v krajevnem škofu in v predstavnikih države videli najvišjo oblast tudi na cerkvenem področju. Posebna odredba dvorne verske komisije z dne 30. novembra 1784 je določala,

da si od tedaj dalje vsak samostan sam voli svojega predstojnika. »Provincijal ima le pravico, volitve potrditi ali pa odreči potrditev, če oseba ni primerna. Volitve se udeležijo vsi redovniki, ki imajo že obljube izvezši brate lajike. Izvoljeni smejo biti le redovni mašniki.« (47) Volitve so bile veljavne, če se je izkazala absolutna večina, če pa tudi tretje volitve niso bile uspešne, je bil izvoljen tisti, ki je dobil največ glasov. Redovniki so morali imeti volitve vsako tretje leto zadnje tri dni v decembru. Po izvolitvi si je predstojnik izbral sodelavce, ki so prevzeli ustaljene samostanske službe. Samostanski predstojniki so nato vsakih šest let volili provinciala. S tem je bil odpravljen definitorij, ki je do tedaj imel odločilno vlogo pri določanju nosilcev služb znotraj province. Volitve so morali potrditi politične oblasti in krajevni škof. Za volitve provincialnih predstojnikov so morali imeti dovoljenje krajevnega škofa in vlade. Dan volitev je bilo treba poprej sporočiti na oba naslova. Kanonična vizitacija samostanov je bila kot redna oblika skrbi za disciplino v skupnostih odpravljena; provinciali so imeli pravico do vizitacije le takrat, ko so v skupnosti nastali neredi. Čeprav so tako cerkvene kakor politične oblasti skrbele, da so bili tovrstni odloki redno in javno predstavljeni, so redovne skupnosti skušale ohranjati stare načine urejanja notranjih razmer, kakor je bilo v skladu z njihovimi lastnimi pravili.

Drugače kakor v času jožefinskih in cerkvenopolitičnih idej v 18. stoletju je bil po smrti Jožefa II. in zlasti od vladanja Franca II. dalje predstojnik krajevnih skupnosti pri sprejemanju svojih odločitev manj odvisen od državnih oziroma političnih oblasti in od vsakokratnega krajevnega škofa. Spet se je uveljavljala vloga provincialnih kapitljev, pa tudi volitve predstojnikov in določanje bratov za posamezne službe (Ožinger 2000, 212). Če so predtem veljala načela, da morajo biti vse redovne skupnosti podrejene krajevemu škofu in je bilo *de facto* odpravljeno načelo eksemptnosti (za škofa J. K. Herbersteina »zastarela rana cerkvene discipline«), so se od začetka 19. stoletja dalje s težavo uveljavljala načela, značilna za prejšnja stoletja, načela, ki so postala sestavni del ravnanja Cerkve in njenih ustanov. Mnogi škofje, med njimi J. K. Herberstein, so posegali v povsem interne zadeve redovnih skupnosti, njihovo disciplino, navade, volitve predstojnikov, medsebojne odnose. Glede na državne predpise, ki so redovnike podredili jurisdikciji škofov, mu je ta pravica resda pripadala, vendarle je dobro vedel, da »so se frančiškani temu uklonili le v toliko, v kolikor so se vsled razmer morali« (Čebulj 1922, 23). Kljub zagroženim posledicam so še naprej ohranjali stike z Rimom in z vrhovnim vodstvom skupnosti; cesarska odredba z dne 24. marca 1781 je resda prekinila vse stike redovnim skupnostim v Avstriji z njihovimi vrhovnimi predstojniki, ki so prebivali zunaj monarhije. Od leta 1792 dalje so redovne skupnosti spet smele sprejemati novince. Dvorni odlok z dne 2. aprila 1802 je zopet dovolil volitve provincialov in drugih redovnih predstojnikov na tri leta, kakor je bilo v skladu s pravili. Znova so bile dovoljene redne kanonične vizitacije provincialov, za to ni bilo potrebno dovoljenje cerkvenih ali državnih oblasti (Tominec 1926, 48). Pomembno sredstvo prenavljanja razmer v skupnostih so spet postale okrožnice, ki so jih provinciali razpošiljali na za to določeni čas (Ožinger 2000, 213). V polni meri pa je bilo to mogoče šele z uveljavitvijo novega konkordata leta 1855. Z njim so

bile odpravljene vse ovire za svobodno komunikacijo med redovnimi predstojniki v monarhiji in osrednjim vodstvom Cerkve v Rimu. Kanonične vizitacije redovnih skupnosti so sredi stoletja še vedno opravljali škofje (leta 1852 je papež Pij IX. imenoval za apostolskega vizitatorja redovnikov v Avstriji kardinala Feliksa Schwarzenberga), od konca petdesetih let dalje pa njeni člani oziroma člani drugih provinc (Škofljanec 2000, 62).

Za prenovo redovniškega življenja se je kot sovizitator samostanov v avstrijskem delu monarhije zavzel lavantinski škof Anton Martin Slomšek, ki je redove obiskal v letu 1856/1857. Poleg splošnih ugotovitev in navodil, veljavnih za vse redovne skupnosti, je dal nekaj izvirnih za benediktince, za kapucine in za frančiškane. Pri skupnostih manjših bratov je ugotavljal kršenje klavzure, upravljanje materialnih dobrin na način, ki je bil v nasprotju z redovnimi pravili, neustrezno skrb predstojnikov za redovne brate in njihovo pomanjkljivo duhovno oskrbo in druge pomanjkljivosti. Pri tem je pokazal dobro poznanje razmer v obiskanih skupnostih in nemoč krajevnih predstojnikov, da bi v skupnosti uvedli red; zato je predlagal, da bi vizitatorji prihajali iz drugih provinc. Za zagotavljanja reformnih prizadevanj je dal predlog, da bi samostani v Avstriji imeli redne vizitacije na tri do sedem let. »Obnovo redovnega duha in življenja je Slomšek videl v vračanju k virom ustanovitelj, v izpolnjevanju obljube uboštva, v skupni molitvi in v skrbi za redovne poklice ter v redovni disciplini, ki se kaže na zunaj in na znotraj v redovni skupnosti in v življenju vsakega posameznika.« (Papež 1983, 83) Ugotovitve se niso dosti razlikovale od tistih, na katere so že desetletja predtem v svojih okrožnicah opozarjali in jih spodbujali provinciali: o samostanski klavzuri in obiskih zunanjih oseb, o izhodih iz samostana in redovni obleki, o molitvenih obveznostih do rajnih sobratov in vernikov, o pobožnostih v samostanu (sveta maša, meditacija, duhovno branje), o skrbi za izobraževanje klerikov in bratov, o upravljanju samostanskega premoženja in o drugih razsežnostih življenja skupnosti (Ožinger 2000, 213).

V času francoske oblasti nad slovenskimi deželami in med delovanjem Ilirskih provinc so se morali novi ureditvi prilagoditi tudi frančiškani. Maršal Marmont je leta 1810 takratnemu provincialu kranjske province Antonu Jevnikarju naročil, da je združil v eno provinco vse samostane, ki so ležali na ozemlju Ilirskih provinc; odločitev je bila sprejeta dne 8. avgusta 1810. Nova struktura se je imenovala Ilirska provinca sv. Križa. Zunaj je ostal samostan v Kranjcu in samostana v Brežicah in v Nazarjah; ta dva sta pripadla graški provinci. Matični provinci sta bila ponovno pridružena po odhodu Francozov z dvornim dekretom z dne 23. novembra 1815. Poleg ukrepov, ki so zadevali vsakodnevno življenje ljudi, so francoske oblasti omejevale število novomašnikov; provincial je moral imeti za vsakega novega duhovnika izrecno dovoljenje Napoleona ali ministra za verske zadeve. Vojaški obvezniki so postali vsi člani redovnih skupnosti, ki še niso imeli subdiakonata. Odlok francoskih oblasti z dne 17. septembra 1813, po katerem bi morali biti v Ilirskih provincah ukinjeni vsi samostani (moški in ženski), ni bil uresničen, ker je bilo prej konec francoske oblasti na slovenskih tleh (Tominec 1926, 49).

Skupnosti so se morale soočiti s splošnimi problemi, ki so bili značilni za kleriški stan v tem času: navsezadnje so bili tudi manjši bratje vse bolj kleriška ustanova.

Svojevrstni problemi so bili z brati laiki, ki so bili tesno vpeti v gospodarstvo vsakega samostana, in še posebno z okoljem, v katerem je samostan ležal. V vrstah klerikov so se kazale različne razvade, ki so postale pomembna skrb voditeljev škofij in predmet kanoničnih vizitacij. Pri tem govorimo o poudarjenem sprejemanju odločitev brez soglasja pristojnih cerkvenih oblasti, o samovoljnosti pri upravljanju cerkvenega premoženja, o neupoštevanju navodil škofov glede pastoralnih pristopov k posameznim skupinam vernikov in o osebnih slabostih, ki so kot posledica tega manjšale ugled ne le posameznikov, temveč stanu kot takšnega (pogosti primeri vdanosti pijači, kršenje celibata in druge razvade). Vizitacija leta 1871, ki jo je opravil član tirolske province Evzebij Schmidt, je pokazala stanje skupnosti. »Nekateri samostani so imeli posesti in so zato vzdrževali hlapce in živino, posamezni bratje so kljub državni finančni podpori hodili na bero, samostanski predstojniki niso primerno skrbeli za hrano in obleko sobratov, le en samostan je imel apostolskega sindika. Zanimarjeto je bilo skupno življenje, saj so le v štirih samostanih skupaj molili brevir, meditacijo so imeli trikrat tedensko po četrto uri, polovica bratov ni nosila tonzure,« ugotovitve povzema J. Škofljanec (Škofljanec 2000, 62).

Prav v segmentu gospodarskega poslovanja in odnosa do materialnih dobrin se je velikokrat najbolj pokazala vpetost samostanske skupnosti v kak kraj in krajevno skupnost. Ne samo s cerkvijo in samostanskim poslopjem, temveč tudi z življenjem članov skupnosti je red vplival na življenje ljudi in na njihovo vernost. Tako ali drugače se je dogajanje v samostanu poznalo v odnosu, ki so ga do njega imeli ljudje in kot posledica tega do Cerkve nasploh. Monografske objave o posameznih samostanih manjših bratov na Slovenskem v zadnjih letih vsebujejo tudi ta vidik. Med vsemi velja omeniti zbornik razprav ob tristoletnici brežiških frančiškanov, ki na to opozarja že s svojim naslovom *S patri smo si bili dobri*.⁵ Ob tako zastavljenih monografskih študijah je mogoče bolj poglobljeno govoriti o vplivu posameznih redov ali redovnih skupnosti na širšo družbo ali pokrajino.⁶

5. Nove naloge manjših bratov na izobraževalnem področju

Slovensko družbo konec 18. in 19. stoletja so zaznamovale številne spremembe na vzgojno-izobraževalnem področju, pri katerih so bile udeležene tudi cerkvene ustanove. Zakonodaja, ki sta jo sprejela Marija Terezija in Jožef II., je resda veljala, a se je dejansko le malo spremenilo, kajti ni bilo učiteljev in ne šolskih prostorov. Sredstva, ki jih je država namenjala za izobraževanje, so bila negotova; premoženje šolskega sklada, ki je nastalo iz premoženja ukinjenih bratovščin, je bilo kmalu zapra-

⁵ Prim. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov: zbornik znanstvenih razprav*, ur. Jože Škofljanec, Brežiške študije 4 (Krško–Ljubljana, 2013).

⁶ V omenjenem delu je s svojim prispevkom obširneje predstavil ta vidik M. Ambrožič: Življenje in dejavnosti brežiških frančiškanov v 19. stoletju, str. 89–121. Pri tem je posebej opozoril na odgovornost, ki so jo za takšno stanje imeli vsakokratni predstojniki provinc; navsezadnje so prav predstojniki odločali, kdo bo prebival in deloval v katerem od samostanov.

vljeno. Zato je bilo sistematično izobraževanje še vedno v veliki meri v rokah cerkvenih ustanov in odvisno od njihovih sredstev. Skupnost manjših bratov je imela pomembno mesto na izobraževalnem področju, kajti v skrbi za izobraževanje so videli dobro možnost za službo ljudem in za dvig kulturne ravni ljudstva, med katerim so delovali. Če ne poudarjamo posebej večanja števila ljudskih šol in gimnazij, skrbi za opremo učilnic in priprave raznih zbirk, je s svojim načrtnim in sistematičnim delom za izobrazbo strokovno in metodično pripravljenih učiteljev skupnost manjših bratov bistveno prispevala k dvigu ravni oziroma kakovosti šolstva na Slovenskem. Pri tem jih je resda spodbujala in k temu zavezovala državna zakonodaja, vendar je bilo vsakokratno vodstvo zadosti razgledano, da je v pospeševanju kakovosti videlo pomembno razsežnost svojega dela. To je pomagalo, da so se manjši bratje trudili za profesionalizacijo šolskega dela, za uveljavljanje lika učitelja, ki je živel za šolo in mu je bil šolski pouk najpomembnejša oblika delovanja. Takšen učitelj je imel možnost osebnega strokovnega razvoja in na voljo sredstva, da je razvijal svoj šolski predmet. V Novem mestu so na prošnjo meščanov prevzeli skrb za gimnazijo (1746) in za ljudsko šolo (1778); na obeh so v 19. stoletju povečali možnosti (Tominec 1927, 20). Ker ni bilo državnih učnih načrtov za gimnazije, so morali za to skrbeti frančiškani sami. Pri svojem učiteljskem delu so uporabljali slovenski jezik. Frančiškanska gimnazija v Novem mestu je delovala kot zasebna šola do leta 1870, ko je postala državna. Kot učitelji so lahko ostali tisti manjši bratje, ki so imeli ustrezne izpite. Delo so tako nadaljevali tudi po spremembah šolske zakonodaje. »Kakor gimnazija tako je bila tudi ljudska šola prava pastorka v očeh občine in države. Šolsko poslopje, nastanjena je bila še vedno v stari gimnaziji, je bilo zanemarjeno, prostori nezadostni in nezdravi, ker nihče ni hotel nositi stroškov za popravo. Plača učiteljev je bila smešno nizka in vrhu tega je šolski svet delal frančiškanom mnogo sitnosti,« ugotavlja zgodovinar skupnosti A. Tominec (21–22).

Delo v ljudski (nato glavni) šoli je sodilo med vplivne oblike navzočnosti v Kamniku in to jim je pomagalo, da samostan ni bil ukinjen v času jožefinskih ukrepov. Novi prostori, zgrajeni po požaru leta 1804, so omogočili boljše delo, ki so ga v glavni šoli frančiškani prevzeli v celoti (frančiškani so delovali kot edini nosilci pouka na deški šoli od leta 1801 do leta 1882). Sredi stoletja je bila šola štirirazrednica, pridružena ji je bila nedeljska šola z dvema oddelkoma (Tominec 1927, 25; Šuštar 1993, 77–101). Frančiškanski samostan v Nazarjah je zagotavljal prostor novoustanovljeni šoli od leta 1786 dalje. Naloge učitelja je opravljal eden od članov skupnosti. Ta trivialka je bila prva in najstarejša šola v celotnem gornjegrajskem okraju, obiskovali so jo tako dečki kakor deklice. Za vsa področja njenega delovanja so morali skrbeti frančiškani sami (Tominec 1927, 51). Od leta 1780 dalje je ljudska šola delovala tudi v samostanu v Brežicah (in uporabljala samostanske prostore do leta 1804); prvo desetletje je imela tri razrede, nato do leta 1829 dva, od tedaj dalje ponovno tri. Sredi 19. stoletja (1858) je imela štiri razrede. Potem ko je leta 1804 vodstvo župnije prevzel škofijski duhovnik, so frančiškani ohranili vodstvo šole. Manjši bratje so na ljudski šoli v Brežicah delovali do leta 1871; takrat so vodstvo šole prevzeli zunanji učitelji (Tominec 1927, 54; Šuštar 2013, 321–352).

Posebno področje je bilo organiziranje izobraževanja za kandidate in člane skupnosti. Frančiškanska provinca sv. Križa je imela svojo teološko izobraževalno ustanovo vse od leta 1593 dalje. Zaradi dvornega dekreta cesarja Jožefa II. z dne 30. marca 1783 je ta šola morala prenehati delovati – podobno kakor škofijska semenišča in vse samostanske šole nasploh. Vstop v samostan je bil mogoč le, če je nekdo poprej opravil študij v generalnem semenišču in bil šest let v praktičnem župnijskem pastoralnem delu. Nekatere oblike izobraževanja znotraj skupnosti pa so frančiškani ohranili ves čas. Tu so imeli možnost, da so svoje kandidate pripravljali v duhu svojega duhovnega izročila, tudi v večjem poudarjanju mesta, ki ga je v Cerkvi imel rimski škof, v poudarjanju človekovega osebnega zaupanja v Boga in ljubezni do njega. V svojem učenju so izhajali iz dobrega poznavanja človeške narave, iz nagnjenosti človeka k slabemu in hkrati iz slabosti človeške volje; vse to jih je povezovalo z ljudmi, med duhovniki in pri škofu J. K. Herbersteinu pa jim je prineslo sloves laksistov.

Čeprav prva prizadevanja za ustanovitev svoje lastne teološke šole v Ljubljani segajo že v leto 1805, je bila frančiškanska filozofska in teološka šola v ljubljanskem samostanu ponovno dovoljena s cesarskim odlokom dne 26. septembra 1817, potem ko so kandidati za duhovništvo v poprejšnjem obdobju več let študirali zasebno pod vodstvom domačih učiteljev in izpite opravljali na ljubljanskem liceju ali pa na isti ustanovi tudi obiskovali predavanja (Zschokke 1894, 1190–1197). Od tedaj dalje so frančiškanski bogoslovni lektorji z besedo in spisi skozi celotno stoletje uveljavljali ustaljeno cerkveno učenje in mlade duhovnike uvajali v takšne oblike pastoralnega delovanja, ki so postopoma odpravljale posledice deformacij iz prejšnjega obdobja. Leta 1821 so v samostan na Kostanjevici pri Gorici preselili filozofski študij in prva dva letnika teologije; tretji in četrti letnik sta ostala v Ljubljani (Špelič 2010, 216–220). Predavanja so imeli možnost poslušati tudi člani drugih frančiškanskih provinc in člani skupnosti usmiljenih bratov. Po letu 1885 so bile nekatere oblike bogoslovnega študija organizirane tudi v samostanu v Kamniku.

Pomembno mesto na vzgojno-izobraževalnem področju – frančiškani so ga imeli vse do propada habsburške države – jim je narekovalo skrb za sistematično pripravo duhovnikov, ki so prevzemali naloge v osnovnih (trivialnih, glavnih, normalnih) šolah in na gimnazijah. V ta namen so navadno uporabljali enega od samostanov, v katerem so prebivali mladi člani reda in njihovi učitelji. Z dovoljenjem cesarja Franca I. z dne 5. novembra 1821 je na Kostanjevici pri Gorici začela delovati frančiškanska višja gimnazija s filozofskimi predmeti in dve leti zatem še prva dva letnika bogoslovja, »kar je bilo velike važnosti ne le za red in njegove potrebe, ampak tudi za vzdrževanje treh gimnazij, ki jih je tisti čas vzdrževala provincija sv. Križa« (Tominec 1928, 91). To so bile javne gimnazije v Karlovcu, v Pazinu in v Novem mestu. Spričevala, ki jih je izdajala šola na Kostanjevici, so imela javno veljavo. Prva generacija učiteljev si je strokovne kvalifikacije pridobila v Zagrebu. Z večanjem števila učiteljev in mladih frančiškanov je Kostanjevica dobivala vedno večji pomen za celotno provinco in postajala hkrati pomembno duhovno središče v neposredni sosesčini Gorice. Modroslovna šola, ki so jo na Kostanjevici vodili slovenski frančiškani, je delovala vse do prve svetovne vojne (Tominec 1930, 148–

149). Država si je pridržala pravico do nadzorovanja delovanja te zasebne šole. Kot ravnatelj je nastopal goriški nadškof, ki je sam ali po svojem komisarju nadzoroval delo šole in bil navzoč pri izpitih (149). Tako se je na Kostanjevici usposobilo večje število slovenskih frančiškanov, ki so nato prevzemali odgovornosti v raznih samostanih in župnijah in po različnih šolah. Skrb za izobraževanje in pripravo dobrih učiteljev na vseh ravneh izobraževanja, ki ga je imela provinca, pa je vodstvu province narekovala, da so posamezniki študirali tudi na javnih univerzah, na katerih so dosegali akademske nazive in bili s tem usposobljeni za prevzemanje nalog v svojih lastnih šolah.

6. Na področju praktičnega verskega življenja

Konec 18. in začetek 19. stoletja sta bila znana po zavračanju oblik pobožnosti, ki so temeljile na doživljanju in na večji vlogi človekovih čustev in so poudarjale pomen razumarskega ravnanja tudi v praktičnem verskem življenju. Zato je bilo veliko nasprotovanja oblikam pobožnosti, ki so imele prve značilnosti in so bile priljubljene zlasti v okoljih, kjer do delovali manjši bratje. Med takšne oblike, ki so pritegovale posebno pozornost novih duhovnih/idejnih struj, so bile: pobožnost križevega pota, podeljevanje odpustkov, blagoslavljanje podob in križev, molitev rožnega venca, delitev lističev sv. Luka, podeljevanje pisem afilacije, češčenje pred izpostavljenim Najsvetejšim, devetdnevne v čast božji Materi ob različnih praznikih, zlasti pred praznikom Brezmadežne, češčenje ran sv. Frančiška in drugo. Duhovniki, ki so priporočali 40-urno pobožnost ali iskanje pomoči pri sv. Antonu Padovanskem, so izgubili pravico do pridiganja. Za ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina je bilo posebno moteče podeljevanje odpustkov ob prazniku sv. Porciunkule (Čebulj 1922, 17–20). Čeprav so manjši bratje predtem že pridobili soglasje pristojnih cerkvenih oblasti in so imeli stoletno izročilo, se je škof vendarle lotil te oblike pobožnosti in grozil s cerkvenimi sankcijami, če z njo ne bi prenehali. Ko jo je škof prepovedal, so se za pomoč zatekli k svetni oblasti. R. Čebulj je to dogajanje povzel z besedami: »Dejstvo, da so bili frančiškani prisiljeni v obrambo cerkvenih pobožnosti pomoči iskati pri svetni gosposki in to zoper škofa, ki bi bil moral iste pobožnosti že po svojem poklicu, ako ne braniti, pa jim vsaj ne nasprotovati, Herbersteina dovolj označuje.« (20)

Marsikdaj so manjši bratje (enako tudi drugi redovniki, ki so preživeli čas jožefinskih represivnih ukrepov), kljub izrecni prepovedi, ohranjali te pobožnosti in tako pripomogli, da so se ohranile, podobno kakor so ohranjali bratovščinsko življenje (ukinjene so bile te pobožnosti leta 1784, premoženje pa je bilo dodeljeno šolskemu skladu). Tako so se v teku 19. stoletja počasi obnavljale stare oblike ljudskih pobožnosti in uveljavljale nove. V okoljih, kjer so delovali frančiškani, so bile v prejšnjem obdobju uveljavljene oblike združevanja vernikov predvsem tretji red in bratovščina pasu sv. Frančiška (uradno odobrena v letu 1585, v Avstriji ukinjena leta 1783), bratovščina sv. Antona in bratovščina karmelske Matere Božje. Člani bratovščine pasu sv. Frančiška so imeli v vsaki samostanski cerkvi svoj oltar sv.

Frančiška, svoje lastno bandero, s katerim so se delovali v procesijah, in svojo nedeljo v mesecu, ko so se zbirali k molitvam (Furlan 1926, 26–27).

V teku 19. stoletja so bile postopoma obnovljene razne oblike cerkvenih združenj – zlasti pri organiziranju tretjega reda so imeli manjši bratje osrednje mesto. Obnovljene skupine so zaživele pri posameznih samostanih v teku stoletja. Leta 1815 je bila pri frančiškanih v Kamniku obnovljena bratovščina karmelske Matere Božje. Leta 1828 so frančiškani v samostanu Nazarje pripravili slovensko besedilo molitvenika za člane bratovščine sv. Rešnjega telesa, da so jim s tem dali pripomoček za tedensko molitev pred Najsvetejšim.⁷ Od srede stoletja dalje so nov razcvet doživljale različne skupine Marijinih družb, zlasti po letu 1854, ko je bila razglašena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju. Čeprav so posamezni škofje v prejšnjem obdobju ostro nasprotovali češčenju Jezusovega Srca, se je ohranilo in razširjalo prav s pomočjo zavzemanja redovnih skupnosti. Pri ljubljanskem samostanu je bila leta 1827 ustanovljena bratovščina Srca Jezusovega, ki je hitro pritegnila številne vernike in tudi nekatere duhovnike, da so pridobivali nove člane.⁸ Iz zapisnika članov je razvidno, da se je v dobrih dveh letih vpisalo blizu 3000 članov.

Z obnavljanjem romarskih središč se je pokazala potreba, da bi njihovo oskrbovanje prevzemale redovne skupnosti. Poleg ohranjanja skrbi za ugledna romarska središča, ki so bila v oskrbi frančiškanskih skupnosti že iz prejšnjega obdobja, so v teku stoletja prevzeli skrb še za nove. Tu mislimo predvsem na slovensko župnijo in cerkev Marije Matere milosti v Mariboru od leta 1864 dalje (Tominec 1927, 89; Heric 1894, 33–35), na Sveto Trojico v Slovenskih goricah od 1854 dalje (Tominec 1927, 92–93; Landergott 1904, 29ss.) in nazadnje na skrb za vedno pomembnejše Marijino romarsko središče na Brezjah (od 1898 dalje). Tja so resda že od leta 1894 dalje pošiljali v pomoč svoje duhovnike kot spovednike, zlasti ob večjih romarskih shodih. Leta 1811 so po odredbi francoskih oblasti frančiškani (pregnani s Svete Gore in so prebivali v Gorici od leta 1786 dalje) prevzeli nekdanji samostan karmeličanov na Kostanjevici pri Gorici, ki je hkrati z večanjem pomena kot grobnica članov rodbine Burbonov (in nekaterih drugih) od leta 1836 dalje večal svojo vlogo v frančiškanski provinci zaradi filozofskega in teološkega študija, organizirane v tem samostanu. Ob koncu obdobja, ki ga obravnavamo, to je: v letu 1900, so frančiškani ponovno prevzeli samostan s cerkvijo na Sveti Gori in široko zastavili obnovo zanemarjenega svetišča in romarskega doma.

Vedno večji pomen so dobivale nove oblike pastoralnega dela, ki jih je narekoval čas, pa tudi razmere v cerkvenih občestvih. Od druge polovice 19. stoletja dalje so bili organizirani ljudski misijoni. Na njih so pridigarji imeli možnost, da so utrjevali vero ljudi na splošno, a tudi obnavljali oblike pobožnosti, ki so bile v prejšnjem času preganjane. Poleg članov Misijonske družbe in jezuitske skupnosti so

⁷ To je bil slovenski prevod molitvenika, ki ga je sestavil kapucin beneške province z naslovom *Hora sancta impensa ante sanctissimum Altaris Sacramentum* (Čebulj 1922, 54–55).

⁸ Prim. *Einverleibungs-Buch des frommen Vereines der Gesellschaft des süssesten Herzens Jesu, welcher in der Pfarrkirche Maria Verkündigung zur Ehre Gottes angestellt war*. Laibach am 24. September 1827.

vedno pomembnejšo vlogo pri izvajanju ljudskih misijonov imeli tudi manjši bratje (Tomšič 1981, 162). Večji pomen je veljal kategorialni pastorali. Delovali so kot kaplani v zaporih, imeli verski pouk v raznih šolah, bili so duhovni voditelji raznih cerkvenih združenj in pomagali v dušnem pastirstvu duhovnikom po župnijah; pri tem so se izkazali predvsem kot pridigarji ob različnih priložnostih v teku cerkvenega leta in kot spovedniki. Občasno so posamezne samostanske skupnosti pripravile duhovne vaje za kako posamezno kategorijo ljudi (Ambrožič 2013, 89–121).

Pomemben je postajal cerkveni tisk, zlasti od sredine stoletja dalje. Lektorji, ki so delovali v frančiškanskem modroslovnem učilišču na Kostanjevici pri Gorici – med njimi je imel osrednje mesto p. Stanislav Škrabec –, so poskrbeli, da so člani tretjega reda dobili svoje povezovalno glasilo. Leta 1880 je pod uredništvom p. Stanislava Škrabca začelo izhajati njihovo glasilo *Cvetje z vrtov svetega Frančiška*, »časopis za naše verno ljudstvo, zlasti za ude tretjega reda sv. Frančiška«, ki je postalo pomemben izraz Škrabčevih jezikoslovnih študij in vir za slovensko cerkveno zgodovino nasploh. Manjši bratje so s podpiranjem tiska (vidni izraz tega je postala njihova lastna tiskarna, ustanovljena v nadaljevanju) utrjevali mesto Cerkve na tem področju in vzpostavljali nove oblike vezi z okoljem, v katerem so delovali.

Od tridesetih let 19. stoletja dalje so v slovenski prostor vedno pogosteje prihajale informacije o delu v misijonih, to pa je mogoče razumeti kot izraz obnovljenega zanimanje za misijonsko poslanstvo Cerkve, ki se je obnovilo po več desetletjih prekinjenih stikov med Evropo in misijonskimi deželami. Posamezniki, predvsem Friderik I. Baraga in Ignacij Knoblehar, so v cerkvena občestva na Slovenskem vnesli novo razsežnost – zanimanje za misijonsko delo in iskanje možnosti, da bi se v podpiranje misijonov vključili posamezniki in skupnosti, ki drugače ne bi mogli postati aktivni udeleženci misijonskega dela. Med frančiškani, ki so se prvi odločili za misijonsko pot, so bili Ivo Levec (Turčija, Severna Amerika), Angelik Medved (Turčija), Leo Osredkar (Severna Amerika), Gvido Pelicon (Centralna Afrika), Maksimilijan Senica (Južna Amerika) in Oton Skola (Severna Amerika).

7. Prispevek na področju župnijske pastoralne

Poleg raznih oblik pastoralnega delovanja, ki je presegalo župnijske meje, je skupnost manjših bratov veliko pozornosti namenjala prav župnijskim skupnostim in vodenju župnij (Ljubljana – Marijino oznanjenje, Nazarje, Brežice, slovenska predmestna župnija Maribor, Sveta Trojica v Slovenskih Goricah). Pastoralno delo so manjši bratje morali od vsega začetka usklajevati z župnijsko duhovščino, pri tem pa so neredko nastajale napetosti, zlasti ob vprašanju teritorialne in personalne pristojnosti. Duhovna oskrba je bila pri cerkvah, ki so jih oskrbovali manjši bratje, bolj pestra in bolj prilagodljiva glede na potrebe vernikov. Kakor je M. Ambrožič ugotovil za brežiški samostan, je bilo za ljudi pomembno, »da so se dobro počutili kot tretjeredniki ali pa kot člani katerega od nastajajočih verskih združenj« in niso toliko gledali pristojnosti domačega župnika.

»Porciunkulski praznik z odpustki je bil vsako leto vrhunec frančiškanske zakramentalne dejavnosti in popularnosti, saj so ljudje ob tej priložnosti množično prihajali k sv. spovedi in obhajilu, hkrati pa je bilo omenjeno praznovanje tudi velik družbeni dogodek. Frančiškansko cerkev so sicer polnili predvsem dobri pridigarji in nekatere pobožnosti, zlasti pobožnost križevega pota.« (Ambrožič 2013, 117)

Takšno trditev je mogoče izreči za vsakega od samostanov manjših bratov na slovenskih tleh v 19. stoletju.

8. Sklep

Čeprav so imeli manjši bratje frančiškani v cerkvenih občestvih na Slovenskem ob začetku 19. stoletja ustaljeno mesto in večje število ustanov iz prejšnjega obdobja kakor druge redovne skupnosti, so se kljub temu morali prilagajati in iskati svoje lastne odgovore na nove izzive, ki so jih prinašali čas in spremembe v delovanju Cerkve. Veliko pozornosti in moči so namenjali odpravljanju posledic ukrepov političnih oblasti, ki so v odnosih do Cerkve in do izrazov praktičnega verskega življenja uveljavljale racionalistične in janzenistične ideje in so izhajale iz prejšnjega obdobja. Več moči so posvečali obnavljanju tradicionalnih oblik verskega življenja in cerkvenim združenjem in prevzemali pomembnejše mesto tako v župnijski pastoralni kakor pri skrbi za delovanje romarskih krajev. Skrbeli so za vzgojno-izobraževalno delo v osnovnih šolah in na gimnazijah ter imeli učilišče za pripravo učiteljev na teh šolah, to pa jim je zagotavljalo možnost, da so bistveno posegali v dogajanje v posameznih okoljih, kjer so bili njihovi samostani. Za izobraževanje duhovniških kandidatov so imeli svoje lastno bogoslovno semenišče. Čeprav je osrednje vodstvo Cerkve kazalo željo po večji centralizaciji, so redovne skupnosti ponovno ovrednotile pomen krajevnih skupnosti in svojega lastnega predstojnika, ki je prevzemal vedno večjo odgovornost za delovanje zaupanih mu bratov. V tem smislu so se v okviru krajevnih skupnosti kazale večje silnice po decentralizaciji. Ovrednoten je bil pomen eksemptnosti v odnosu do vsakokratnega predstojnika krajeвне Cerkve. Manjši bratje so v teku 19. stoletja na Slovenskem ponovno pokazali veliko mero sposobnosti za prilagajanje in moči za prenovu svojih lastnih vrst. S tem so potrdili mesto, ki so ga imeli v Cerkvi med Slovenci že predtem, in hkrati dodali nove značilnosti, ki so jim to mesto še bolj utrdile.

Reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2013. Življenje in dejavnosti brežiških frančiškanov v 19. stoletju. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*, 89–121. Zbornik znanstvenih razprav. Krško: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Bahčič, Robert.** 2007. *Čudež, ki traja 800 let: Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Cevc, Emilijan, ur.** 1993. *500 let frančiškani v Kamniku*. Zbornik referatov zgodovinskega simpozija 1992. Kamnik: Kulturni center.
- Čebulj, Regalat.** 1922. *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani*. Ljubljana: Frančiškanska provinca Slovenije.
- Damiš, Henrik.** 1914. *Marija Pomagaj na Brezju*. Brezje: Cerkevno predstojništvo.
- Dolar, France M.** 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.
- Frank, Karl Suso.** 2010. *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: WBG.
- Furlan, Alfonz.** 1926. Češčenje sv. Frančiška Asiškega v Sloveniji. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 43 [Slavnostni izvod v spomin sedme stoletnice smrti sv. Frančiška], 26–27.
- Heric, Kalist.** 1894. Frančiškanska cerkev Matere Milosti v Mariboru. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 13, 33–35.
- Jedin, Hubert, ur.** 1993. *Handbuch der Kirchengeschichte* (ital. prevod). Zv. 8/1. Milano: Jaca Book.
- Kogoj, Jasna.** 1982. *Uršulinke na Slovenskem*. Izola: Uršulinski provincialat.
- Krajnc, Silvin, ur.** 2000. *Frančiškani v Ljubljani: Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- Landergott, Emerik.** 1904. Sv. Trojica v Slovenskih goricah. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 21, 29ss.
- Martina, Giacomo.** 1995. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*. Zv. 3. Brescia: Morcelliana.
- Ožinger, Anton.** 2000. Frančiškanski samostan v Ljubljani od preselitve 1784 do leta 1903. V: *Frančiškani v Ljubljani: Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*, 201–218. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- Papež, Viktor.** 1983. Anton Martin Slomšek – učitelj duhovnosti redovnikom. V: *Slomškov simpozij v Rimu*, 77–98. Rim: Mohorjeva družba.
- Pokorn, France.** 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji I. 1788*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.
- Schmiedl, Joachim.** 2004. An Assessment of the Histories of Religious Communities in Germany. *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Century: Historiography, Research and Legal Position*, 71–81. Leuven: Leuven University Press.
- Slovenski biografski leksikon.** 1925–1991. 4 zv. Ljubljana: Zadruga gospodarska banka; Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Škofljanec, Jože.** 2000. Red manjših bratov (O.F.M) in provinca sv. Križa. V: *Frančiškani v Ljubljani. Samostan, cerkev in župnija Marijinega oznanjenja*, 9–79. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.
- , ur. 2013. *S patri smo si bili dobri: Tri stoletja brežiških frančiškanov*. Krško-Ljubljana: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Špelič, Miran.** 2010. Visoko šolstvo v redu manjših bratov od ustanovitve vikarije – Province sv. Križa do ustanovitve Univerze v Ljubljani. V: *Teološki študij na Slovenskem*, 199–270. AES 32. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve.
- Šuštar, Branko.** 1993. Prispevek frančiškanov h kamniškemu ljudskemu šolstvu. V: *500 let frančiškanov v Kamniku. Zbornik referatov zgodovinskega simpozija 1992*, 77–101. Kamnik: Kulturni center.
- , —, —. 2013. Prispevek frančiškanov k osnovnemu šolstvu v Brežicah. V: *S patri smo si bili dobri. Tri stoletja brežiških frančiškanov*, 321–352. Zbornik znanstvenih razprav. Krško: Društvo za oživitve mesta Brežice.
- Tominec, Angelik.** 1926–1930. Pregled zgodovine frančiškanov med Slovenci. *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* 43–47.
- Tomšič, Bernardin.** 1981. Ljudski misijoni v naši provinci. *Poročila slovenske frančiškanske province sv. Križa*, 35, 162ss.
- Wolf, Adam.** 1871. *Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich: 1782–1790; ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Josef's II.* Dunaj: Wilhelm Braumüller.
- Zgodnja danica.** 1855–1856. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Krizostom Pogačar.
- Zschokke, Hermann.** 1894. *Die theologische Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Oesterreich*. Dunaj: Wilhelm Braumüller.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 955—970

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-725(437.31):377(497.4Ljubljana)(091)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Simac>

Miha Šimac

»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897)

»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)

Povzetek: V letih od 1885 do 1897 so v ljubljansko bogoslovje prihajali duhovniški kandidati s Češke in Moravske. Na Kranjskem je namreč duhovnikov primanjkovalo, na Češkem in Moravskem pa je v tem obdobju zanimanje za duhovne poklice cvetelo. Temu primerno so bila češka in moravska bogoslovna semenišča zapolnjena in mladi kandidati so si morali iskati mesta po drugih semeniščih v monarhiji. Tržaško-koprski škof Ivan Glavina (škof v letih 1882–1895) je tako dal pobudo ter povabil češke in moravske kandidate v Centralno goriško semenišče; odziv je bil velik in mnogi so pozneje uspešno delovali kot dušni pastirji v njegovi škofiji. Prošnje mladih čeških kandidatov pa so se znašle tudi v Ljubljani. Prispevek želi na podlagi arhivskega gradiva, časopisnih notic, pa tudi spominov na kratko orisati in osvetliti omenjeno obdobje prisotnosti »bratov Čehov«, ki so bili pozneje vpeti v življenje in skrb za dušni blagor ljudi, v ljubljanskem bogoslovju.

Ključne besede: Čehi, ljubljansko bogoslovje, duhovniški kandidati, študij, duhovniki, pastoral

Abstract: From 1885 to 1897, priesthood candidates from the Czech lands and Moravia enrolled at the Ljubljana seminary. There was a shortage of priests in Carniola, while in the Bohemia and Moravia the interest in the spiritual care was gradually increasing during that period. The Czech and Moravian seminaries were full, and the young candidates had to study at other seminaries in the Monarchy. The Bishop of the Diocese of Trieste-Koper (Capodistria) Ivan Glavina (1882–1895) presented the initiative and invited Czech and Moravian priesthood candidates to enrol at the central seminary in Gorizia. The response was overwhelming and many *candidates* to the *priesthood* successfully continued to work as priests in the diocese. The applications of young Czech and Moravian priesthood candidates were also sent to the Ljubljana seminary. On the basis of archival records and materials, newspaper notes and memoirs, the following paper briefly outlines and highlights the aforementioned period of the presence of the Czech and Moravian students at the Ljubljana seminary, who were later involved in the life and concern for the spiritual well-being of people.

Keywords: Czechs, Moravians, Ljubljana seminary, priesthood candidates, theological studies, priests, pastoral care

1. Uvodna beseda

Vezi med deželami sv. Vavla in deželami Notranje Avstrije so bile in so še predmet različnih raziskav – še posebej, ko je v ospredju vprašanje kulturnih povezav med češkimi in moravskimi deželami ter Kranjsko. Jonatan Vinkler (2006) je v svoji študiji *Posnemovalci, zavezniki in tekmeci* te kulturne stike, umeščene v 1. polovico 19. stoletja, prikazal, Borut Klabjan pa se je v monografiji *Češkoslovaška na Jadrano* poglobljeno lotil povezovanja med Čehi in Trstom (Klabjan 2007). Avtor je v navedenem delu izpostavil tudi vezi, ki so jih vzpostavljali duhovniki in pripadniki redovnih skupnosti. Pravzaprav bi prav slednje lahko uvrstili med prve, ki so davno pred univerzitetnimi študenti v kranjski svet prinašali poglede iz dežel sv. Vavla. Posamezniki so sodelovali tudi pri nastajanju nekaterih najdragocenejših rokopisov – če pomislimo npr. na stiške rokopise, kjer je svoj pečat pustil tudi češki menih Martin, ki je v prvi polovici 15. stoletja vanje zapisal »molitev pred pridigo antifono Salve Regina« (Ambrožič 2010, 226). Prav iz čeških dežel, natančneje iz Olomouca, je bil k jezuitom v Ljubljano za prvega rektorja poslan pater Henrik Vivarij; tudi njegov naslednik je prišel iz češke skupnosti. Navsezadnje je bil prav prihod pregnanih članov jezuitske skupnosti z Moravske tisti, ki so leto 1619 naredili za enega od mejnikov pri razvoju visokošolskega študija v Ljubljani. V *Letopisu ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove* za to leto namreč beremo:

»V juniju je zaradi izгона naših iz Moravske prišlo 15 novincev iz Brna s svojim magistrom p. Tomažem Lutringom in od starejših p. Martin Critaeus ter krojača Nikolaj Rudolphi in Janes Seel. /.../ Ko so bili pozneje novinci v novembru odposlani deloma v Italijo, deloma v Nemčijo, je na njihovo mesto prišlo osem starejših bratov, da bi tukaj študirali moralno teologijo pri profesorju p. Juriju Sturmju.« (Baraga 2003, 82)

Zdi se, da takšni stiki med duhovniki in redovniki, ki so na Kranjsko prihajali z Moravske in Češke, niso nikoli popolnoma zamrli. Najbrž zato ne preseneča ugotovitev, da se omembe posameznikov najde tudi v Pokornovem prvem letopisu. V njem je denimo omenil duhovnika Jožefa Heltzla, profesorja I. gimnazijskega razreda: »Bil je Čeh iz litomerske škofije, v mašnika posvečen v Ljubljani na veliko soboto dne 30. marca 1771 na titel javorniškega gospostva barona Zoisa« (Pokorn 1908, 11). Pokorn je med profesorji omenil tudi nekdanjega cistercijskega patra Viljema: »Doma je bil na Češkem: »Schwovenski« ter bil v mašnika posvečen dne 5. septembra leta 1773.« (11) Ti stiki torej niso bili redki in kot se zdi, so se posebej poglobljali zlasti v drugi polovici 19. stoletja.

Razlog za to je bilo tako zelo povečano zanimanje za duhovniški poklic med češkimi in moravskimi fanti, da so bila češka semenišča prenapolnjena in so preostali kandidati morali svoje mesto v bogoslovju iskati po drugih škofijah, tako tudi v deželah Notranje Avstrije.

Prispevek želi na podlagi časopisnih notic, spominskih zapisov in do sedaj pregledanega arhivskega gradiva vsaj nekoliko osvetliti obdobje, ko so se v Ljubljani izobraževali tudi duhovniški kandidati s Češke in Moravske.

2. Čehi v beli Ljubljani

»Bratje Čehi v beli Ljubljani« se je glasil naslov v *Slovincu* (11. 8. 1887), ko so poročali o slovesnem banketu v ljubljanski čitalnici ob njihovem obisku. Banket je bil prežet z različnimi slavnimi govori, v katerih ni manjkalo besed o sodelovanju dveh narodov ter poudarjanju skupnih verskih, kulturnih in ustvarjalnih vezi. Pri tem so se sklicevali tako na iste težave, ki jih tarejo, želje, ki jih imata oba naroda v habsburškem imperiju, kot seveda tudi na kulturne in zgodovinske vezi, ki so se stcale med njima. Že dan prej je isti časopis poročal o prihodu Čehov v Ljubljano ter ob tem posebej izpostavljal tudi vezi, ki so se med Slovenci in Čehi tkale skozi stoletja zgodovine. Med drugim so tako zapisali, »da je v XIII. veku po Koroškem gospodstvu v naši deželi postal češki kralj Otokar vladar naše dežele ter si postavil Čeha Ulrika Dürnholza za deželnega glavarja, ki je stanoval v naši beli Ljubljani, in sicer na nek-daj sijajnem gradu ljubljanskem.« Od tega časa, kakor stoji v časopisu, ni ostalo nobenega vpliva »in zgodovinske znamenitosti za nas Slovence« (S, 9. 8. 1887).

Sámo mesto je ob tem obisku bratov z Vltave doživljalo pravo prebujenje; tega pa so ob srečanju s svojimi rojaki zanesljivo doživljali vsi tisti Čehi, ki jih je službená (med temi npr. zlasti vojaki, uradniki, učitelji) ali življenjska pot pripeljala v glavno mesto dežele Kranjske. Kolikšno je bilo število Čehov in Moravanov, ki so dejansko živeli v Ljubljani? Vsaj okvirni odgovor na to vprašanje ponujajo podatki o popisu prebivalstva za leto 1880 in o občevalnem jeziku. Vlado Valenčič je na podlagi teh podatkov v pregledni tabeli navedel, da je bilo prebivalstvo po obče-valnem jeziku, »ki je bil upoštevan le za avstrijske državljane«, razdeljeno na 7 jezikovnih skupin; med temi je bil češki jezik zastopan s 87 posamezniki (brez vo-jaštva); skupaj s predstavniki vojske pa je mesto šteló 26.284 prebivalcev – od tega je kot občevalni jezik 136 oseb navedlo češkega (Valenčič 1974, 295). Ti podatki so le približni; zanesljivo pa je, da bi se v letu obiska ta številka lahko povečala vsaj še za nekaj oseb, ki so takrat prebivale v ljubljanskem semenišču.

3. Semeniščniki z Moravske in Češke v Ljubljani

»Na Češkem in Moravskem je bilo v tistih časih vsako leto toliko abiturientov, da so si nekateri morali iskati kruha izven svoje domovine. Ker je pri nas manjkalo duhovnikov, jih je Missia rad jemal v bogoslovje« (Mlakar 1940, 226), je v spomi-nih zapisal duhovnik in pisatelj Janko Mlakar (1874–1953). Ignacij Nadrah (1868–1951) pa je bil v memoarih še nekoliko podrobnejši: »L. 1888 in naslednja leta je bilo sprejetih nekaj Čehov v ljubljansko semenišče (Vondrašek, Filler, Železny in dr[ugi]), med njimi tudi Čekal« (Ambrožič 2010a, 71).

Borut Klabjan je v monografiji *Češkoslovaška na Jadranu* posebej omenil priso-tnost večjega števila čeških duhovnikov v tržaško-koprski škofiji, in sicer že v času škofa Jerneja Legata (1846–1875), ko je tam delovalo 26 duhovnikov »po rodu s Češke, 12 pa jih je bilo v poreško-puljski škofiji« (Klabjan 2007, 193). Še več jih je prišlo, ko se je na Čehe obrnil škof Ivan Glavina, tržaško-koprski škof v letih 1882–

1895. V času bolezni je škof Glavina leta 1885 obiskal toplice v Karlovih Varih, kjer je navezal stike s češkimi škofi. V naslednjem letu je v časopisnih vrsticah javnost obvestil o pomanjkanju duhovnikov v Istri. Odziv na to je prišel v obliki večjega števila prošenj za vstop v Centralno goriško semenišče, kamor je potem dejansko prišlo večje število duhovniških kandidatov (193). So torej (še) po tem pozivu začeli češki in moravski kandidati prihajati tudi v Ljubljano ali pa so na vrata ljubljanskega semenišča trkali tudi že prej?

Prvi odgovor na omenjeno vprašanje je bilo mogoče pridobiti s pregledom vsakoletnih letopisov ljubljanske škofije, ki predstavljajo »svojevrsten vir za zgodovino ljubljanske (nad)škofije«, kakor jih je označil France M. Dolinar (1982, 231). Pri tem je bilo smiselno pregledati še letopise za leta pred že omenjenim obdobjem iz Nadrahovih spominov, pa tudi tiste, ki so izšli v letih pred natisnjenim vabilom škofa Glavine.

Leta 1880 je letopis ljubljanske škofije izšel v latinskem jeziku. Med študenti bogoslovci – teh je bilo takrat 37 – ni bilo iz čeških dežel nikogar (Catalogus cleri 1880, 93–94). V naslednjem letu je bilo študentov 41, a tudi med njimi iz čeških dežel zopet nikogar (1881, 93–94). Enako velja za leto 1882. Takrat je bil v prvem letniku kot tuj študent vpisan le Sebastian Elbert, rojen 23. januarja 1860 v Deidesheimu na Bavarskem. Kot »tujega« pa je mogoče šteti tudi Mihaela Bulovca, ki je bil sicer Tržačan (1882, 93–94). V letopisu iz leta 1883 je vpisanih 54 študentov, med njimi v prvem letniku iz čeških dežel še vedno ni nikogar (1883, 93–95). Enako število bogoslovcev je mogoče najti tudi v šematizmu za leto 1884, a čeških predstavnikov še vedno ni (1884, 93–94). V letopisu za leto 1885 je navedenih 51 bogoslovcev – zopet brez čeških predstavnikov (1885, 93–95). Do spremembe pride šele v letopisu za leto 1886, kjer so navedli, da je v semenišču 67 kandidatov. V prvem letniku je med 27 študenti mogoče najti tudi češke duhovniške kandidate (1886, 93–95).

Z gotovostjo je torej mogoče reči, da so prvi kandidati iz dežel sv. Vavclava prihajali v Ljubljano že v letu 1885, torej še pred vabilom škofa Glavine. Razlog za to je bil preprost in o tem je poročal tudi *Slovenec* (29. 8. 1885):

»(V bogoslovje) oglašja se pri nas od leta do leta manj osmošolcev. Letos prosilo je za sprejem trinajst kandidatov, od katerih jih le pet ljubljanski veliki gimnaziji pripada. Več veselja do duhovskega stanu imajo mladenči na Češkem, kjer jih je za sprejem v Budejoviško semenišče več nego sto prosilo. Ker nimajo za tolikanj kandidatov niti prostora niti sredstev, jih mnogo niso sprejeli. Nekteri tistih so se obrnili do našega knezoškofa za sprejem v ljubljansko bogoslovje.«

4. Prve prošnje

Dejansko so prošnje takrat res vložili predvsem kandidati iz škofije České Budějovice (nem. Budweis); tudi iz škofije Hradec Králové (nem. Königgrätz) sta bila dva prosilca, eden pa je prihajal iz brnske (Brünn) škofije (NŠAL, ŠAL V. Semenišče

1881–1890, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885). Ob prvih prošnjah za vstop v bogoslovje so kandidati prilagali potrebne dokumente in dokazila, tudi *Litterae testimoniae* domačih škofov za posameznika; pri priloženi dokumentaciji je bilo vodstvo posebej pozorno na ocene v spričevalu, in sicer zlasti iz filozofije in verouka. Semeniško vodstvo je v poročilu škofijskemu ordinariatu septembra tistega leta poročalo o vsakem kandidatu posebej. Med prvimi, ki so prosili za vstop v ljubljansko bogoslovje, je bil Frančišek Hiersche (Počátky, škofija Budweis), ki je maturiral v Neuhausu. Bil je moralno vzoren, pa tudi ocene iz verouka in filozofije so bile vzorne; tudi sicer je imel zelo dobre ocene in bil iz upoštevanja vredne družine. Prošnjo na ljubljansko semenišče je naslovil tudi Alojz Svoboda, doma iz škofije Königgratz. Obiskoval je češko gimnazijo; pri filozofiji je bil ocenjen »povoljno«. Svoboda je že prej poskusil vstopiti v dve semenišči, vendar ni uspel (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885). Poleg omenjenih dveh so tistega leta prošnje vložili še nekateri drugi; med njimi kandidati Marek (škofija Budweis), Mensinger (škofija Königgratz), Partl (Budweis), Kunstovný (Budweis), Lakmaier [sic!] (Budweis) in Bilik (škofija Brünn). Kot lahko razberemo iz poročila, vsem prosilcem niso mogli ugoditi, nekateri pa kljub sprejemu nato niso želeli vstopiti sami. Očitno so si, kakor je zapisano, premislili in izbrali drugo življenjsko pot: »Alois Svoboda und Josef Mantura haben dagegen ihren Entlassung sich dem geistlichen Stande zu widmen, aufgegeben« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, An die hochw. Direktion des fb. Klerikalseminar in Laibach, 3. 10. 1885). Svoboda in Mantura sta si torej drugačno življenjsko pot izbrala sama, druga dva kandidata za vstop, Kunstovnega in Pártla, pa je zavrnilo vodstvo semenišča (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Höchswürdigtes fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885). Tudi še v naslednjih akademskih letih so marsikatega prosilca iz različnih razlogov zavrnil ali pa si je premislil sam.

5. Sprejeti bogoslovci v luči šematizmov

O tistih, ki so bili v ljubljansko semenišče sprejeti, je večkrat poročalo slovensko časopisje. Že 9. oktobra 1885 je *Slovenski narod* med drugim objavil naslednjo vest: »(V Ljubljansko semenišče) v prvo leto ustopilo je letos 27 bogoslovcev, mej njimi 6 Čehov. Na Češkem so semenišča prenapolnjena in abiturijenti iščejo po drugih kronovinah prostora. Tako so tudi v Gradci več Čehov v bogoslovje vsprejeli« (SN, 9. 10. 1885). Zanimivo je, da časopisje v tem primeru navaja šest čeških kandidatov; v letopisu škofije jih najdemo omenjenih le 5: Vojteh (Adalbert) Havliček, Frančišek Hiersche, Franc Lakmaier, Jožef Mensinger, Alojzij Železný (Catalogus cleri 1886, 95). Prvi prihod čeških bogoslovcev v deželno glavno mesto ob Ljubljani pa, kot se zdi, ni bil povsod sprejet z navdušenjem. Iz časopisne notice lahko razberemo, da so v letu 1886 »nergaški glasovi« v enem od tedenskih listov glasno nastopili proti Čehom v ljubljanskem bogoslovju. Komentator tega dogajanja je v prispevku v *Slovincu* navedel, da je veliko število čeških abiturientov pro-

silo za sprejem v druga semenišča: »V Gorico jih je doslej 25 prosilo, v nemški Gradec jih prosi šestdeset, tako primeroma tudi v Maribor, v Celovec in na Dunaj več, kakor jih sprejeti morejo. – Kaj bo po tem takim pa neki prestrašen tedenski listič rekel, ki že čez to nergá, da Ljubljansko semenišče v spolnitev potrebnega števila kakih pet ali šest kandidatov iz Češkega [sic!] sprejmé, zlasti še kterega, ki je maturo izvršil z odliko? Pa naj reče, kar mu drago« (S, 20. 8. 1886). Posamezni nezadovoljni glasovi sicer na nove prihode čeških kandidatov niso vplivali, saj so se ti s prošnjami za vstop v ljubljansko bogoslovje oglašali še naprej. V akademskem letu 1886/1887 je v glavnem mestu dežele Kranjske študiralo 77 bogoslovcev. V prvem letniku je bilo takrat 25 duhovniških kandidatov, od tega kar osem Čehov iz škofije Budweis (Catalogus cleri 1887, 99–101). Že v naslednjem letu je bilo v semenišču kar 80 bogoslovcev, ob tem pa je bilo še 9 študentov, ki so študirali drugod: Janez Koren in Frančišek Ušeničnik sta denimo takrat študirala v Rimu. Prvi letnik ljubljanskega bogoslovja je tudi takrat obiskovalo 25 študentov, med temi pa je bil tokrat iz dežele sv. Vavla le en kandidat: Vencelj Filler (1888, 114–118). V akademskem letu 1888/1889 je bilo število bogoslovcev enako kot leto prej; od tega pa tokrat v prvem letniku le 10 študentov in med njimi nobenega Čeha. Je pa zato v tem letu posebej izpostavljena notica o bogoslovcu Havličku, saj je bil takrat valetudinarij (1889, 130–136). Tudi v prihodnjih dveh akademskih letih (1889/1890 in 1890/1891) Čehov v prvem letniku ni bilo. Njihovi predstavniki se znova pojavijo v akademskem letu 1891/1892. Tega leta je prvič prestopilo prag ljubljanskega bogoslovja 17 kandidatov, med njimi tudi Franc Saleški Finžgar. V njegovem letniku sta se po letih »suše« znašla tudi dva kandidata iz čeških dežel: Viljem (Guilielumus) Paulus, doma iz Neuhausa na Češkem, in Karel Boromejski Volenec, doma iz vasi Kluky (1892, 131–135). Tudi v naslednjem letu so se v ljubljanskem bogoslovju med 21 prvoletniki znašli trije Čehi, ki so bili sošolci poznejšega škopskega škofa in božjega služabnika Janeza Gnidovca (1873–1939) (1893, 150–154). Zadnji »val« čeških kandidatov predstavljajo štirje prosilci: Anton Dráb, Vojteh Hybašek, Alojzij Janovský in Frančišek Šima. Vsi ti so bili v ljubljansko bogoslovje sprejeti v akademskem letu 1893/1894. Takrat je bilo v prvem letniku 22 bogoslovcev, med katerimi sta bila tudi poznejši pisatelj Janko Mlakar in vidni politik Evgen Lampe (1874–1918) (1894, 151–155). Za njimi v ljubljanskem bogoslovju do konca 19. stoletja ni študiral noben kandidat s Češke ali Moravske več.

6. Okvirna tabela vseh slušateljev s Češke in Moravske

Letopisi ljubljanske škofije so pri sestavljanju seznama vseh študentov, ki so v ljubljanskem bogoslovju študirali vsaj kratek, prispevali le nekaj temeljnih informacij. Nekaj več podatkov, četudi ne vseh, pa razkrivajo katalogi slušateljev. Na podlagi pregledanega arhivskega gradiva, časopisja in letopisov je bilo mogoče sestaviti naslednjo okvirno tabelo.¹

¹ Za pomoč pri lociranju navedenih rojstnih krajev in navedbo današnjih imen se zahvaljujem zgodovinarju Klemenu Lužarju.

Ime in priimek	Rojstni datum	Rojstni kraj	Škofija (v nem. zapisu imena)	Poklic očeta	Ordiniran
Havliček Adalbert	15. 4. 1866	Weißhurka (češ. Hůrka Bílá), Böhmen	Budweis	zemljiški posestnik (<i>Grundbesitzer</i>)	
Hiersche Franciscus	14. 12. 1866	Potschatek (češ. Počátek/Počátky), Böhmen	Budweis	doktor prava	1889
Lakmayer (Lakmaier) Franciscus	24. 7. 1863	Hosín (češ. Hosín) Böhmen	Budweis	učitelj (<i>Schullehrer</i>)	1888
Mensinger Joseph	25. 7. 1864	Elbeteinitz (češ. Týnec nad Labem), Böhmen	Königgrätz	meščan (<i>Burger</i>)	1889
Železny Aloysius	16. 4. 1867	Zdikau (češ. Zdíkov), Böhmen	Budweis	posestnik mlina (<i>Mühlbesitzer</i>)	1889
Čekal Ferdinand	26. 1. 1866	Wobratín (češ. Obrataň), Böhmen	Budweis	kmet	1889
Dvůrak Josephus	28. 2. 1867	Klokot (češ. Klokoty), Böhmen	Budweis		
Kosobud Eduard	12. 3. 1867	Tabor (češ. Tábor), Böhmen	Budweis	pekovski mojster	1890
Martan Wencesl.	27. 6. 1866	Wodnian (češ. Vodňany), Böhmen	Budweis	upokojeni davkar (<i>Steuereinnehmer</i>)	
Rehoř Joannes	30. 3. 1862	Pisek (češ. Písek), Böhmen	Budweis		
Soukup Joannes Nep.	11. 5. 1867	Wondrichow (češ. Ondřichov), Böhmen	Budweis	<i>manželsky</i> – poročen	1890
Vondrášek Thomas	19. 10. 1866	Protiwin (češ. Protivín), Böhmen	Budweis		
Vondrášek Wencesl.	13. 9. 1865	Burgholz (češ. Purkarec), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Rolnik</i>)	1890
Filler Wencesl.	17. 7. 1866	Bechlin (češ. Bechlín), Böhmen	Prag	zemljiški posestnik (<i>Grundbesitzer</i>)	1891
Paulus Guilielmus	20. 5. 1872	Neuhaus (češ. Jindřichův Hradec), Böhmen	Budweis	kmet	1895
Volenc Carolus Borom.	6. 5. 1871	Kluk (češ. Kluky), Böhmen (?)	Königgrätz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Burjánek Adalbertus	22. 4. 1869	Strenitz (češ. Strenice), Böhmen	Leitmeritz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Fiála Carolus Mag.	11. 1. 1871	Pribram (češ. Příbram), Böhmen	Prag	mlinar (<i>Molendarius</i>)	
Hubálek Adolphus	9. 10. 1871	Lukawice (češ. Lukavice), Böhmen	Königgrätz	kmet (<i>Agricola</i>)	
Dráb Anton Pat.	13. 6. 1873	Datschitz (češ. Dačice), Mähren	Brünn	kmet (<i>Agricola</i>)	
Hybášek Adalbertus	27. 3. 1871	Rosenau (češ. Růžená), Mähren	Brünn	učitelj (<i>Ludi magister</i>)	1897
Janovsky Aloysius	7. 8. 1871	Malschitz (češ. Malšice), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Agricola</i>)	
Šima Franciscus	24. 1. 1874	Radomilitz (češ. Radomilice), Böhmen	Budweis	kmet (<i>Agricola</i>)	

Tabela 2: Okvirni seznam študentov s Česke in Moravske v ljubljanskem bogoslovju v letih 1885–1897 (NŠAL 32, Bogoslovno semenišče v Ljubljani, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897).

Iz tabele je mogoče razbrati, da je bil med Čehi in Moravani v ljubljanskem bogoslovju v največji meri zastopan letnik 1866 s šestimi predstavniki; sledijo jim fantje letnika 1871 (5) in tisti, ki so bili letnik 1867 (4). Vsi ostali so prispevali po enega kandidata (z izjemo letnika 1868, ki svojega predstavnika ni imel). Najstarejši kandidat Janez Rehož je bil letnik 1862, najmlajši pa Franc Šima, ki je bil rojen v prvem mesecu leta 1874.

7. Socialno poreklo

Omenjeni letniki rojstev nekako kar sami postavljajo tudi vprašanje, iz kakšnih družin so ti kandidati izhajali. Katalogi slušateljev podajajo le nepopoln odgovor, saj jih niso vedno izpolnjevali v celoti – tako so v formularju rubriki o imenu in poklicu očeta marsikdaj kar izpustili. To predstavlja težavo predvsem pri tistih kandidatih, ki so morda že v naslednjem semestru ljubljansko bogoslovje zapustili in odšli drugam. Res je, da bi iskane podatke morda lahko odkrili v prošnjah, ki so jih kandidati naslavljali na semeniško vodstvo pred sprejemom, vendar tudi pri tem gradivu, kolikor ga je bilo mogoče v danem času pregledati, vse prošnje niso popolne. Kljub temu pa zbrani podatki nekaj malega o socialnem poreklu čeških in moravskih bogoslovcev vendarle odstirajo. Matjaž Ambrožič je v razpravi o študentih podal vzorčno analizo za absolvente teologije v prvih treh desetletjih 19. stoletja: »Ni potrebno ugibati, da jih je bila velika večina, skoraj dve tretjini, kmečkega porekla, nato so sledili sinovi različnih obrtnikov, rudarjev (Idrija), meščanov in uradnikov. Izredno malo duhovnih poklicev so dale družine uradnikov, zdravnikov in veleposestnikov – plemstva« (Ambrožič 2010b, 411). Ob koncu istega stoletja je bilo, če sodimo le po podatkih za češke in moravske bogoslovce, stanje deloma precej podobno. Od naštetih 23 je osem kandidatov navedlo, da je njihov oče kmet (*Agricola/Rolnik*); dva sta pri očetu navedla, da je zemljiški posestnik, eden je bil pekovski mojster, eden je bil mlinar, eden posestnik mlina (*Mühlbesitzer*); eden meščan (*Burger*); dva sta bila učitelja, pri enem pa lahko preberemo le zakonski stan »poročen« (*manželsky*); eden je bil upokojeni davkar in le eden doktor prava (NŠAL 32, Bogoslovno semenišče v Ljubljani, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897). Pri ostalih za zdaj podatkov žal nimamo oziroma ti v gradivu, pregledanem do sedaj, (še) niso bili najdeni. Iz zapisanega lahko razberemo, da je pretežni del kandidatov sicer izhajal iz kmečkih družin, da pa so duhovniški kandidati izhajali tudi iz premožnejših (predvsem uradniških) družin, torej iz srednjega sloja. Med obravnavanimi kandidati pa ni zaslediti nobenega iz plemiških vrst.

8. Poizvedbe o čeških kandidatih

Navedeni podatki o posameznem kandidatu postrežejo le z drobcem informacij, semeniško vodstvo pa je, kakor kaže, o njih želelo vedeti precej več. V ta namen so

se obračali tako na škofo kot tudi na posamezne duhovnike na Češkem in od njih o posameznih kandidatih prejemale dodatne podatke. Takšna poizvedba je bila opravljena tudi pri Ferdinandu Čekalu. V odgovoru s Češke je bilo zapisano, da je Čekal »Ein sehr begabter Junge«, odličen dijak in moralnega duha, o katerem ne morejo povedati ničesar slabega (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Reverendissime). Podobno so se pozanimali tudi o nekaterih drugih, npr. o Vojtehu Hybašku in Antonu Drábu. Pri tem je zanimivo, da so se na gimnazijsko vodstvo gimnazije, ki sta jo oba obiskovala, obrnili v njuni domači škofiji. S škofijskega ordinariata so za Hybaška med drugim sporočili notico z gimnazije, kjer so izrecno izpostavili 16 ur zapora, s katerim je bil Hybašek kot osmošolec kaznovan zaradi enkratnega obiska gostišča v bližini šole. Sicer pa je bila ocena o njem »razveseljujoča« (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, N° 7663). Tudi na podlagi takšnihotic je vodstvo torej vedelo, s kom ima opraviti in kaj lahko od kandidatov pričakuje pri samem študiju – pri katerem jim niti jezik ne bi smel predstavljati večje ovire.

9. Študij in jezikovne ovire

Takratni študijski program, ki je veljal v študijskih letih od 1857/58 do 1918/19, je vseboval naslednja predavanja: v prvem letniku osnovno bogoslovje, fundamentalno teologijo, filozofijo (Tomaž Akvinski), splošno biblično hermenevtiko, hebrejščino, uvod in eksegezo Stare zaveze ter biblično arheologijo (ukinjeno 1893) in poseben uvod v svete knjige Nove zaveze (poleg obveznih predmetov je bilo mogoče poslušati tudi izredne: sirsko, kaldejsko in arabsko slovnico); v drugem letniku dogmatiko, eksegezo evangelijev, eksegezo in uvod v Novo zavezo ter cerkvene umetnosti; v tretjem letniku so študentom predavali profesorji moralne teologije, cerkvene zgodovine in cerkvene umetnosti; v četrtem letniku pa profesorji pastoralne teologije, cerkvenega prava, katehetike, pedagogike (Ambrožič 2010b, 439–442).

Predavanja so bila v jeziku Cerkve – latinščini. Janko Mlakar je o tem v spominih zapisal:

»Učni jezik je bil splošno latinski. Čeprav smo se ga učili osem let, je trajalo precej časa, da smo se ga navadili. Seveda na gimnaziji smo samo prevajali, tu smo pa morali govoriti. Pri drugih profesorjih je še nekako šlo, ker niso gledali na slovnico, pri dr. Lampetu pa ne. Ta je namreč predaval v prav klasični latinščini. /.../ Dr. Lampe je tako hitro govoril, da smo ga prav malo razumeli. Povedali smo to ravnatelju, pa ni nič pomagalo. Profesor nam je v lepi slovenščini pojasnil, da mora latinski predavati, ker ta jezik vsi razumemo, Slovenci, Nemci in Čehi, ter se je trdovratno držal učnega jezika« (Mlakar 1940, 209–210).

Tudi Ignacij Nadrah se je v svojih zapisih pritoževal nad Lampetom in njegovim načinom poučevanja, češ da s takšnimi predavanji »ni mogel biti nihče prav zado-

voljen«. A Nadrah je bil razmeroma neprizanesljiv do vseh profesorjev, ki so takrat poučevali: »Naši profesorji niso bili najboljši. Kako vse drugače bi bilo z našo bogoslovno izobrazbo, če bi bili vsi naši profesorji možje na svojem mestu. To je zelo velik greh cerkvenih predstojnikov, da ne poskrbe za dobre profesorje že – in radice« (Ambrožič 2010a, 133).

Nad tem so se gotovo lahko pritoževali tudi češki kandidati, ki pa so se v bogoslovju morali spopasti še z drugo obvezo: slovenskim jezikom. Tega so se morali priučiti v dveh letih, kot so od njih zahtevali že ob samem sprejemu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Höchwürdiges fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885). V veliki meri je večini od njih to zelo dobro uspelo. Janez Evangelist Krek, ki je bil v času, ko so v semenišču prihajali prvi češki kandidati, študent 2. letnika, je imel dovolj priložnosti spremljati njihov napredek vse do konca svojega študija. V pismu prijatelju iz februarja 1888 je nekaj besed zapisal tudi o čeških bogoslovcih: »Čehi tretjega leta so se že prav dobro naučili slovenski – Hiersche in Lakmayer sta nastopila pri govorniških vajah z jako dobrim uspehom« (Dolenec 1923, 62).

Zahteva o priučitvi slovenskega jezika je veljala za vse češke kandidate, tako tudi Mlakarjeve sošolce, ki jih je pri izvajanju te zahteve lahko od blizu opazoval. Nekaterim med njimi je slovenski jezik delal nekaj težav; posledično so marsikdaj – čisto nehote – poskrbeli tudi za dobro mero smeha in veselja med bogoslovci. V svojih spominih navaja več drobnih prigod; naj navedemo le tisto, ki jo je zakuhal nekoliko starejši Čeh Burjanek, zaveden in navdušen narodnjak. Zaradi tega so ga kolegi večkrat dražili in nalašč zabavljali nad Čehi: »»Kaj se boš ustil,« mu jo je zabrusil pri neki taki priliki Oswald, 'saj se na vas vidi, kakšni ste Čehi!' 'Moraš to upoštevati, da pridejo k vam samo slabi, kar je pa dobrih, ostanejo doma.' Ves kapitelj se je tej »samohvali« glasno smejal« (Mlakar 1940, 226–227). O semeniščniku Janovskem pa je Mlakar zapisal, da je slovensko govoril slabo, »ker je bil Čeh«, da pa je jezik govoril v »najčistejši elščini« (185). Zdi pa se, da bi bilo pri tem treba upoštevati še nekaj – da fant preprosto ni imel dovolj časa, da bi se jezika zares naučil, saj je semenišče zapustil dokaj kmalu.

10. Odhodi semeniščnikov

Odhodi iz semenišča niso bili nobena posebnost, razlogi pa so bili seveda različni: od bolezni, ljubezni pa vse do tega, da so si kandidati med študijem premislili in izbrali drugo pot ali pa ugotovili, da je študij teologije za njih morda pretežak. Jano Mlakar je zapisal, da je med mladimi ljubljanskimi akademiki obstajalo prepričanje, da s študijem teologije lahko opravi vsak – toda še zdaleč ni bilo tako! Teološki študij je bil dovolj zahteven, v hiši pa je med bogoslovci veljalo tudi pravilo, da je moral vsak »v določenem času 'zdelati'«, v nasprotnem primeru se je moral od teologije posloviti, pa če je to želel ali ne: »Le komur niso hoteli prepričati vstopa v kako drugo semenišče, so mu dali iz usmiljenja 'sufix'« (Mlakar 1940, 209).

Tudi med češkimi kandidati nekaterim ni šlo in so zaradi neopravljenih izpitov morali ljubljansko bogoslovje zapustiti. Med takšnimi je bil tudi Jan Rehoř, o katerem je semeniško vodstvo obvestilo škofijski ordinariat in zapisalo, da kot alumen 1. letnika v drugem semestru v dveh poskusih izpita ni opravil, zaradi česar je potem ljubljansko bogoslovje zapustil (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 204, Laibach 1. August 1887). Nekateri so odšli tudi zaradi bolezni in se pozneje niso več vrnili. Tak je bil primer Vencija Martana, študenta 3. letnika, ki se je ob koncu akademskega leta 1889 zaradi bolezni vrnil domov (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 166, Laibach am 21. August 1889).

O nekoliko drugačnih razlogih za odhod svojega sošolca Drába pa je pisal Janko Mlakar v svojih spominih. Dráb je moral oditi, »ker je bil len in omejen. Najljubše njegovo delo je bilo, da je lepil škatlice in si delal umetne kodre. Prvi semester je še nekako zlezel, na koncu leta mu je pa ravnatelj dobrohotno, pa odločno svetoval, naj si izbere kak drug stan, ki se bolj sklada s fabriciranjem kodrov kakor teologija. Dejal sem, da je bil omejen; pa je bil res. Nekoč ga je dr. Lampe vprašal fundamentalko. Ker ni niti ust odprl, mu je profesor v najčistejši latinščini dejal, naj rajši izstopi, če nima ne veselja ne poklica za duhovski stan. Fant je pa mislil, da mu hoče pomagati na postavljeno vprašanje, zato mu je ves čas pritrjeval, pridno kimal in gonil svoj 'ita, ita'.« Mi smo z največjo težavo zadrževali smeh. Naposled ga je Oblak, ki je sedel za njim, dregnil v hrbet in kar na glas rekel: »Tepec, ali ne razumeš, da te zmerja?« (Mlakar 1940, 209)

Pri Mlakarjevih besedah je morda vendarle na mestu nekaj zadržanosti. Na to opozarja tudi dejstvo, da je Dráb iz ljubljanskega semenišča sicer zares odšel, v dokumentih pa se najde zapis, da je bil potem sprejet v semenišče v Brnu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Laibach am 9. August 1895). *Almanach des katholischen Klerus Oesterreichs und Ungarns* iz leta 1912 (146) celo navaja nekega duhovnika Antona Drába, ki je deloval v vikariatu Moldautein v škofiji Budweis. Za zdaj pa (še) ni mogoče z gotovostjo potrditi, ali gre prav za Mlakarjevega sošolca. Če se izkaže, da je tako, bi to Mlakarjev spominski zapis postavilo v precej drugačno luč.

Dráb seveda ni bil edini iz generacije, ki je odšel, saj so se bili nekateri prisiljeni vrniti v domača semenišča oziroma iskati mesta drugod. Tako sta odšla tudi Burjanek, ki je bil sprejet v semenišče v Litomericah, in Janovski, ki je bil najbrž sprejet v Budweisu (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1891–1899, šk. 230, Laibach am 9. August 1895).

K odhodom iz ljubljanskega bogoslovja pa je na svoj način pripomogel tudi potres, ki je leta 1895 prizadel glavno mesto Kranjske in povzročil ogromno škode. Bogoslovci so bili takrat zaradi razmer v mestu in poškodovane stavbe predčasno poslani domov, kjer so čakali na nadaljnja navodila semeniškega vodstva. Časopisna notica v *Slovincu* s 17. septembra 1895 je obveščala vse bogoslovce, da so vsa popravila v semenišču dokončana: »Bogoslovne šole se torej brez ovire prično 1. oktobra. Zglaševati se je dan poprej« (S, 17. 9. 1895). Toda ob prihodu so slovenski kolegi opazili, da čeških bogoslovcev ni: »Ko smo prvi dan preštevali naše

vrste, smo videli, da so zmanjkali vsi češki tovariši razen Hybaška.« Semeniški vodja dr. Ivan (Janez) Kulovic naj za razliko od knezoškofa Missie češkim bogoslovcem ne bi bil preveč naklonjen: »Zato je porabil prvo priliko, da se jih je znebil. Ker je bilo nekaj sob nerabnih, je pisal češkim bogoslovcem, da zanje nima prostora, obenem pa prosil njihove škofe, da jih sprejmejo v svoje semenišče. Na našega Vojteha je pa popolnoma pozabil. Spomnil se je šele takrat, ko se mu je prišel javit. Mislim pa, da jima ni bilo žal. Vojtehu ne, da je ostal pri nas, ravnatelju pa, da mu je pozabil pisati.« (Mlakar 1940, 226)

11. Smrtni primeri

Če so nekateri odšli zaradi ravnanja vodstva, sprejema v domače semenišče ali izbire druge poti, pa so bili med njimi tudi takšni, ki so v času študija umrli. Že takoj v letu 1887 je umrl študent 1. letnika Jožef Dvůrak – 31. marca 1887 doma na Češkem zaradi pljučne tuberkuloze (*Lungentuberkulose*) (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 69, Laibach am 31. März 1887).

Druga smrtna žrtev je bil Vojteh (Adalbert) Havliček. V ljubljansko bogoslovje je vstopil s prvo skupino Čehov in Moravanov v akademskem letu 1885/1886. Pozneje je Havliček, kakor se zdi, dolgo bolehal. Janez Evangelist Krek je o njem leta 1888 zapisal: »Havliček je doma; piše, da mu je bolje; Bog daj, da bi ostal« (Debevec 1923, 62). Zato je bil tudi v letopisu ljubljanske škofije iz leta 1889 zapisan kot valetudinarij (Catalogus cleri 1889, 130–136). Zdelo se je, da mu bo vendarle uspelo doseči življenjski sen – postati duhovnik. Vrnil se je v ljubljansko semenišče in nadaljeval s študijem, a bolezen ni dolgo mirovala in 9. maja 1890, dober mesec dni pred mašniškim posvečenjem, je umrl za tuberkulozo (*Lungensucht*) (NŠAL, ŠAL V., Semenišče 1881–1890, šk. 229, Z. 60, Laibach am 10. Mai 1890). Tako mu je smrt preprečila uresničitev želje, da bi pristopil k oltarju.

12. Nove maše

Tisti, ki so v ljubljanskem semenišču ostali in se poglobili v študij, so takšno željo – mašniško posvečenje – z obilo truda tudi izpolnili. Med Čehi in Moravani jih je bilo največ posvečenih v letu 1889 (štirje); leta 1890 trije; v letih 1888, 1891, 1895 in 1897 pa po en predstavnik. Skupno je torej duhovniški stan doseglo 11 od 23 bogoslovcev s Češke in Moravske, ki so se v obravnavanem času znašli v ljubljanskem bogoslovju.

V teh letih je bilo o njih kar nekaj govora tudi v časopisju: kje vse in kdaj bodo nove maše potekale. Leta 1888 je mašniško posvečenje prejel Lakmayer, ki je daroval novo mašo 5. avgusta v Stepanovicah na Češkem (S, 12. 7. 1888). Temu zgledu so pozneje želeli slediti tudi drugi; vsem pa to ni bilo dano in so novo mašo darovali v kateri od ljubljanskih cerkva ali župnij. Leta 1890 je tako novo mašo 29. julija že ob 6. uri zjutraj daroval novomašnik Edvard Kosobud; isto poletje je Vaclav

Vondrašek je 3. avgusta maševal doma v Purkarcu na Češkem (S, 8. 7. 1890). Že leto prej se je s takšnim vprašanjem – kje darovati prvo mašno daritev – srečal tudi Franc Hiersche. Časopis *Slovenec* je 8. avgusta 1889 poročal, da si je izbral Horjul in še dodal, da se je s krajem in ljudmi, posebej pa z gospodom župnikom, seznanil že kot bogoslovec. Takrat je večkrat prihajal pomagat župniku »pri raznih cerkvenih opravilih. Priljubil se je g. župniku in ljudem, zato je so ga naprosili g. župnik in farani, da bi v Horjulu imel svojo novo mašo.« Tja so seveda prišli njegovi domači »iz daljne češke dežele«, pridigal pa mu je semeniški direktor in protonotar dr. Kulavíc sam (S, 8. 8. 1889). Podobno so se znašli tudi drugi, ki niso odpotovali domov in so tako prve daritve opravljali po župnijah ljubljanske škofije. Med temi je bil tudi Viljem Paulus, ki je pel novo mašo 28. julija 1895 v ljubljanski trnovski cerkvi (ZD, 12. 7. 1895, 228).

13. Češki duhovniki v šematizmu za l. 1898 in v Letopisu 2000

Po mašniškem posvečenju in novih mašah so mladi duhovniki čakali na prve namestitvene dekrete, s katerimi so bili poslani v pastoralo na različna mesta v ljubljanski škofiji. Škofijski letopis iz leta 1898 (*Catalogus cleri 1898*) podaja naslednjo sliko, kje vse so ti duhovniki delovali: Ferdinand Čekal je bil takrat vpisan v šematizem kot dušni pastir in župnik v Studencu; ob tem je bil za tisti okraj še šolski inšpektor in šolski svetovalc (*Catalogus cleri 1898*, 73).

Venčeslav (Wenceslaus) Filler, ki je mašniško posvečenje prejel 23. julija 1891, je v letopisu predstavljen kot kaplan v Šentrupertu v dekaniji Trebnje (*Catalogus cleri 1898*, 130).

V ljubljanski dekaniji je kot župnik v Sori (Zayer) deloval gospod Frančišek Sal. Hiersche (*Catalogus cleri 1898*, 36; 202).

Edvard Kosobud je po mašniškem posvečenju 19. julija 1890 ostal v ljubljanski škofiji. Šematizem ga takrat navaja kot kaplana v Cerkljah, v kranjski dekaniji (*Catalogus cleri 1898*, 61; 205). Frančišek Lakmayer (Lakmaier) je bil župnik v Grahovem, v cerkniški dekaniji (40; 206). Jožef Mensinger je bil kaplan na Mirni (129; 207), Viljem (Giulielmus) Paulus pa je bil zapisan v šematizmu kot kaplan v Dolah, kjer je župnikoval Ignacij Šalehar (1898, 75; 209).

V šematizmu je v imenskem kazalu mogoče zaslediti tudi Bernarda Polaka z Moravske – Schönstein. Rojen je bil 12. junija 1853. V mašnika je bil posvečen 28. julija 1878 in bil leta 1898 nastavljen za rektorja križniške cerkve B. M. V. Takrat je bil subprior ljubljanskega konventa križniškega reda (*Catalogus cleri 1898*, 28; 210).

Janez Soukup je v letopisu za leto 1898 omenjen kot župnik pri cerkvi svete Magdalene v župniji Gora v idrijskem dekanatu (*Catalogus cleri 1898*, 50; 212).

Viljem (Guilielmus) Vesel, ki je bil posvečen 17. avgusta 1867, je bil član križniškega reda. Tako ga leta 1898 najdemo v ljubljanski škofiji, kjer je kot upokojeni župnik vikar in šolski inšpektor živel v Črnomlju. Zaznamek križa pri njegovem zapisu v šematizmu nakazuje, da je očitno tega leta tudi umrl (*Catalogus cleri 1898*;

118; 214). Venčeslav Vondrašek, doma iz Purkarca na Češkem, je tudi ostal v ljubljanski škofiji. Študij je dokončal v Ljubljani in bil posvečen 19. julija 1890. Osem let pozneje je opravljal službo kaplana v Šentjernej v leskovškem dekanatu (69; 214). Alojzij Železný, zadnji predstavnik Čehov in Moravanov v tem letopisu, je bil posvečen v mašnika 17. avgusta 1889, v šematizmu iz leta 1898 pa je predstavljen kot kaplan v župniji Št. Jurij pri Kranju (, 62; 215). Poleg njih je v letopisu mogoče zaslediti še nekatere druge redovnike in redovnice, ki so prihajali iz čeških dežel ali Moravske.

14. Letopis 2000

Podobno bi lahko na podlagi letopisov in službenih tabel natančno spremljali službena mesta vsakega od omenjenih mašnikov iz dežel sv. Vavclava, ki so ostali na naših tleh še po razpadu habsburške monarhije, kar izpričuje tudi *Letopis Cerkve na Slovenskem iz leta 2000*. Po podatkih iz tega letopisa, natančneje iz tam objavljenega nekrologa za ljubljansko nadškofijo, je v ljubljanski škofiji od leta 1901 naprej umrlo 10 duhovnikov s koreninami na Češkem ali Moravskem. Skromen pregled predstavlja naslednje, večinoma že znane in omenjene osebe: že leta 1910 je umrl Viljem Paulus, župni upravitelj župnije Izlake v pokoju; leta 1918 je umrl Josef Mensinger, ki je bil deset let prej beneficiat na Razdrtem; leta 1924 je umrl Janez Soukup, župnik pri Stari Oselici; leta 1927 je v Ljubljani kot kanonik umrl dr. Ferdinand Čekal; istega leta je preminil tudi mladi duhovnik Michael Herman, kaplan v Stari Cerkvi pri Kočevju. V letu 1937 je na Jezerskem umrl tamkajšnji župnik Janez Drunecký; v letu 1947 je umrl prof. glasbe v Zavodu svetega Stanislava Vojteh Hybašek (*Letopis 2000*, 413–450); leta 1946 Franc Serafin Lakmayer (tudi Lakmaier), upokojeni preddvorski župnik, ki je s svojo knjigo *Umno čebelarstvo* pustil pomembno sled v razvoju čebelarstva (Zaletel 1988, 10–11); leta 1954 je umrl Frančišek Hiersche in v letu 1960 še zadnji živeči predstavnik generacije Čehov, ki so se šolali v Ljubljani, Alojzij Železný (*Letopis 2000*, 413–450).

Na tem seznamu najdemo tudi dve neznani, z ljubljanskim semeniščem v resnici nepovezani osebi: Drunecký in Herman. Drunecký se je šolal v celovškem bogoslovju in pozneje dolgo časa deloval v tamkajšnji škofiji. Leta 1920 je kot begunec prišel na Bled, od tam pa je odšel najprej v Begunje, kjer je »dve leti brezplačno opravljal kaplansko službo. Leta 1923 je prišel na Jezersko, kjer je bil najprej župni upravitelj, nato do leta 1931 župnik.« Umrli je 23. junija 1937 (S, 24. 6. 1937, 3).

Mladi in prezgodaj umrli kaplan Michael Herman je bil rojen leta 1900 na Češkem in je študiral bogoslovje v Litomericah, kjer je 11. novembra 1923 prejel mašniško posvečenje. Po posvečenju je prišel v ljubljansko škofijo, kjer je bil štiri leta kaplan v Stari Cerkvi, kakor je ob njegovi prezgodnji smrti leta 1927 poročal *Slovenec* (23. 11. 1927, 4). Čeprav ne Drunecký ne Herman nista izhajala iz kroga tistih, ki so ob koncu 19. stoletja študirali v Ljubljani, se vendarle zdi primerno vsaj na ta način spomniti tudi na njun prispevek in delovanje v dušni blagor naših prednikov.

15. Namesto sklepa – pobuda

Pričujoči prispevek predstavlja le skromen oris, ki poskuša prikazati razgiban čas v letih 1885–1896, ko so v ljubljanskem semenišču študirali tudi duhovniški kandidati z Moravske in Češke. Od triindvajsetih kandidatov, ki so začeli svoj teološki študij v Ljubljani, jih je bilo le enajst takšnih, ki so študij dejansko dokončali, v Ljubljani prejeli mašniško posvečenje in bili vpeti v pastoralno delo v ljubljanski škofiji. Kljub manjšemu številu duhovnikov čeških in moravskih korenin (v primerjavi denimo z Istro in Primorjem) pa je bil njihov prispevek na polju pastorage in tudi na drugih področjih opazen. Peščica jih je v slovenskem prostoru pustila celo trajne sledi – bodisi na področju glasbe bodisi v čebelarstvu. Vsak od njih bi si zaslužil posebno študijo in predstavitev velikokrat zelo razgibanih življenjskih poti. Naš prispevek je tako le kratek oris, ki podaja nekaj informacij o vpletenosti čeških duhovnikov v delo med Slovenci v obdobju pred veliko vojno in prevratom ter odpira več vprašanj; to pa pomeni, da na svoj način predstavlja tudi pobudo za nadaljnja raziskovanja. Na podoben način bi tako v prihodnje veljalo raziskati in predstaviti še študij čeških duhovnikov v celovškem in lavantinskem semenišču ter njihovo delovanje v teh škofijah; podobno velja tudi za delovanje čeških duhovnikov v sekavski škofiji in še bolj podrobno za že nekoliko obdelano stvarino v delih že omenjenega zgodovinarja Boruta Klabjana o duhovnikih v Istri in na Goriškem. Na ta način bi postopoma uspeli ustvariti celovit pregled o vpetosti čeških in moravskih duhovnikov v pastoralno in družbeno delovanje v deželah Notranje Avstrije – česar do sedaj v takšnem obsegu v slovenskem zgodovinarstvu še nimamo.

Krajšave

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.

S – *Slovenec*. 1873–1945 Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.

SN – *Slovenski narod*. 1873–1945. Političen list za slovenski narod. Ljubljana: Ljudska tiskarna.

ŠAL – Škofijski arhiv Ljubljana.

ZD – *Zgodnja Danica*. 1849–1902. Katoliški cerkveni list. Ljubljana: Janez Križostom Pogačar.

Reference

Arhivski viri

NŠAL 32, *Bogoslovno semenišče v Ljubljani*, šk. 75, Katalogi slušateljev teologije 1885–1897.

NŠAL, ŠAL V., *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, An das Hochwürdigste Fürstbischöfliche Ordinariat, 9. 9. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, An die hochw.

Direktion des fb. Klerikalseminar in Laibach, 3. 10. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, Höchswürdiges fürstbischöfliches Ordinariat, Laibach am 25. Sept. 1885.

–, *Semenišče 1881–1890*, šk. 229, Z. 69, Laibach am 31. März 1887.

- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 204, Laibach 1. Avgust 1887.
- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 166, Laibach am 21. Avgust 1889.
- , **Semenišče 1881–1890**, šk. 229, Z. 60, Laibach am 10. Maj 1890.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, Laibach am 9. Avgust 1895.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, Reverendissime.
- , **Semenišče 1891–1899**, šk. 230, No. 7663.

Tiskani viri

Letopis Cerkve na Slovenskem 2000: stanje 1. januar 2000. 2000. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Almanach des katholischen Klerus Oesterreichs und Ungarns. 1912. Dunaj: Selbstverlage.

Časopisi

- Slovenec.** 11. 8. 1887, s. p. Bratje Čehi v beli Ljubljani.
- 29. 8. 1885, s. p. V bogoslovje.
- 17. 9. 1895, s. p. Bogoslovne šole.
- 20. 8. 1886, s. p. V duhovska semenišča.
- 23. 11. 1927, 4. Umrl.
- 24. 6. 1937, 3. Župnik J. Drunecky.
- 8. 7. 1890, s. p. Čč. gg. novomašniki ljubljanske škofje.
- 8. 8. 1889, s. p. Iz Horjula.
- 9. 8. 1887, s. p. Prihod bratov Čehov v belo Ljubljano.
- Slovenski narod.** 9. 10. 1885, s. p. V ljubljansko semenišče.
- Zgodnja danica.** 12. 7. 1895, 228. Novomašniki in nove maše.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2010. *Prvih tisoč let krščanstva na Slovenskem*. Priročniki Teološke fakultete 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- – –. 2010a. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- – –. 2010b. Prva Teološka fakulteta in kn. šk. Bogoslovno učilišče v Ljubljani. V: *Teološki študij na Slovenskem: vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema*, 351–450. AES 32. Ur. Matjaž Ambrožič. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

Baraga, France, ur. 2003. *Letopis ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691)*. Ljubljana: Družina: Provincialat Družbe Jezusove.

Catalogus cleri dioecesis Labacensis. 1880–1898. Ljubljana: s.n.

Dolenec, Ivan, ur. 1923. V: Janez Ev. Krek. *Izbrani spisi*. Zv. 1, *Mlada leta (1865–1892)*. Ljubljana: Društvo dr. Janez Ev. Krek v Ljubljani.

Dolinar, France Martin. 1982. Letopisi ljubljanske (nad)škofije kot zgodovinski vir. *Zgodovinski časopis* 36, št. 3:231–241.

Klabjan, Borut. 2007. *Češkoslovaška na Jadranu*. Koper: Annales.

Mlakar, Janko. 1940. *Spomini*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.

Pokorn, Frančišek. 1908. *Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji I. 1788*. Ljubljana: Knezo-škofjski ordinariat ljubljanski.

Valenčič, Vlado. 1974. Etnična struktura ljubljanskega prebivalstva po ljudskem štetju 1880. *Zgodovinski časopis* 23, št. 3–4:287–319.

Vinkler, Jonatan. 2006. *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči*. Koper: Annales.

Zaletel, Pavel. 1988. Utrl je pot naprednemu slovenskemu čebelarstvu: Franc Lakmayer – njegovo življenje in delo. *Slovenski čebelar* 90, št. 1:9–11.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 971—988

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 272-788-055.2(497.4)«19/20»

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Ambrozic>

Matjaž Ambrožič

Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in njihova usoda po odhodu usmiljenk

Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon Departure of the Sisters of Charity

Povzetek: Usmiljene sestre sv. Vincencija Pavelskega – usmiljenke – so v Ženski kaznilnici v Begunjah na Gorenjskem delovale v obdobju 1875–1942. Arhitekt Jože Plečnik je z njimi sodeloval med letoma 1935–1940. V tem obdobju so bili postavljeni paviljon Jožamurka s kapelo sv. Jožefa, paviljon Brezjanka ter vogal na stavba pri vrtu. Leta 1940 je bila po Plečnikovih načrtih prenovljena in na novo opremljena kaznilniška kapela. Usmiljenke so ob odhodu oktobra 1942 večino inventarja pustile na svojem mestu, kamnite in marmorne dele pa so nacisti spomeniškovarstveno zaščitili. Aprila 1943 so iz kapele v ljubljanski Marijin dom prenesle premični inventar; po izgonu usmiljenk iz njihovih ustanov leta 1948 je bil preseljen na kor velesovske cerkve, leta 1964 pa na grad Raka. Leta 1974 je bil uporabljen pri pokoncilski prenovi prezbiterija v župnijski cerkvi v Šentjakobu ob Savi, kjer sta v samostanu usmiljenk ohranjena tudi kip sv. Jožefa iz Jožamurke in kip Gospe Zmagovalke iz kaznilniške kapele, ki so jo komunistični oblastniki porušili leta 1948.

Ključne besede: usmiljenke, Jože Plečnik, Božo Pengov, Alojz Žmuc, Anton Korošec, Ženska kaznilnica v Begunjah na Gorenjskem, Jožamurka, Brezjanka, kaznilniška kapela, okupator

Abstract: Sisters of Charity of Saint Vincent the Paul - Sisters of Charity - worked at the Women's Prison in Begunje in Upper Carniola between 1875 and 1942. Architect Jože Plečnik collaborated with them between 1935 and 1940. During this period, pavilion Jožamurka was built along with the chapel of St. Joseph, pavilion Brezjanka and the corner building by the garden. In 1940, the chapel was renovated and newly furnished according to Plečnik's designs. The Sisters of Charity left most of their inventory in place when they left in October 1942, while the Nazis protected the stone and marble parts as monuments. In April 1943, the Sisters transferred the movable inventory from the chapel to Mary's House in Ljubljana. After the expulsion of the Sisters from their convents in 1948, the movable inventory was first transferred to the choir of the church in Velesovo, and from there to the castle Raka in 1964. In 1974, the inventory was

used in the post-council renovation of the presbytery in the parish church of Šentjakob on Sava. At the convent of the Sisters there, the statue of St. Joseph from Jožamurka and the statue of the Lady the Winner from the prison chapel are preserved, while the chapel itself was demolished by the communists in 1948

Keywords: Sisters of Charity, Jože Plečnik, Božo Pengov, Alojz Žmuc, Anton Korošec, Women's Prison in Begunjah in Upper Carniola, Jožamurka, Brezjanka, prison chapel, occupying forces.

1. Uvod

Usmiljene sestre sv. Vincencija Pavelskega – usmiljenke – so v Ženski kaznilnici v Begunjah na Gorenjskem delovale v obdobju 1875–1942. Arhitekt Jože Plečnik je z njimi sodeloval med letoma 1935–1940. Obravnavana Plečnikova dela sprva širši javnosti niso bila dostopna – prvenstveno so bila namreč namenjena kaznjenkam, sestram usmiljenkam in kaznilniškemu kuratu, da bi represivnemu vzdušju vdihnila kanček božjega in lepega. Arhitektura in lepota opreme naj bi kaznjenke nagovarjali in dvigovali iz usmiljenja vrednega stanja. Plečnik je želel, da bi se ob srečevanju z Bogom spreobrnile ter s pomočjo sester in kurata zaživele novo življenje.

Plečnikova dela v Begunjah so arhitektov unikum, saj jih je postavil v kaznilniško okolje, v okviru njegovih umetniških stvaritev pa njegov opus pomembno dopolnjujejo. Arhitektov presežek je nedvomno pomenila zasnova in oprema kaznilniške kapele, ki pa je žal svojemu namenu služila le dve leti in bila nato svetoskrunsko zapisana uničenju.

Umetnostnozgodovinska stroka je Plečnikova dela v Begunjah sočasno obravnavala v sklopu njegovega širokega opusa, pozornost pa jim je namenjala tudi kasneje (Plečnik 1941; Stele in Plečnik 1955; Prelovšek 1993; Hrausky 1997); šlo je zlasti za umestitev del v arhitektov opus in razvoj. Podrobnejših obravnav niso bila deležna, čeprav je bila lokacija pisnih virov (kronika, dokumentacija), shranjenih v Provincialnem arhivu hčera krščanske ljubezni, znana. Viri so bili konzultirani bolj kot ne informativno, zato se je avtor lotil njihove podrobne raziskave.

Prispevek tako odstira ozadja in vzgibe, ki so bili za nastanek omenjenih del bistveni, prav tako pa tudi kontekst uničenja kaznilniške kapele, ki ga stroka ni mogla preprečiti. Del prispevka je posvečen tudi slabo poznani dejavnosti usmiljenk v Ženski kaznilnici v Begunjah in njihovemu prisilnemu odhodu iz nje pod nacističnim okupatorjem. Avtor je pobudo zanj dobil ob praznovanju Urhovega semnja julija 2019, ko je pripravil priložnostno razstavo in zgibanko o (uničeni) Plečnikovi dediščini v Begunjah (Ambrožič 2019).

2. Začetki Plečnikovega sodelovanja z begunjskimi usmiljenkami

Prvo sodelovanje med begunjskimi usmiljenkami in arhitektom Jožetom Plečnikom sega v leto 1935, ko je določil barvo za prepleskanje kaznilniškega poslopja z naslednjimi besedami: »V to okolje ne spada drugega kot belo. Samo malo plavila pridenite, da bo barva malo patinirana. Z metlicami naj nanesejo vodni pesek za fasado, bo bolje držalo.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 75) 1. septembra istega leta je poslal načrt za okrogel steber – svetilnik, ki naj bi stal na kaznilniškem pokopališču. Narejen naj bi bil iz cementa, vanj pa naj bi bili vloženi kamni iz Drage. Na vrhu naj bi gorela žarnica. Ker Plečnik od vodstva sester usmiljenk v enem tednu odgovora ni dobil, je od načrta odstopil z besedami: »da naj se za to le brigajo mlajši, ki so sposobnejši kot on, sam pa nima s tem nič več opraviti.« (73–74) Kljub vsemu pa si je premislil in 5. avgusta 1936 pripravil načrt pokopališkega vhoda. Ob vratih si je zamislil okrogel stolpič z večno lučjo, ki ga je poimenoval »VRA-TA IN LUČ ODREŠENIH V BEGNJAH« (Hrausky 1997, 104). Načrt ni bil izveden.

3. Plečnikov vijolični mašni plašč in ciborij

6. aprila 1938 je duhovnik in politik dr. Anton Korošec prinesel Plečnikov načrt za vijolični mašni plašč, ki so ga sestre zatem izdelale za župnijsko cerkev sv. Urha. Korošec jim je podaril tudi črni in zeleni mašni plašč. Za nov ciborij je daroval 3000 din (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 107). Poletne počitnice je preživel v Begunjah, zato je na kraj postal navezan.

Pasar Alojz Žmuc iz Ljubljane je 18. avgusta za kaznilniško kapelo prinesel nov Plečnikov ciborij. Danes je v lasti sester usmiljenk. Izdelan je iz srebra in pozlačen ter ima vložene kamne; ima tudi vijugast držaj po Baragovi pastirski palici. Pokrov ciborija ima tempeljček s kupolo na šestih stebričkih. Tudi ti so vijugasti. Na nogi je napis: *Ignem veni mittere in terram* [prišel sem, da vržem ogenj na zemljo]. Na kupi je trikraten napis: *Sanctus* [svet]. Žmuc je ciborij začel izdelovati že 3. januarja. Vse delo je potekalo pod Plečnikovim nadzorom: premeril je vsak vijak in najmanjši del. Po tri do štiri dni je čakal, da je lahko delo nadaljeval. Dejal je, da je že 14 let pasar, pa ni znal napraviti črte na nogi. Potem je prišel Plečnik v delavnico, vzel orodje v roke in mu pokazal, kako naj naredi. Modre kamne je dal Plečnik; brusit jih je poslal v Prago. Določil je tudi kraj za plašček v beli krep svili na tri roglje kot zastavice; vsaka ima križec in cofek. Ciborij je stal 6000 din (113). Bil je Koroščevo darilo. Nastavek pokrova je Plečnik pozneje vzel za izhodišče Končanovega nagrobnika v Domžalah (Hrausky 1997, 104).

4. Jožamurka

Po prihodu kaznilniškega kurata Franca Hitija je kronistka 8. avgusta 1937 zapisala: »G. kurat se drži kar doma. Sedaj zaslišuje vse obsojenke, da jih bo spoznal. Ne

zahaja po begunjskih družinah in hišah. Mora pa ven na sprehod in ne ve, kam bi se dejal, da se ne bi srečeval povsod s sestrami. Potreboval bi zase kakšno uto.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 101) Tako je bila v glasu kronike podana prva pobuda za paviljon Jožamurka.

Ko so sestre usmiljenke Plečniku potožile, da na hribu nimajo nobene ute za kurata, je po ogledu in premisleku za paviljon odredil prostor levo od kapelice sv. Jožefa, ki je stala na koncu drevoreda. Hotel ga je imeti na lepem mestu z razgledom. Zasnovan je kot hiša v hiši. Zgrajen je iz domačega gradbenega materiala, ki so ga navozili iz potoka. Sestavljajo ga gramoz, pesek, kamenje, ki gleda iz zidovja, vmes pa je vložena opeka, da je zidovje bolj pisano (Stele in Plečnik 1955, CLXXII).

Temelji so bili že izkopani in material navožen, ko je 5. septembra 1938 gradbenik Matko Curk poslal dva zidarja. Paviljon so delale sestre v lastni režiji skupaj s kaznjenkami. Kaznjenke so z volom in bikom do 36-krat na dan pripeljale pesek in gramoz iz Drage. Delo sta nadzorovali s. Lovrina Perčič, ki je izdelala tudi načrt za kaznilniško pokopališče, in s. Marcelina Mihelak. Tako so zgradile precej kamnitih stopnic. Temelje in lesene dele je izdelal tesar Anton Avsenek iz Vrbenj, streho s posebnimi velikimi cementnimi strešniki pa Curk iz Ljubljane.

Da bi bilo v paviljonu več prostora, je Plečnik narisal mizo na eno nogo, oprto na klop ob steni. Tudi peč je bila v njej. Ker so v kaznilnici zelo častili sv. Jožefa, je arhitekt Plečnik želel, da bi bil v kapelici v obliki apside svetnikov kip iz brona, pred njim pa naj bi vsak dan prižigali lučko. Določeno je bilo, da bo kapelica imela streho in da bo oltarček sv. Jožefa služil za tretji blagoslov pri procesiji sv. Rešnjega telesa.

Ko je bil paviljon dograjen, so ga sestre usmiljenke skupaj s Plečnikom krstile za Jožamurko, ker so ga imele za uto. Ime Murka je Plečnik – na predlog prijatelja Frana Saleškega Finžgarja – sicer uporabljal za manjše počitniške hišice na Gorenjskem (Hrausky 1997, 100). Pred paviljonom so sestre nasadile murke, z Begunjsčice pa so prinesle tudi planike, da je bil skalnjak zares planinski. Tudi vsi, ki so Jožamurko obiskali, so morali potem poslati kako drevo, ki so ga sestre vsadile na hribu v njihov spomin (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 113–115).

Hišna predstojnica se je 5. novembra 1938 z arhitektom Plečnikom dogovorila, da bodo za Jožamurko naročili bronast odlitek kipa sv. Jožefa. Prvi odlitek je danes v samostanu usmiljenk v Šentjakobu ob Savi, drugi odlitek pa v Plečnikovi hiši v Ljubljani (Prelovšek 1993, 14). 3000 din je za kip daroval dr. Anton Korošec. Model je v mavcu izdelal kipar Božo Pengov. Kip sedečega sv. Jožefa z Jezuščkom je imel kamnit podstavek, da je prišel bolj do izraza.

V Jožamurki je bila naslednja oprema: bronast kip sv. Jožefa, šest kamnitih vaz in ena lončena, luč iz tombaka z okroglim steklom, macesnova miza z modelirano nogo, stenska omarica, tri stenske klopi, peč, pepelnika, tri klopi z betonskim podstavkom in sedeži ter naslonjali iz tramičkov. Vse je bilo izdelano po načrtu arhitekta Plečnika (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 102).

Plečnik je 22. novembra 1938 prišel pogledat, kakšna je Jožamurka v dežju. Za njo je namreč razdrlo škarpo, za katero je predlagal, naj jo podprejo z deskami.

Plečnik je poslal tudi piramidni hrast, ki je bil zasajen v njegov spomin, in dve brinjevi cipresi. 5. junija 1939 si je Jožamurko ogledal škof dr. Gregorij Rožman (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 5).

Pri Jožamurki je Plečnik povzel antično temo hiše v hiši. To je utemeljeno z dvojnim namenom objekta, ki je rabil za kapelo in počitek hkrati. Stebri so z mešanjem opeke in neobdelanega kamna rustikalna varianta klasičnih vzorov. Take stebre si je arhitekt privoščil le na podeželju. Z leseno gredo je posnel motiv pletenice. Tlak iz prodca, ostankov marmorja in opeke je obravnavan kot preproga (Hrausky 1997, 103).

5. Brezjanka

Arhitekt Plečnik je 10. avgusta 1939 izdelal načrt za paviljon Brezjanka na mestu, kjer so imele sestre manjšo klop. Za stebre je uporabil orjaške hraste, ki so bili posekani v Krpinu. Delavci so jih postavili, kopanje in betoniranje pa so večinoma opravile sestre same. Izdelale so tudi betonske strešnike, podstavke klopi in betonske plošče za pot (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 13). Plečnik je za vsak paviljon narisal drugačno obliko strešnikov.

Brezjanka je imela naslednjo opremo: Vurnikov kip Srca Marijinega iz leta 1903, postavljen na železno stojalo na srednjem stebri, dve dolgi klopi z betonskimi podstavki in lesenimi sedeži z naslonjali iz tramičkov ter mizo po Plečnikovem načrtu. Tri podobne Plečnikove klopi so bile tudi v drevoredu, dve pa na kaznilniškem pokopališču (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 103).

Pot do Brezjanke je bila prvotno tlakovana z dvema vzporednima vrstama betonskih plošč. Ob straneh je Plečnik dal zasaditi drevje in postavil klopi tako, da se je z njih odpiral pogled na gore. 15. oktobra 1939 je Jožamurko in Brezjanko blagoslovil kaznilniški kurat Franc Hiti (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 16).

Pri obeh paviljonih gre za uresničenje nekaterih temeljnih izhodišč Plečnikove arhitekture – pri Brezjanki za metamorfozo prvotnega templja. Uporaba naravnih debel kaže na začetke arhitekture v antiki. Tlak je iz zabetoniranih drevesnih panjev, romboidni tloris pa ustvarja intimnejši notranji prostor. Posebno premišljeno je prekrivanje strehe, saj ožji, gornji strešniki dekorativno segajo čez njen rob (Hrausky 1997, 102, 103).

6. Vogalna stavba ob graščinskem vrtu

Naj omenimo, da je iz tistega časa tudi manjša vogalna stavba ob graščinskem vrtu, ki je služila za stranišča. Umetnostni zgodovinarji so jo pri evidentiranju Plečnikovih del v Begunjah prezrli.

7. Povod za nastanek Plečnikove kaznilniške kapele

Sestre so že več let vztrajno prosile, da bi se kaznilniška kapela preuredila. Zaradi cvetličnih lončkov je bil les na oltarju nagnit. Spomladi 1938 je bil arhitekt Jože Plečnik v begunjski kaznilnici na strokovnem ogledu glede ureditve različnih stvari. Kronistka je zapisala: »Na vrsto je prišla se ve spet prižnica. Vsak je povedal svoje mnenje. Hišna predstojnica je rekla, da je resnično, kot da bi bilo tam gori sračje gnezdo, da bo enkrat podžagala steber in spustila prižnico nižje. G. profesor se je tega zelo prestrašil in vzkliknil: ›Tega se pa ne smete pritakniti, saj bo lahko velika nesreča!‹ Povedano v šali, a profesor je vzel resno. ›Pojdimo gledat v kapele,‹ je prosil. Na licu mesta se je še bolje videlo, da so stopnice skoraj navpične in g. profesor je nasvetoval: ›Postavite ambon med oba oltarja, velikemu na evangelijsko stran.‹ Odšli smo iz kapele. Pri vratih pa vpraša g. profesor: ›Kakšno pa imate ploščo od oltarja: kamnito ali leseno?‹ Povemo, da je lesena. ›Pojdimo gledat,‹ je krenil g. profesor proti oltarju. Odgrnili smo prašni prt, odpeli antipendij iz čipk, potem je bil platnen prt in povoščeni prt, tedaj pa pride na svetlo, o groza – od črvojedine čisto razjedena plošča. G. profesor je z ihto vrgel prte nazaj in bil hud: ›Takole z Gospodom Bogom! Črvi razjedajo menzo, ve pa vse s cunjami zadellate.‹ Nato je prosila s. vizitatorica: ›Gospod profesor, bi pa ne samo za ambon, ampak še za oltar naredili načrte.‹ ›Bomo videli,‹ je dejal. Ko ga je v pisarni še prosila in nagovarjala, ni še čisto obljubil. ›Da ne ve, da ne zna /.../‹ tako da mu je s. vizitatorica rekla: ›Ali imate na univerzi stolicu za ponižnost?‹ To ga je potem spravilo v tako dobro voljo, da je končno obljubil. Potem pa dolge mesece ni bilo glasu o načrtu. Ko je bila s. Lovrina v septembru v Ljubljani pri g. profesorju, ga je prav previdno vprašala, če dela kaj načrte za begunjsko kapelo, a ni mogla nič izvedeti. Priporočali smo celo zadevo Bogu, zlasti še, ker so nas prenekateri strašili, kako prof. Plečnik svoje načrte med delom spreminja, da se vse podraži, da se mu ne sme nič reči itd. itd. Malo nas je vznemirjal dogodek iz leta 1935, ko nam je napravil načrt za svetilnik na pokopališču, ki smo ga poslali v Radeče v odobritev in prosili za dovoljenje. A ker g. profesor v enem tednu ni dobil odgovora, je umaknil svoj načrt, da naj le taki prevzamejo delo, ki so za to poklicani, ne on. Zadevo kapele smo izročali Bogu, naj On uredi, da bo prav in Njemu po volji.« (PAHKL, ŽKB, Ženska kaznilnica, 116–117)

8. Oprema Plečnikove kaznilniške kapele

Arhitekt Plečnik je poslal prvo varianto načrta za preureditev kapele v Ženski kaznilnici 30. decembra 1938. Že dva dneva kasneje ga je Predstojništvo sester usmiljenk potrdilo. 24. januarja 1939 je Plečnik prinesel model prezbiterja z naročilom: »Kapela naj bo slonokoščeno-belo pobeljena. Izbere se marmor za stebre. Hrasti za klopi bodo iz Krpina.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 1) Po prvotnem načrtu oltarnega prostora kapele naj bi se v krožnem segmentu postavljeni stebri proti apsidi zniževali (Hrausky 1997, 105). Izveden je bil popravljeni načrt, po katerem so imeli vsi stebri enako višino (Plečnik 1941, 171).

8. junija 1939 je bila telovska procesija. Načrt za novi baldahin, pod katerim se je nosilo Najsvetejše, je napravil Plečnik. Izdelan je bil iz škrlatno rdeče svile, z bukovimi nosilnimi drogovi in bronastimi nastavki; bandero iz škrlatne svile je bilo tudi Plečnikovo.

Prošnja za obnovo kapele je bila vložena na škofijski ordinariat 12. junija 1939, 7. julija pa je njeno obnovo dovolilo tudi Ministrstvo pravde (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 7–8). Medtem ko so se usmiljenke za finančno pomoč neuspešno obračale na različne naslove, je Plečnik sam brez njihove vednosti pridobil denar pri ljubljanskem županu Juru Adlešiču (Hrausky 1997, 105).

Usmiljenke so kapelo začele preurejati 21. septembra. Stare oltarje so odpeljale v Marijin dvor v Radeče. Pod prezbiterijem je bila za večjo nosilnost izdelana železobetonska plošča. Napeljavo elektrike, pleskanje kapele in nabavo novih oken je krila država (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1939, 15).

15. marca 1940 so bila v kapeli gradbena dela končana; stali so vsi stebri. Kamnite dele je iz podpeškega kamna (t. i. podpečana) izdelalo Kamnoseštvo Vodnik – Jankovič iz Ljubljane (PAHKL, ŽKB, Plečnik s. Kerubini Pance, Ljubljana, 8. 2. 1946).

Dan pozneje sta prišla kipar Božo Pengov in njegov brat slikar Slavko Pengov. Pengov je postavil na oltar star predelan lesen in pozlačen kip »Ljube Gospe od Zmage«^z z detetom, ki je verjetno izviral iz zapuščine begunjskega rojaka ljubljanskega knezoškofa dr. Antona Bonaventure Jegliča (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1940, 1). Marija ima pozlačeno srebrno srce, Jezušček pa zlatega. Svetniški sij je izdelan iz pozlačenega tolčenega tombaka. Kip so leta 1956 usmiljenke na Plečnikovo zahtevo poslale sestram v Beograd, danes pa je prebarvan ohranjen v kapeli samostana usmiljenk v Šentjakobu ob Savi.

18. marca 1940 je potekala posvetitev oltarja, ki jo je opravil ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Poleg njega so se slovesnosti udeležili begunjski župnik Franc Gornik, brezniški župnik dr. Janko Arnejc, kurat Franc Hiti in še štirje duhovniki. Po obedu je škof blagoslovil tudi križev pot.

Kronistka je obred posvetitve opisala z naslednjimi besedami: »Ko je prišel sprevod duhovnikov, so pevke zapele ›Ti si Peter skal«. Takoj nato se je začelo posvečenje oltarja. Po škofovem govoru so hišna predstojnica in dve sestre zakristanki opremile posvečeni oltar za prvo daritev. Ob čudovitem tabernaklju sta postavili dvanajst svečnikov z nageljni okrašenimi svečami. Ko so zagorele rdeče električne luči v lestencu, ki ima štiri metre v premeru, je bil tako veličasten, kakor bi božji Pelikan zakrival s svojimi perutmi in branil božje svetišče. Potem, ko so zagorele še luči na stebrih in kandelabrih, nam je bilo, kot bi bile v raj. Kakšna krasota! Človek bi mislil, zakaj vsa ta lepota tukaj pri teh padlih, od sveta skoraj zavrženih bitij?! Profesor Plečnik, ki ima ljubezen tudi za najmanjše in najnižje, je prav zato za begunjsko kapelo napravil najlepše načrte, kar je mogel. Sam je rekel: ›Vse, kar sem vedel najlepšega, sem dal Bogu. Naj ta lepota dviga te uboge duše iz blata k Bogu!«.«^z (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1940, 2–3)

Dobršen del opreme kapele je od leta 1974 ohranjen v župnijski cerkvi v Šentjakobu ob Savi, nekateri predmeti pa so se izgubili. Najlepša umetnina je taber-

nakelj. Arhitekt Plečnik je o njem dejal: »Sredi umazanega sveta se mi zdi tabernakelj kot prikazen.« (1) Iz tombaka ga je izdelal pasar Alojz Žmuc iz Ljubljane. Znotraj in zunaj je pozlačen. Okrašen je z brušenimi steklenimi kamni in ametistom (dar Plečnika). Pozlačen bronast križ in pozlačena bronasta angela adoranta nad tabernakljem s triramnimi svečniki sta po Plečnikovem načrtu izdelala kipar Pengov in pasar Žmuc. Ta je izdelal tudi 12 svečnikov, 3 lestence, večno luč, velikonočni svečnik in gong, ki služi namesto zakristijskega zvončka. Veliki lesteneč iz tombaka in brona ter s 36 rubinastimi steklenimi posodicami za žarnice ima v premeru 4 m, v nosilne verige pa so vdelani starokrščanski kristogrami. Mala lestenca imata rubinasto-rdeče in zelene steklene posodice.

K opreми kapele so spadali tudi že omenjeni Plečnikov veliki ciborij in mali ciborij z modrimi kamni ter srebrna pozlačena Plečnikova monštranca z rubini, delo pasarja Žmuca. Srebrna pozlačena keliha pa je kapela imela že od prej. Večno luč je usmiljenkam – podobno kot ametist – podaril Plečnik (Hrausky 1997, 105).

Kamnita in marmorna oprema prezbiterja je bila v celoti izdelana po načrtih arhitekta Plečnika. Oltarna menza je bila narejena iz poliranega in profiliranega podpeškega kamna. Iz brušenega podpeškega kamna je bila tudi profilirana stenska obloga s tremi nišami. Tlak je bil iz brušenega lesnobrdskega marmorja. Osem stebrov in njihovih kapitelov je bilo izdelanih iz brušenega podpeškega kamna. Na kapitelih je bilo po osem bronastih svetil (svetlonoš) z rubinastimi in zelenimi steklenimi posodicami, v katerih so svetile žarnice. V prezbiteriju je bila tudi kredenca iz brušenega podpeškega kamna. Posebnost je bila stoječa večna luč iz brona. Obhajilna miza iz podpeškega kamna s štirinajstimi balustri in štirimi podstavki je bila polirana in profilirana; tudi podstavek za Marijin kip je bil iz istega kamna. Prižnica iz podpeškega kamna, ki je spominjala na masiven ambon s stranicami, je imela nastavek iz rezanega in politiranega orehovega lesa. Kanonske table so bile izdelane iz poliranega brona, prav tako šest velikih in šest malih svečnikov. Bronast kandelaber pri obhajilni mizi je stal na podstavku iz poliranega in profiliranega podpeškega kamna. Imel je venec električnih luči in križ z vdelanimi brušenimi barvastimi kamni. Dva bronasta kandelabra sta stala pri oltarju; vsak od njiju je imel reflektor z bronastim senčnikom, v katerega so bili vdelani rdeči kamni. Podoben kandelaber je stal tudi pri prižnici. Beuronski križev pot v politiranih okvirjih iz orehovine je bil vdelan v severno steno. Na njegovem začetku je stala bronasta svetilka, pri postajah pa so bili svečniki iz tombaka, ki so spominjali na oljenke. Vsi svečniki v kapeli so imeli bronaste natikače. Vrata v prezbiteriju so bila iz politiranega orehovega lesa. Vrata obhajilne mize so bila prav tako iz orehovine, imela pa so medeninasto okovje in nasadila. V kapeli je bilo še sedem visečih pend z bronastimi senčniki in štiri električna svetila z bronastimi senčniki na koru. Avtorstvo razpela iz inventarnega popisa ni razvidno. Po Plečnikovem načrtu je leta 1940 Černe izdelal tudi hlev za jaslice s pergolo iz politiranega jelovega lesa, kipci pa so ostali še od prvotnih jaslic iz leta 1876. Jaslice so se postavljale v stransko nišo oltarne stene (Hrausky 1997, 107).

V kapelo so postavili na novo prebarvane stare klopi, ki jih je Plečnik želel vključiti v novo opremo. Dve novi iz politirane hrastovine sta bili izdelani po njegovem

načrtu. V kapeli so bile tudi štiri perzijske preproge in osem navadnih. Predstojnico je na koncu skrbelo, kdaj bo plačala 175.000 din stroškov (PAHKL, ŽKB, Knjiga družbenega inventarja, 1–7).

9. Usmiljenke in nemški okupator pod isto streho

Prvi stik usmiljenk in nemškega okupatorja je v kroniki zabeležen 19. aprila 1941, ko je prišla komisija z nalogom za osvoboditev politične zapornice Eleonore Ambrosch, ki pa so jo izpustili že dan prej. Potem so imele sestre vsak dan – tudi po večkrat – ogleda nemških komisij, ki so njihovo delo pohvalile. Posebej so Nemci odobravali, da obsojenk niso kar vsepovprek izpuščali kot na Poljskem, kjer so jih morali nato spet poloviti.

Večji del graščinske oziroma kaznilniške stavbe so nacistični okupatorji spremenili v zbirno taborišče za izobražence, rodoljube in ujete partizane. Številne so kot talce ustrelili v Dragi in na krajih partizanskih sabotaž ter akcij, kasneje pa kar v graščinskem parku.

Žensko kaznilnico v Begunjah je 23. aprila 1941 prevzela nemška tajna policija oziroma njen predstavnik dr. Bauer, namestnik poveljnika varnostne službe na Bledu in vladni svetnik v Celovcu. Zahteval je, da morajo usmiljenke prekiniti zvezo z dotedanjimi oblastmi in zavod nemoteno voditi naprej. Čez dva dni je poslal 100.000 din za kritje dolgov pri živilih. 30. aprila je prišla nova komisija z Bayreuterjem na čelu. Zahtevala je takojšnjo izpraznitev kaznilniških prostorov. Kriminalne obsojenke so morale sestre namestiti v spodnjih prostorih, kjer so bila skladišča in prisilna delavnica. Ker je bilo prostorov dovolj, so še lahko ločile vsak oddelek posebej. Obsojenke, zaposlene z ročnim delom ali šivanjem, so bile nameščene v spalnicah. Kurat Franc Hiti je sicer moral takoj iz hiše, službo pa je lahko opravljal še naprej ter ostal na hrani. Nemci so 2. maja 1941 odpustili 22 sester, tako da jih je ostalo še 13, čeprav so sprva hoteli, da jih ostane le 6. Ko pa so spoznali, da vodenje kaznilnice zahteva obilo raznovrstnih poslov, so pristali, da jih ostane 13. Opuščenim sestram so dovolili vzeti s seboj le osebno obleko, perilo in knjige, posteljnine pa ne. Vsaki sestri so dali po 300 din potnine.

3. maja 1941 so v prazne kaznilniške prostore Nemci začeli dovažati slamo. Sestre so se morale preseliti v kuratovo stanovanje in v zgornjo stolpno sobo. Pustili so jim sobi ob pisarni ter obednico ob kuhinji. Tiho sv. mašo so poslej imele ob 6^h jutraj.

Istega dne je v Begunje prišel prvi transport političnih internirancev. V nekaj dneh je njihovo število naraslo na 500. Po večini so bili izobraženci: duhovniki, učitelji, zdravniki, odvetniki, sodniki – sprva samo moški. Sredi maja so prišle tudi ženske. Politični zaporniki so bili pod nadzorstvom moških stražarjev. Najprej je prišlo 12 rumeno uniformiranih stražarjev SA, ki so ostali 10–12 dni. Nato je prišla pruska Schutzpolizei. Po dveh tednih so moštvo zamenjali. Včasih so isti stražarji ostali po en mesec, včasih dlje, včasih le nekaj tednov. Do decembra 1941 so sta-

novali v uradnem poslopu, pozneje so zasedli tri prostore v nekdanji kaznilniški bolnišnici.

V nedeljo popoldne 9. maja so po kosilu vse politične internirance zbrali na sprednjem dvorišču in jih postavili v polkrog okoli cvetličnega nasada. Prednje so postavili strojnice. Na ta način so jim nagnali strah v kosti, da ne bi kdo pomislil na beg ali bil neposlušen. Tako je pripovedoval vodja zapora Klügel.

Vsi politični interniranci razen petih so skupaj z vodjo Klüglom in večino stražarjev s poveljniki 19. maja odšli v Škofove zavode v Šentvid nad Ljubljano, kjer so okupatorji uredili preselitveno taborišče.

Novi vodja zapora, višji policijski asistent Peter Glanzer, je prispel 23. maja. Začeli so prihajati novi transporti političnih internirancev. Z Gorenjske in s Koroške je prišlo tudi okoli 120 Romov – cele družine. V začetku julija so jih prepeljali v Šentvid. Od tam naj bi skupaj z izobraženci odšli v Srbijo.

30. maja 1941 je osebje Ženske kaznilnice, ki naj bi dobivalo plačo in hrano, prevzel dr. Bauer. Sestram je zagotovil, da je zanje predvidena nova dejavnost: da je v Celovcu že dogovorjeno, da pride v zavod hiralnica. Nemci so takrat vzeli vse zaloge živil, zaloge kuriva in lekarne, inventar pa so uporabljali, kot bi bil njihov.

Sestre s političnimi interniranci niso imele stikov. Trikrat so morale podpisati obljubo, da ne bodo delale sabotaž. Hrano so kuhale internirancem prav takšno, kakršno so tudi za kriminalne obsojenke. En dan starega kruha so zaporniki dobivali dnevno po 370 g, trikrat tedensko pa v enolončnici po 100 g mesa na porcijo. Politični interniranci, razvrščeni po oddelkih, so se vsak dan umivali v pralnici. Kopali so se redno ob prihodu in vsak teden enkrat, garjavi (ali če so izsledili mrčes) pa še vmes.

Junija so vsak teden prihajali obiski iz Berlina: s pravosodnega ministrstva in različni generali (vojaški, policijski, orožniški). Napovedan je bil tudi Himmlerjev prihod, a se je samo peljal mimo. 26. junija so 26 obsojenk poslali na Arbeitsamt [Delovni urad] v Celovec, ki jih je razdelil kmetom na Koroškem za delo. 23. julija so bolne in hirave obsojenke odpeljali v Mauthausen.

Nemci so politične internirance prvič streljali kot talce 1. avgusta 1941. 3. avgusta sta bila iz zapora odpuščena zadnja duhovnika; župnik Jožef Seigerschmied in kaplan Anton Duhovnik. 6. avgusta so morale sestre kaznenke premestiti v novi trakt, ker so prišle nove interniranke. 8. septembra so si priborile pravico, da so smele ob nedeljah v kapelo k sv. maši. 5. decembra so imele celo Miklavžev večer – dve sta igrali Miklavža in parkeljna.

Pomenljiv je zapis kronistke o obhajanju božiča leta 1941: »Politični interniranci so dobili čaj in pecivo v obednici. Ko je bil prav tedaj napovedan napad na kaznilnico, je bilo vse poostreno. Od tedaj naprej je bila vsako noč postavljena na oknu ženskega oddelka težka strojnica. Na sveti večer so moški zapeli pod božičnim drevescem v obednici nekaj slovenskih pesmi, ženski oddelek pa je praznoval božični večer na oddelku do polnočnice. Pele so ves čas slovenske pesmi, božične in narodne, stražniki pa so jih poslušali. Za polnočnico so nam dovolili slovensko

ljudsko petje, toda moški niso smeli v kapelo.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1941, 1–7) Sestre so leta 1941 večkrat prosile vodjo zapora, da je interveniral pri predpostavljenih na Bledu za previdevanje na smrt obsojenih – a so smeli biti nekajkrat prevideni le, če so bili sojeni na izrednem sodišču, ki mu je predsedoval strankin odvetnik dr. Messiner.

Od julija 1942 so imele sestre s kriminalnimi kaznjenkami velike preglavice, saj jim ni bilo mogoče preprečiti stika z interniranci, s stražarji in obiskovalci. Posredovale so pisma, prejemale tobak, kradle milo in ga dajale moškim. Stražarji in gestapovci so jih nagovarjali in pomilovali, še bolj pa njihove žene, ki so prihajale na obisk. Videle so, da internirancem ni treba delati in da dobivajo pakete, ki so si jih razdeljevali, tako da je v kuhinjo prišel le kak plesniv kruh ali na pol gnilo sadje. Na vrata kaznilnice so namreč napisali, da gredo vsi paketi v kuhinjo. Svojo sadistično naravo so kaznjenke ob paketih in streljanju talcev pokazale z besedami: »Prav jim je. Vse naj pobijejo. Zaslužili so, saj so se borili za Jugoslavijo, ki nas je zaprla!« Sestre so dolžile zlasti tiste, ki bi morale biti po prestani kazni že izpuščene. Vodja Glanzer je prinesel z Bleda odgovor: »Kaznjenke naj bodo vesele, da so v Begunjah. Isti dan, ko bodo dobile napisan ukaz o osvoboditvi, bodo dobile napisan ukaz o ustrelitvi.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 1)

Ženska kaznilnica in njena posest sta bili po zasedbi zemljiškoknjižno razlaščeni in julija 1942 vpisani na novega lastnika – Gauselbstverwaltung Celovec. Vse imetje, vključno s sestrskim inventarjem, je bilo zaplenjeno (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester državnemu tožilstvu, Ljubljana, 20. 11. 1942, št. 37/42).

V sestrski kroniki zasledimo tudi naslednje podatke: do 12. avgusta 1942 je bilo v dobrem letu dni ustreljenih 511 političnih internirancev begunjskega zapora. Prve so nacisti ustrelili v bivših vojaških barakah Pod goro, ki so jih potem podrli. Mrliče so odpeljali na Koroško. Tretjič so jih streljali pod Dobravo za Apihovo vilo. Kasneje so jih streljali po krajih, kjer je bil kdo ubit ali je bila opravljena kakšna sabotaža. Od 11. aprila 1942 so talce streljali v Dragi in jih pokopavali v velike skupinske grobove. 19. aprila je bilo ustreljenih 48 internirancev, 27. in 28. julija 45–50 internirancev, ki so jih proti večeru pripeljali nazaj v kaznilnico in jih pokopali ob drevoredu v dveh skupnih grobovih (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 2).

10. Odhod usmiljenk iz begunjske kaznilnice

23. avgusta 1942 so bile begunjske usmiljenke obveščene, da morajo na povelje iz Berlina kaznilnico zapustiti, ker v Nemčiji redovnic po kaznilnicah ne sme biti. Kronistka je zapisala: »Hoteli so nam sicer to povedati par ur pred odhodom, toda ker je nastalo toliko govoric, niso mogli prikrivati, kaj nameravajo. Rekli so nam, da bosta dve paznici iz celovške sodnije prevzeli naše obsojenke, delo pa bodo vodili Kočevarji. Sestre naj bi jih naučile in uvedle v posle, tako da bodo 1. oktobra že zapustile kaznilnico. Sprva so nam dovolili, da smemo vzeti s seboj samo osebno prtljago. Pogajanja za inventar so bila brezuspešna. Zavrnilo so nas, naj se obr-

nemo na Gauselbstverwaltung v Celovec, ki je lastnik hiše. Končno so nam vendarle dovolili [vzeti] posteljnino, nekaj omar, knjige sester, dasi je vsa knjižnica kaznjenk ostala tam.« (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 2–3)

Dan pred odhodom, 2. oktobra 1942, je prednica s. Kerubina Pance sestavila seznam za izročitev 36 kaznjenk in njihovih zadožitev po posameznih gospodinj-skih in gospodarskih enotah (kuhinja, pralnica, likalnica, klet, pekarna, vrt, polje in hlev) vodji zapora Glanzerju (PAHKL, ŽKB, Verteilung der Frauen der Frauenstrafanstalt, Begunje, 2. 10. 1942). Sestre so spravile vse kipe, jaslice, križe in druge predmete iz zakristije v kapelo. Svete posode so shranile v tabernaklju.

Zadnjih 13 usmiljenk je odšlo iz kaznilnice 3. oktobra 1942. S seboj so odnesle le lažje predmete iz inventarja kapele. Oprema Jožamurke in Brezjanke je ostala na svojem mestu. Ta dan je bila v Plečnikovi kaznilniški kapeli zadnjikrat sv. maša. Po odhodu sester je kurat Franc Hiti napravil zapisnik.

Ker paznic in Kočevarjev za prevzem poslov še ni bilo, so Nemci poverili skrb za kuhinjo, pekarno, pralnico, likalnico, hlev in vrt kar kriminalnim obsojenkam. Sestre so dali na avtobus, ki jih je odpeljal do meje pri Šentvidu nad Ljubljano, kjer so brez težav vstopile v Ljubljansko pokrajino pod italijansko zasedbo. Tri sestre so naslednje jutro odšle v bolnišnico v Črni na Koroškem, deset pa v Ljubljano (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1942, 3).

Preselitev usmiljenk je bila urejena telefonsko, zato sestre niso imele v rokah nobenih dokumentov. Dovoljeno jim je bilo vzeti s seboj v Ljubljano za vagon pohištva, ki pa je moralo skozi carinske postopke. Sestre so bile sprejete v Marijin dom. Vse so bile Slovenke. Vizitatorica s. Domitila Jesih je 5. oktobra ljubljanski mestni magistrat zaprosila za potrdilo, da za njihovo naselitev v Ljubljanski pokrajini ni zadržka, kar so sicer nemške oblasti uredile že z visokim komisarjem. Magistrat je zaprosila tudi, da bi bilo selitveno blago oproščeno uvozne carine (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo Marijinega doma Mestnemu magistratu, Ljubljana, 5. 10. 1942).

Iz potrdila blejskega komandanta varnostne policije in SD na zasedenih območjih Koroške in Kranjske o odhodu usmiljenk iz begunjske kaznilnice izvemo, da naj bi odšle »na lastno željo«, kar pa seveda ni bilo res. Ker je kaznilnico prevzel nemški tretji rajh, je posledično prenehalo tudi služnostno razmerje sester (PAHKL, ŽKB, Der Kommandeur der Sicherheitspolizei und des SD – Bestätigung, Bled, 22. 10. 1942).

Preostala sestrskina imovina v Begunjah je bila zaplenjena in razlaščena. Predstojništvo usmiljenih sester je 26. oktobra 1942 novega lastnika – Gauselbstverwaltung iz Celovca – pogumno zaprosilo, da za delo 35 sester, ki so od 6. aprila 1875 do 1. maja 1941 v begunjski Ženski kaznilnici delale brezplačno, uredi naslednje zadeve:

»da da ali odškodnino za delo ali vsaj za inventar, v kolikor je last sester,

da postavi prezbiterij kapele, ki je delo mojstra Plečnika in ki so ga nabavile sestre iz lastnih sredstev, pod varstvo spomenikov,

da nam dovoli po vojni prenos kapele v kak drug naš zavod.« (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester Gauselbstverwaltungu, Ljubljana, 26. 10. 1942)

Koroški državni glavar je v zvezi s to prošnjo Predstojništvu usmiljenih sester pisal 11. novembra 1942. Zaprošil je za seznam predmetov in hišnih živali, nad katerimi naj bi sestre imele lastninsko pravico. V zvezi s tem ga je zanimalo, ali je bil v preteklosti sklenjen kak sporazum, ki bi njihovo lastninsko pravico izpričeval (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 11. 11. 1942, št. G. K. 8616 T).

20. novembra 1942 je Predstojništvo usmiljenih sester za potrdilo o lastninski pravici zaprosilo ljubljansko Višje državno tožilstvo z naslednjo argumentacijo:

»Da so naše sestre v Ženski kaznilnici v Begunjah, 35 po številu, od 6. 4. 1875 dalje delale v zavodu brezplačno. Imele so prosto vso oskrbo, za delo pa glasom pogodbe niso prejemale nobene nagrade.

Da so sestre po potrebi dopolnjevale ves inventar, ki je bil potreben za kaznilniški obrat, vsa leta iz lastnih sredstev, v kolikor niso dobile od oblasti kreditov, potrebnih v to svrho.

Da je dokaz temu knjiga državnega inventarja, ki je ostala v Begunjah. V tej knjigi so označeni vse predmeti, katere je za kaznilnico nabavila država, odnosno so vpisani tudi odpisi za inventar, ki je bil kot izrabljen ali dotrajan razhodovan. Vse ostale predmete, tako tudi prenovljeni prezbitერი kapele, živino, razne stroje, orodje i. dr. so nabavile sestre iz lastnih sredstev.« (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester državnemu tožilstvu, Ljubljana, 20. 11. 1942, št. 37/42)

Višje državno tožilstvo je 25. novembra podalo izjavo, da je bila za vodstvo in oskrbo ženskega kazenskega zavoda v Begunjah bistvena zakupna pogodba, sklenjena med Ministrstvom pravde in Redom sv. Vincencija Pavelskega. Zavod so upravljale sestre, ki jih je za to odredjalo vodstvo njihovega reda. Z državo niso imele nobenega neposrednega pravnega odnosa in jim zato državna blagajna za njihovo delo tudi ni izplačevala nobene nagrade. Inventar, potreben za vodenje zavoda in njegove ekonomije, se je obnavljal in dopolnjeval po potrebi. Izdatki so se krili deloma iz posebnih kreditov državne blagajne, deloma iz sredstev sester usmiljenk. Inventar, ki je bil državna last, je razviden iz Knjige državnega inventarja, ki je ostala v Begunjah (PAHKL, ŽKB, Državno tožilstvo Predstojništvu usmiljenih sester, Ljubljana, 25. 11. 1942, št. Ks 310/42).

Potrdilo Višjega državnega tožilstva je Predstojništvo usmiljenih sester nemudoma posredovalo koroškemu državnemu glavarju, ki je celo priznal, da so prevod prepisa pogodbe sestre že septembra 1941 izročile predpostavljenim oblastem v Begunjah. V Knjigi državnega inventarja so bile premičnine označene s kratico »Drž.« – državno oziroma »S« – sestrsko. Iz omenjene knjige je bilo razvidno, katere predmete je nabavila oziroma odpisala država, preostali pa so bili last sester. Na poseben način so bili sestrsk lastnina živila, drva, zdravila ter material za vezenje in pletenje. V Begunjah je bil ohranjen tudi seznam vseh za odpis namenje-

nih predmetov, ki je bil marca 1941, kakor vsako leto, predložen Ministrstvu pravde. Sestrski predmeti so bili maja 1941 preneseni v dve samici. Državni glavar je tudi vedel, da so imele sestre svojo inventarno knjigo (Knjiga družbenega inventarja), ki so jo uredile januarja 1941 (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 1. 12. 1942, št. G. K. 8616).

11. Prizadevanja usmiljenk za zaščito Plečnikove kapele in ohranitev njene opreme

V začetku leta 1943 so sestre usmiljenke zahtevale, da Nemci kapelo zaščitijo, da bi po vojni njeno opremo odpeljale v kak drug zavod. Celovško državno glavarstvo je 2. marca 1943 sestram priznalo lastninsko pravico nad kapelo oziroma njeno opremo. Hotelo je, da usmiljenke vso opremo prenesejo v Ljubljano (PAHKL, ŽKB, Državni glavar Predstojništvu usmiljenih sester, Celovec, 2. 3. 1943, št. G. K. 8616). Kapelo so zaščitili z odločbo spomeniškovarstvenega zavoda iz Celovca, ki je nerad dovolil, da se iz nje odpelje premična oprema. Plečnik je tisti čas dejal, da se brez njegove prisotnosti kamna ne sme nihče dotakniti. 2. marca so sestre od uprave kaznilnice dobile dovoljenje, da smejo premično opremo razdreti in odpeljati, kar se je nato zgodilo 21. aprila (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1943, 3; Knjiga družbenega inventarja, 1–7).

15. marca 1943 se je ljubljansko Predstojništvo usmiljenih sester sv. Vincencija Paveškega celovškemu državnemu glavarju za priznanje lastninske pravice nad kapelo zahvalilo. Obenem je zaprosilo za pooblastitev nekdanje prednice s. Kerubine Pance in spremljevalke s. Lovrine Perčič, ki je bila v času gradnje kapele njena tehnična voditeljica, da bi vodili razstavljanje premične opreme. Obenem je vizitatorica s. Domitila Jesih za omenjeni sestre na nemškem konzulatu v Ljubljani in pri celovškem državnem glavarju zaprosila za izdajo potovalnega dovoljenja za Gorenjsko. Nemške okupacijske oblasti je tudi pozvala, naj jima gredo pri delu na roke (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester koroškemu državnemu glavarju, Ljubljana, 15. 3. 1943, št. 13/43).

Sestri sta v začetku aprila odšli v Begunje, a sta naleteli na nepremostljivo težavo. Zaradi pomanjkanja delovne sile in ustreznih prevoznih sredstev za demontažo kamnitih delov prezbiterija in njihov prevoz v Ljubljano nista mogli poskrbeti. S. Kerubina se je zato 9. aprila obrnila na policijskega poveljnika na Bledu in zaprosila, da bi smel oltar v kaznilniški kapeli ostati na svojem mestu. Da bi ga zaščitili, je predlagala, da ga usmiljenke na lastne stroške zagradijo z zidom (PAHKL, ŽKB, K. Pance blejskemu policijskemu poveljniku, Bled, 9. 4. 1943). Kamniti in marmorni deli prezbiterija ter križev pot, ki ga sestre niso znale in zmogle razdreti, so nazadnje ostali v kapeli.

Za čas bivanja sester v Begunjah oziroma Radovljici je krški (celovski) škofijski ordinariat Francu Hitiju podelil dovoljenje, da ju je smel obhajati brez predhodno opravljene sv. maše. Če bi jima bilo obhajilo podeljeno popoldne ali zvečer, bi se sestri morali pred tem postiti štiri ure (PAHKL, ŽKB, Dovoljenje krškega škofijskega ordinariata F. Hitiju, Celovec, 12. 4. 1943, št. 4762).

S. Kerubina Pance in vodja begunjskega zapora Peter Glanzer sta 21. aprila 1943 podpisala skoraj šest strani dolg nemški inventarni zapisnik kapele. Rdeče podčrtani predmeti so ostali v Begunjah, in sicer: celotna s podpeškim kamnom obložena prednja stena z nišami, 8 stebrov, oltarna menza, obhajilna miza, prižnica, križev pot, vaze, vrata iz orehovine, kredenca iz marmorja, 6 svečnikov, preproga, škripec za veliki lesteneč, orgle, dve električni pendi na koru, 5 okenskih zaves, kovček z opremo za maševanje, misala, monštranca, ciborij, kadilnica, molitveniki, mašni zvončki, 3 albe, korok, petrolejska svetilka, veliki križ na hodniku pred kapelo, zakristijska kredenca, črn pluvial, zeleni mašni plašč, 2 novejši in 18 starih klopi, klečalnik, spovednici, posodice za previdevanje, vrčka, kovinski krožnik za lavabo, kanonske table in kamin (PAHKL, ŽKB, Inventarverzeichnis der Anstaltskirche, Begunje, 21. 4. 1943). Preostale predmete so zložili v zaboje in jih z vozom odpeljali na leško železniško postajo ter z njimi zapolnili cel vagon, ki ga je carinska služba zaplombirala. Ohranjen je tudi slovenski zapisnik o transportu 39 zabojev in večjih predmetov, ki niso šli v zaboje (PAHKL, ŽKB, Seznam kapelske opreme, Ljubljana, 22. 4. 1943).

Že naslednji dan 22. aprila je s. vizitatorica Mestno poglavarstvo v Ljubljani obvestila, da so usmiljenke z dovoljenjem nemških oblasti opremo kapele begunjske Ženske kaznilnice preselile, marmorni deli pa naj bi do konca vojne ostali v Begunjah. Zaposlila je za izdajo dovoljenja, da bi bili predmeti – kot rabljeno pohištvo – oproščeni carine in shranjeni v Marijinem domu (PAHKL, ŽKB, Predstojništvo usmiljenih sester ljubljanskemu Mestnemu poglavarstvu, Ljubljana, 22. 4. 1943, št. 25/43).

Ljubljanski župan Leon Rupnik je 28. maja 1943 sestram usmiljenkam dal dovoljenje, da so premično opremo kapele odpeljale v Marijin dom v Ljubljano, kjer so jo hranile v letih 1943–1948 (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1943, 3).

12. Usoda Plečnikove kapele in njene opreme po drugi svetovni vojni

Ob osvoboditvi begunjskega zapora 4. maja 1945 so nepremični deli kapele stali na svojem mestu. Sestre so v prvih povojnih mesecih novim oblastem prijavile vojno škodo. Okrajna komisija v Radovljici jo je na podlagi dejanskega stanja in mnjenja strokovnjakov ocenila na 7.664.942,22 din, upoštevajoč vrsto škode in krajevne razmere. Poleg tega je ocenila tudi stroške zdravljenja in pogreba treh sester (PAHKL, ŽKB, Kronika Begunje, leto 1945, 1).

Ker je nova revolucionarna oblast zapore potrebovala predvsem za protirevolucionarne zapornike, ji je Plečnikova marmorna oprema v kapeli postala odvečna. Domnevamo, da so se že kmalu po koncu vojne pojavile prve ideje, da bi kapelo podrli. 8. februarja 1946 je Plečnik podrobno naštel vse kamnite dele prezbitenarija in se zavzel za njihovo ohranitev (PAHKL, ŽKB, J. Plečnik K. Pance, Ljubljana, 8. 2. 1946). Tudi stroka je mednarodno uveljavljenemu arhitektu sprva pritrdjevala. 10. aprila 1946 je dr. Franc Šijanec v imenu ravnateljstva Zavoda za zaščito kulturnih spomenikov Slovenije sestram usmiljenkam poslal dopis, da je kot spomenik kul-

turno-zgodovinskega oziroma umetnostnega pomena »zaščiti v smislu določb in zakona ter uredbe Ministrstva prosvete o ustanovitvi in ustroju Zavoda (z dne 27. 8. 1945 Ur. l. št. 37/22 – 1945) sledeče premičnine in nepremičnine:

Stavbo, kapelo, prezbiterij in opremo kapele v Ženski kaznilnici v Begunjah, originalno Plečnikovo delo iz leta 1939/40.

Vrtno zgradbo »Jožamurka«, originalno Plečnikovo delo iz leta 1938.

Vrtno lopo »Brezjanka«, originalno Plečnikovo delo iz leta 1939.

Tu navedeni predmeti stoje pod varstvom in zaščito veljavnih določb zakona in uredbe o spomeniškem varstvu LRS.« (PAHKL, ŽKB, Odločba Zavoda za zaščito in znanstveno proučevanje kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti Slovenije, Ljubljana, 10. 4. 1946, št. 188/46)

Zadeva je nato mirovala slabi dve leti. Pritisk komunističnih oblastnikov in oznovcev je medtem postal tako velik, da sta spomeniškovarstvena stroka in služba pred njim kleknili ter pozimi 1948 na porušenje Plečnikove kaznilniške kapele pristali. Ironija je bila toliko večja, ker so jo nacisti že leta 1943 spomeniškovarstveno zaščitili, enako pa je storil tudi Spomeniškovarstveni zavod leta 1946. V primeru begunjske kaznilniške kapele je tako šlo za načrtno uničenje dela mednarodno priznanega arhitekta Jožeta Plečnika.

Ko je Plečnik videl, da kapele ne bo mogel rešiti, je predstojnici usmiljenk v začetku leta 1948 dejal: »Prodajte lestenec za staro šaro, pa boste imeli vse stroške za kapelo povrnjene.« (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964)

Kamnito oblogo, stebre, oltar in ambon so delavci pri podiranju razbili. Ostanke so odpeljali v Ljubljano k tedaj že podržavljenemu kamnoseštvu Vodnik. Marmor so kasneje porabili za oblogo veže Fakultete za strojništvo. Usodo kapele je Plečnik doživljal z bolečino. Leta 1952 je zapisal: »Zadnje čase mi tako rada vzhaja v misel begunjska menza, s toliko vnemo domišljena – tako lepega kamna in dela – kako rad bi jo imel pri sebi doma – in čuval za novi čas.« (Hrausky 1997, 106; 107)

Po izgonu sester usmiljenk iz Marijinega doma je bila marca 1948 premična oprema Plečnikove kapele prenesena iz Ljubljane in deponirana v zabojih na koru velesovske cerkve, s čimer je soglašal tudi spomeniškovarstveni zavod (PAHKL, ŽKB, Potrdilo župnijskega urada Velesovo, Velesovo, 20. 3. 1948; Dopis Zavoda za zaščito in znanstveno proučevanje kulturnih spomenikov in prirodnih znamenitosti Slovenije, Ljubljana, 23. 3. 1948). S vizitatorka je leta 1956 škofu Antonu Vovku povedala, da je kip Gospe Zmagovalke šel v Beograd na Plečnikovo zahtevo. Leta 1958 ji je škof Vovk v zvezi s tem dejal: »Ni prav, da ste jo dali v Beograd, izven naše škofije. Kip je zgodovinski po škofu Jegliču in bi moral ostati v škofiji.« S vizitatorka mu je odvrnila: »Saj veste, prevzvišeni, kako je pritisnil prof. Plečnik, da nisem mogla drugače. Vem pa, čim bodo sestre mogle dobiti kip Brezmadežne iz inozemstva, bodo tega takoj vrnile v ljubljansko škofijo.« (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964)

30. junija 1964 so zaboji z opremo iz Velesovega naposled prispeli na grad Raka, kamor so bile leta 1948 pregnane sestre usmiljenke (PAHKL, ŽKB, Inventar od kapele Naše Ljube Gospe Zmagovalke, Ljubljana, 1964; Seznam zabojev begunjske kapele v Velesovem, Raka, 30. 6. 1964).

Večino preostale premične opreme Plečnikove kapele iz begunjske kaznilnice je leta 1974 v pokoncilsko prenovi prezbiterija župnijske cerkve v Šentjakobu ob Savi vključil arhitekt Jože Kušar. Pri opremljanju je stare kipe ohranil in jim dodal kip Kristusa Odrešenika, delo kiparja Franceta Goršeta. Posamezne kose Plečnikove opreme je sestavljal ne glede na njihov prvotni namen. Tabernakelj je postavil brez Pengovovih stranskih kipov, Križanega pa je pritrdil na enega od svečnikov. Na tabernakelj je postavil venec s križem, ki je prej krasil medeninasto vazo. Svetilnik za večno luč je sestavil iz dveh vaz. Svečnike na trikotnih podstavkih je uporabil za noge mize v mali kapeli. Del nekdanje večne luči služi kot krstilnik. Luči, ki so stale na kapitelih stebrov, je združil v dva večja lestenca, ki visita v ladji. V nespremenjeni obliki so se ohranili posamezni svečniki, svečnik za velikonočno svečo, veliki lesteneč in gong pri vhodu v zakristijo. Zaboj z neuporabljenimi kosi je na podstrešju (Hrausky 1997, 176; 177).

V Begunjah so bili najdeni samo trije kamniti ostanki iz nekdanje kaznilniške kapele, in sicer: kaneliran steber, ki je na sredini podpiral oltarno menzo, ostanek stebrnega kapitela in podstavek za kip iz belega marmorja.

13. Zaključek

Opravljenе raziskave so odstrle mnoge podrobnosti o obravnavanih spomenikih in njihovem širšem zgodovinskem kontekstu. Uničenje kaznilniške kapele v begunjski graščini bi moralo biti v opomin, kako lahko povzročijo nepopisno in nepovratno kulturno škodo, tudi današnjim snovalcem, ki posegajo v Plečnikovo dediščino (zlasti v Ljubljani). V Begunjah so se krajani tega začeli zavedati šele 70 let po uničenju bisera, s katerim bi se lahko ponašali in ki ga danes žal turistom ne morejo pokazati. Zavedanje o pomenu zanemarjenih paviljonov je nagnilo Občino Radovljica, da je pridobila lastništvo nad Jožamurko, ki jo namerava skupaj z Brezjanko v najkrajšem času sanirati in obvarovati pred propadanjem.

Kratice

dr. – doktor.

g – gram.

g. – gospod.

PAHKL – Provincialni arhiv hčera krščanske ljubezni Šentjakob ob Savi.

prof. – profesor.

s. – sestra.

sv. – sveti, sveta.

ŽKB – Ženska kaznilnica v Begunjah.

Reference

Arhivski viri

- PAHKL, ŽKB, *Ženska kaznilnica v Begunjah pri Lescah 1875–1942* (tipkopis).
- , ŽKB, *Kronika Begunje, Ženska kaznilnica in prisilna delavnica 1918–1946* (tipkopis).
- , ŽKB, *Knjiga družbenega inventarja v Ženski kaznilnici v Begunjah 1941* (rokopis).
- , ŽKB, *Ostala dokumentacija*.

Druge reference

- Ambrožič, Matjaž.** 2019. *Plečnikova dediščina v Begunjah nekdaj in danes*. Zgibanka in razstava. Begunje, 30. junij do 15. julij 2019.
- Hrausky, Andrej, Janez Koželj in Damjan Prelovšek.** 1997. *Plečnikova Slovenija: vodnik po arhitekturi*. Ljubljana: Dessa.
- Plečnik, Jože, France Stele in Anton Trstenjak.** 1941. *Architectura perennis*. Ljubljana: Mestna občina Ljubljanska.
- Prelovšek, Damjan.** 1993. *Plečnikovi knjigi: Architectura perennis, Napori*. Ljubljana: Dessa.
- Stele, France, in Jože Plečnik.** 1955. *Napori*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

*Andrej Saje***Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka***Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period*

Povzetek: Razprava se osredotoča na razvoj krščanskih poročnih praks od tretjega stoletja do začetka drugega tisočletja, ko se na Zahodu glede na Vzhod na tem področju utrdi drugačna praksa. Kristjani prvih stoletij so se poročali v skladu z domačimi običaji. Ob koncu antike se začne v vzhodni Cerkvi pod vplivom semitskih kultur močnejše poudarjati sakralni značaj zakona. Posledično pomen pridobiva liturgični poročni obred v Cerkvi z blagoslovom duhovnika, kar sčasoma postane redna praksa, potrjena tudi s cesarskimi odloki. Za razliko od bizantinske tradicije se na Zahodu pod vplivom rimskega prava kot bistveni tvorni element sklenitve zakona izrazito poudarja privolitev zaročencev, duhovniški blagoslov novoporočencev pa se zaradi pastoralnih razlogov samo priporoča in ostane fakultativen. Cerkev je zaročence zgolj spodbujala, naj se zaradi velikega pomena družine poročajo z javnim obredom pred Cerkvijo. Skupna točka obeh tradicij je v učenju, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev, razlika pa je v vrednotenju duhovniškega blagoslova in vprašanja, ali je duhovnik za sklenitev poroke bistven. Na Vzhodu je cerkveni obred poroke obvezen od enajstega stoletja dalje, na Zahodu pa enotno cerkveno obliko poroke dobimo šele v šestnajstem stoletju.

Ključne besede: krščanski zakon, cerkveni očetje, vpliv tradicije, poročni obred, bizantinska tradicija, Zahodna Cerkev, cesarska zakonodaja

Abstract: The study focuses on the development of Christian wedding practices from the third century up to the beginning of the second millennium, when the West and the East settle on different practices. Christians in the early centuries celebrate marriage according to their local customs. At the end of the Roman period the Eastern Church, influenced by semitic cultures, begins to stress more strongly the sacred character of marriage. As a result, the liturgical rite for the celebration of marriage in the church, comprising the blessing of the newlyweds by a priest, gains importance; this eventually becomes standard practice con-

firmed by imperial decrees. In contrast with the Bizantine tradition, the Western Church, influenced by the Roman law, stresses that matrimonial consent of the fiancés is the essential constitutive element of marriage contract, whereas the blessing of the newlyweds by a priest is recommended only for pastoral reasons and remains optional. Due to the great importance of family, the Church has encouraged fiancés to celebrate marriage through a public rite before the ecclesial assembly. Both traditions share the teaching that marriage is contracted through matrimonial consent of the fiancés; they differ in the valuation of the priestly blessing and whether a priest plays an essential role in the celebration of marriage. In the Eastern Church the ecclesial rite of celebration of marriage is mandatory from the eleventh century onward, while the Western Church gets a unified ecclesial form of celebration of marriage only in the sixteenth century.

Keywords: Christian marriage, Church fathers, influence of tradition, wedding rite, bizantine tradition, Western Church, imperial legislation

1. Uvod

Človek je ustvarjen kot svobodno in razumno bitje, kar mu v življenju omogoča možnost izbire. To dejstvo je še posebej pomembno, ko gre za temeljne življenjske odločitve, kot to nedvomno velja pri odločitvi za življenjski stan. Sklepanje zakonske zveze je pravica, ki izhaja iz človekove narave. Človeški osebi je dana ob spočetju, povezana pa je z njenim dostojanstvom. »Pri opredelitvi človekovega dostojanstva,« poudarja Globokar, »igrajo pomembno vlogo religiozne in filozofske podlage posameznega prepričanja« (2016, 316). Pravica sleherne človeške osebe do ustanovitve družine je v skladu s splošno sprejetimi civilizacijskimi standardi tako temeljna, da je ne more nihče nikomur odreči. Institut zakonske zveze zaradi njenega velikega pomena za družbo in Cerkev presega izključno osebne interese zaročencev, zato ga že od starih kultur dalje družba in religija tudi ustrezno regulirata. (Slatinek 2017, 132; Valentan 2016, 608).

Današnje pojmovanje krščanskega zakona kot dosmrtnе skupnosti med možem in ženo, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, in ima med krščenimi po Gospodovi volji značaj zakramenta (ZCP, kan. 1055), lahko razumemo samo s poznavanjem svetopisemskih temeljev zakona in družine ter ob upoštevanju judovske, grške in rimske kulture (Saje 2003, 9–19; 2018, 815–819), v katerih so prve krščanske skupnosti nastale. Poleg tega je treba upoštevati tudi tradicijo in nauk cerkvenega učiteljstva, ki ga predstavlja vsakokratni škofovski zbor v edinosti s papežem kot Kristusovim namestnikom na zemlji. Krščanstvo je ob svojem rojstvu in ob širjenju v nove dežele glede poročne prakse sprejemalo običaje posameznih kultur in na začetku posebnih poročnih obredov ni uvajalo. Cerkev je svetopisemske norme za krščanski zakon povzemala in kristjane spodbujala, naj se vzdržijo poganskih običajev – in zato za blagoslov novoporo-

čencev prosijo škofa, kar pa se za veljavnost poroke ni zahtevalo. Na podlagi teoloških traktatov in pod vplivom rimskega prava se je oblikoval nauk, da zakon nastane s privolitvijo zaročencev (Robleda 1977, 179).¹ Pod vplivom semitskih tradicij je pri veljavnosti zakona imela pomen tudi izvršitev zakona z zakonskim dejanjem. Način poročanja v prvih stoletjih po Kr. v različnih okoljih ni bil enak – ponekod so zakon sklepali v več stopnjah (kar je bilo značilno za semitske kulture), drugod, kot npr. v okoljih pod rimskim pravom, pa z enim samim obredom (Gaudemet 1989, 20).

S širjenjem krščanstva začne zakonska zveza značaj zasebnosti vse bolj izgubljati, od začetka srednjega veka pa dobiva vse večjo vlogo tudi javni poročni obred pred duhovnikom, ki vključuje tako liturgični ritual kot tudi blagoslov novoporočencev. Prva vidnejša teološka dela, ki obravnavajo krščanski zakon, izhajajo iz drugega stoletja, od četrtega stoletja dalje pa je krščanski zakon glede moralnih vidikov že redna tema posameznih koncilov,² medtem ko glede predpisane oblike poroke takrat konkretnjših določb še ne najdemo. Ob obravnavi razvoja poročnih praks bomo izpostavili posebnosti zahodne in vzhodne krščanske tradicije, kjer se med njima kažejo prve razlike od začetka četrtega stoletja dalje. Za razliko od zahodne krščanske prakse, ki pod vplivom rimskega prava vidi tvorni vzrok zakona v privolitvi zaročencev v zakon, vzhodno krščanstvo poudarja duhovno razsežnost in blagoslov, ki s stoletji pridobiva vse večji pomen. V prispevku bomo na podlagi virov in literature opisali pomembnejše zgodovinske prelomnice in teološke tokove, ki so pojmovanje krščanskega zakona in poročnih običajev zaznamovali, tudi ob upoštevanju prvih pomembnejših civilnih predpisov za to področje.

2. Poročna praksa in razvoj nauka zahodne Cerkve od tretjega do enajstega stoletja

Praksa blagoslavljanja novoporočencev domnevno izhaja iz apostolskih časov, vendar pa do tretjega stoletja – razen pisma sv. Ignacija Antiohijskega³ (35–107) Policarpu (69–155), škofu v Smirni – o tem nimamo zanesljivih virov. V antiki dokazov o blagoslavljanju zaročencev ne najdemo, zagotovo pa so prvi kristjani sklepali zakon pod vplivom poganskih običajev (Schillebeeckx 1963, 226). Šele od začetka četrtega stoletja dalje obstajajo prvi zanesljivi viri o molitvah in blagoslovu, s katerimi je škof (ali nižji duhovnik) novoporočenca pospremil v zakonski stan, pri

¹ Po mnenju Roblede sta bila v rimskem pravu, ki je na koncept zakona v zahodnem krščanstvu odločujoče vplivalo, za zakonsko zvezo potrebna dva elementa – najprej privolitev in nato volja za vztrajanje v njem: prvi element za začetek zakona in drugi za njegovo uresničitev (1977, 179).

² Prvi pomembnejši koncili v Elviru (okrog leta 300), Anciri (314) in Neocezareji (314–325) so glede krščanskega zakona obravnavali njegovo zakramentalno razsežnost, neločljivost in moralno plat zakonskega življenja, sam način poročanja pa ni bil vprašanje, ki bi zahtevalo posebno obravnavo (Godefroy, s.v. *Le Mariage au temps des Pères*).

³ »Conviene agli sposi e alle spose di stringere l'unione con il consenso del vescovo, perché le loro nozze avvengano secondo il Signore e non secondo la concupiscenza. Ogni cosa si faccia per l'onore di Dio.« (Lettera a Policarpo, V.)

čemer je treba izpostaviti, da blagoslov ne prinaša pravnih posledic, temveč je (bil) zgolj pastoralne narave. Zaradi poudarjanja svetosti zakona kot zaveze med Bogom in zakoncema same po sebi je Cerkev blagoslov novoporočencev zgolj priporočala (Ritzer 1962, 55–56; Visentin 1978, 32–48). Prva zanesljiva vira o poročnem obredu, ki je vseboval tudi blagoslov novoporočencev, sta sv. Ambrož (+ 397) in papež Siricij (384–399). Sv. Ambrož v pismu Vigilu, škofu v Tridentu, piše, da naj sklepanje mešanega zakona spremlja polaganje tančice in duhovniški blagoslov, ki je zaradi narave zakona kot božje-pravnega instituta za krščanstvo specifičen dejavnik (Ambrož 1988, 148–149). Tudi papež Siricij v pismu Imeriju, škofu v Taroni, poudarja, da naj duhovnik pri poročnem obredu novoporočenca blagoslovi. Izpostavlja, da se blagoslov v primeru razveze in ponovne poroke ne more ponoviti, kar kaže na naravo zakona kot nerazvezne enote (Siricij 385, 1136–1137). Papež Inocenc I. (401–417) poudarja, da je duhovniški blagoslov novoporočencev v skladu z Božjim zakonom od vsega začetka (404; 475).

Omenjeni viri nakazujejo, da je bil blagoslov novoporočencev vse pogostejši in priporočljiv, vendar pa ostaja bistveni element sklenitve zakona privolitev zaročencev, ki je bila praviloma izrečena v krogu domače družine. Cerkev je priznavala vsako obliko zakona, če je bil ta le sklenjen v skladu z običaji določenega kraja. S priporočanjem duhovniškega blagoslova je želela poudariti velik pomen zakona in mu zagotoviti javni značaj. Da slednji ni bil obvezen, je po mnenju nekaterih pogojeno s takratno družbeno ureditvijo (Joyce 1955, 184). To je razvidno iz odloka cesarjev Teodozija II. in Valentinjana III., ki sta leta 428 objavila zakon, da odsotnost zunanjih poročnih formalnosti še ne pomeni nujno tudi neveljavne sklenitve zakona.⁴ Od četrtega stoletja dalje pa je Cerkev začela postopoma razvijati lastno poročno liturgijo, ki je bila, čeprav neobvezno, vse bolj v rabi. V Rimu in v Milanu najdemo v tem času zametke poročne liturgije, imenovane *velatio nuptialis*, v Španiji in Galiji pa se obred imenuje *benedictio in thalamo* (Ritzer 1962, 68–69; 157–160; 203–205).

Pri rimskem obredu, o katerem prvi piše sv. Pavlin iz Nole (354–431), je prvič omenjeno, da je poročni obred z blagoslovom novoporočencev, med katerim duhovnik na glavo neveste položi pajčolan, vključen v evharistično daritev, ki je v Cerkvi (1999, 244). Velja poudariti, da ob tem ostajajo v veljavi tudi morebitne ostale poroke v domačem okolju brez navzočnosti služabnika Cerkve. Sočasno z uveljavitvijo rimskega poročnega obreda se v Galiji v petem stoletju uveljavi drugačna praksa. Poročni obred se ne izvaja v cerkvi, temveč sta škof ali duhovnik povabljeni na dom novoporočencev, kjer po izmenjavi privolitve blagoslov poteka v poročni sobi. Praksa se je iz Galije prenesla tudi v Španijo (Ritzer 1962, 38).

Nov način poročanja se uveljavi v germanskem svetu, kjer je poroka potekala v dveh delih. Konstitutivni element zakona je bila zaroka, ki je ob izmenjavi privolitve veljala kot civilno veljavna pogodba (*Vertrag*), ne samo med zaročencema, temveč

⁴ »Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus recte alias inito matrimonio firmitatem, vel ex eo natis liberis iura posse legitimorum auferri, si inter pares honestate personas, nulla lege impediante, fiat consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur.« (Cod. Theod., 3.7.3)

tudi med njunima družinama. Liturgični obred z blagoslovom novoporočencev, ki ga opravi duhovnik, je bil omejen strogo na cerkev in ni imel nikakršnih pravnih učinkov (Friedberg 1965, 24). Ob koncu prvega tisočletja je Cerkev vedno močnejše vztrajala, naj bo poročni obred pred Cerkvijo (in facie Ecclesiae), da bi tako zakonski zvezi zagotovili javni značaj in preprečili sklepanje zakonov v tajnosti, kar je zaradi pomanjkanja pravne jasnosti in posledičnih zlorab povzročalo vedno večje težave (Nocent 1986, 347). Sočasno postaja vse pomembnejši tudi duhovniški blagoslov novoporočencev, ki je razumljen predvsem kot potrditev legitimnosti sklenjenega zakona in njegova posvetitev. Pri tem konstitutivni trenutek sklenitve zakona vendarle ostaja izmenjava privolitve, blagoslov pa ohranja fakultativni značaj.

Izjemno dragocen dokument za razumevanje izmenjave privolitve v zakon in duhovniškega blagoslova predstavlja pismo papeža Nikolaja I. (858–867) bolgarskemu vladarju. Povod za njegovo pisanje je bil v učenju nekaterih grških duhovnikov, da je duhovniški blagoslov za veljaven zakon bistven in nujen. Papež v pismu izpostavlja,⁵ da je takšno učenje v neskladju z resnico in da je edini konstitutivni element sklenitve poroke privolitev zaročencev (Nikolaj I. 866, 643; Weber 2001, 31–40). Na podlagi tega vira lahko papežev poudarek razumemo, da privolitve v zakon kot bistvenega in tvornega elementa ne moreta nadomestiti ne blagoslov ne kakšen drug ritual. Vrhovni poglavar Cerkve spodbuja, naj se zakon zaradi njegovega javnega značaja in jasnosti, kdo je poročen, sklepa, če je le mogoče, v cerkvi, vendar pa cerkvenega obreda za veljavnost ne predpisuje. Iz konteksta je razvidno, da se je na Vzhodu za razliko od latinske Cerkve že uveljavila poročna praksa s kronanjem neveste in obveznim duhovniškim blagoslovom novoporočencev. Ta praksa dobi pravno obliko in postane obvezna z odlokom (Nov. 89) cesarja Leona VI. »Modrega« (886–912), da je kronanje neveste in blagoslov novoporočencev bistveni sestavni del poroke za veljavnost tudi v civilnem smislu (Berger 2006, 87), kar je imelo po mnenju Popova za sklepanje zakona v prihodnje odločujoč pomen.⁶

Na podlagi omenjenih virov lahko pridemo do sklepa, da je imela zakonska zveza v latinski Cerkvi v prvem tisočletju predvsem sekularni značaj – cerkveni poročni obred se je priporočal predvsem zaradi moralnih in pastoralnih razlogov. Cerkev glede poročanja ni imela enotne prakse, pa tudi ne enotnih pravnih in liturgičnih predpisov. Avtorji se strinjajo glede dejstva privolitve zaročencev kot tvornega dejavnika sklenitve zakonske zveze. Poroko sta sklenila zaročenca sama, prisotnost duhovnika je bila vse bolj zaželena, vendar fakultativna. Cerkev je še zlasti od desetega stoletja dalje vedno močnejše priporočala, naj si zaročenca izmenjata pri-

⁵ »Secondo le leggi sia sufficiente solo il consenso di coloro della cui unione si tratta; se esso unico dovesse essere mancato alle nozze, tutto il resto, anche se celebrato con lo stesso coito, è inutile, come testimonia il grande dottore Crisostomo che dice: Non il coito fa il matrimonio, ma la volontà.«

⁶ Popov pomen nove uredbe izpostavlja takole: »Sempre dall'imperatore Leone venne emanata in materia una disposizione chiara e completa. Prima, asseriva nella sua novella, si faceva tutto senza benedizione perché si pensava che, così facendo, non avrebbero offeso nessuno, non essendoci specifiche esigenze religiose o morali: senza benedizione si facevano le adozioni, senza benedizione iniziavano la vita matrimoniale. Ma noi, poiché tutto per grazia di Dio va stabilito con decoro, non conviene seguire l'antichità; pertanto, dichiarava Leone, noi ordiniamo che sia le adozioni che i matrimoni ricevano conferma dalla benedizione ecclesiastica e dove non c'è questo mezzo che rinsalda, il coniugio non ha inizio effettivo e la coabitazione non sarà legittima.« (2017, 221)

volitev javno pred Cerkvijo, duhovnik pa je pri tem že tudi imel nalogo, da pri zaročencih preveri, ali morda obstaja kakšen zakonski zadržek oz. ali zakonu med njima kaj nasprotuje (Le Bras, s.v. «La doctrine du mariage»; Gismondi 1949, 314).

3. Poročna praksa v bizantinski tradiciji

Omenili smo že, da do začetka tretjega stoletja glede poročnih praks na Vzhodu in Zahodu ni bilo bistvenih razlik. Kristjani so se poročali v skladu s prakso kraja bivanja, zakonska zveza pa je imela v vseh kulturah velik pomen, ki je presegal zgolj voljo zaročencev. Iz Sirske didaskalie, enega izmed najstarejših ohranjenih krščanskih virov, glede porok izhaja, da je bila za starše pravočasna poroka njihovih otrok posebna skrb. Poroka je bila zato stvar tako domače družine kot tudi širše civilne skupnosti, glavno vlogo pri sklenitvi pa je imel nevestin oče (Achelis, in Flemming 1904, 115). Škof (ali nižji duhovnik) sta novoporočenca za to priložnost obiskala na domu, kjer sta opravila liturgične obrede s pesmimi in himnami ter ju blagoslovila (Prader 1992, 196).

V četrtem stoletju na Vzhodu opazimo prvi večji premik. Cerkev začne sklepanje krščanskih porok spremljati skrbneje, še posebej, kadar je šlo za drugo sklenitev zakona ali pa v primeru poroke med kristjanom in poganko ali obratno (Zhishman 1864, 670). Vzhodna teologija in poročno liturgično obredje sta bila za razliko od zahodne Cerkve, kjer je bil poudarjen pravni značaj zakona, močno zaznamovana s Pavlovim pojmovanjem krščanskega zakona kot zveze med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 22-33). Vzrok za poudarjanje duhovnega značaja zakonske zveze raziskovalci vidijo tudi v vplivu semitskih kultur, ki so že pred nastankom krščanstva zakonsko zvezo videle kot nekaj svetega in presežnega (Prader 1992, 195–196; Ritzer 1962, 52). V grško-bizantinski Cerkvi se postopoma uveljavi poročna praksa sklepanja zakona po stopnjah, kjer so obred zaroke začeli razlikovati od same poroke. Zaroka je bila lahko dveh vrst. Prva oblika je bila brez večjih zunanjih formalnosti, pri drugi obliki zaroke pa je morala nevesta dobiti dar (arrha), ki ji v primeru ločitve služil za preživetje.⁷ Druga oblika zaroke se je uveljavila še zlasti v Mali Aziji in je zaradi zaščite žene dobila pravni značaj. V prvih stoletjih razdrtje zaroke pravnih posledic ni imelo (Herman 1935, 81–82), pod vladavino cesarja Justinijana pa je bil dar nevesti v primeru razdrtja zaroke obravnavan kot osnova za njeno samostojno življenje. Če je ločitev sprožila nevesta, je morala dar vrniti v dvojni vrednosti.⁸ Na Vzhodu zaroka torej postopoma pridobiva pravno in zavezujočo naravo,

⁷ Année naravo instituta arrha razlaga takole: »En Asie Mineure, il était d'usage, lors des fiançailles, que le jeune homme remît à sa fiancée, ou aux parents de celle-ci, une somme d'argent ou quelques objets de valeur. En cas de rupture de l'engagement, il perdait tout droit sur eux, mais si la rupture était le fait de la fiancée, ces objets lui étaient rendus à un multiple déterminé.« (1935, 528–529)

⁸ »Mulier iuris sui constituta arrarum sponsalium nomine usque ad duplum teneatur, id est in id quod accepit et aliud tantundem nec amplius, si post completum vicesimum quintum annum vel post imperatram veniam aetatis atque in competenti iudicio comprobata huiusmodi arras suscepit: in simplum autem, id est tantummodo quod accepit, si minoris aetatis est, sive virgo sive vidua sit, sive per se sive per tutorem vel curatorem vel aliam personam easdem arras acceperit.« (Cod. iust., 5,1,5)

takšno pojmovanje predzakonske obljube pa vpliva tudi na prakso Cerkve in njeno razumevanje zakonskega odnosa kot podobe zaveze med Kristusom in Cerkvijo. Razdrtje zaroke ni bilo dovoljeno in se je ob poskusu sklenitve zakona s tretjo osebo obravnavalo kot prešuštvo (Schillebeeckx 1963, 316). Poroke so se v bizantinskem delu sveta ob koncu četrtega stoletja praviloma obhajale v okviru domače družine. Obred je bil sestavljen iz izmenjave privolitve in blagoslova prstanov, samo občasno so bile vanj vključene tudi molitve, ki jih je opravil duhovnik. Kler navadno na porokah ni bil prisoten, njegova vloga je bila predvsem v nadzoru in preprečevanju poročnih nepravilnosti, ki bi nasprotovale krščanskemu pojmovanju zakona; posebej je bila odsvetovana poroka med kristjani in pogani (Dacquino 1984, 197). Čeprav je na Vzhodu sakralni značaj zakonske zveze poudarjen od vsega začetka, so bile poroke že zelo zgodaj tudi stvar države in civilne ureditve. Cearska oblast si je vzela pristojnost, da zaradi velikega pomena zakonske zveze za družbo, javno dobro in razjasnitve pravnega statusa oseb to področje pravno regulira. Cerkveni obred, ki mu predseduje duhovnik, postane v Cerkvi grško-bizantinskega obreda obvezen šele proti koncu prvega tisočletja. Od tega trenutka dalje je bistveni element poroke blagoslov novoporočencev, ki ga podeli duhovnik.

Med posebnostmi poročnega obreda na Vzhodu velja omeniti prakso kronanja neveste, ki so jo imenovali tudi stephanôma. Po mnenju nekaterih avtorjev je obred poganskega izvora, v vzhodni Cerkvi pa se je uveljavil pod vplivom sv. Janeza Krizostoma in v poznejšem času postal tipični sestavni del poročnega obreda (Dauvillier, in De Clercq 1936, 40; Ritzer 1962, 73; Schillebeeckx 1963, 317). V času antike je vloga kronanja neveste pripadala njenemu očetu, pozneje pa se obred zaradi poudarjene svetosti zakona prenese na duhovnika ali škofa. To prakso potrjuje pismo Gregorja Nazianškega (280–374) prijatelju Evzebiju, v katerem se mu opravičuje zaradi odsotnosti na poroki njegove hčerke – zaradi bolezni se sklenitve njenega zakona ni mogel udeležiti in posledično tudi ne podeliti blagoslova, kakor si je sama želela. Prijatelja tako prosi, naj blagoslov podeli hčerki kar sam.⁹

Običaj kronanja neveste se v četrtem stoletju uveljavi med armenskimi kristjani, kjer je par po kronanju prejel tudi evharistijo. Ta navada se je domnevno zopet pod vplivom sv. Janeza Krizostoma prenesla tudi v grško Cerkev, kjer se začne uveljavljati proti koncu šestega stoletja (Herman 1938, 196). Obred postopoma postane redna cerkvena praksa tudi drugod na Vzhodu. Duhovnikovo kronanje novoporočencev so razumeli kot čast – kot da je Kristus sam, ki ju krona in jima po obredu duhovnika podeli svoj blagoslov (Janez Krizostom, Hom. 9, 546). Cerkev je sicer v primeru ločitve zakoncev in njihove morebitne ponovne poroke takšen blagoslov strogo zavračala.¹⁰ Blagoslov je bil razumljen predvsem kot prošnja Bogu za novo družino.

V začetku srednjega veka je bila v bizantinskem okolju izmenjava privolitve v

⁹ »Caetera autem vobis curae sint, ac pater filiam vittis redimiat ut optavit. Hoc enim, et sicuti nuptiis interfuius, praescripsimus; nempe ipsorum coronas esse, nostrum autem esse preces, quas scio locis minime definitas ac circumscriptas.« (Epistola 231, in PG 37, 374)

¹⁰ Prepoved blagoslova zaročencev ob morebitni drugi poroki je razvidna iz predpisov Niceforja (806–815), patriarha v Konstantinoplu, ki je zapisal: »Bigamus non coronatur« (1868, 328).

zakon njegov del, ki je bil izveden v trenutku zaroke (Prader 1992, 33), od osmega stoletja dalje pa postane del obreda v cerkvi, kjer sprejme privolitev duhovnik kot uradna priča Cerkve. Schillebeeckx posebej poudarja, da je enako kot v zahodni Cerkvi tudi na Vzhodu privolitev bistveni tvorni element sklenitve zakona, blagoslov pa je dodan kot priprošnja Bogu. To se razume tudi iz dejstva, da je obred dolgo časa potekal v okviru domačega okolja in za veljavnost zakona ni bilo pomembno, ali je blagoslov podelil oče ali duhovnik (1963, 318). Zhishman poudarja, da sta služabnika poroke na Vzhodu in Zahodu zaročenca sama, duhovnik pa dobi vlogo uradne priče Cerkve, torej v njenem imenu sprejme privolitev.¹¹ Obredu kronanja je sledila izročitev neveste ženinu (*traditio sponsae*). Oče je hčer izročil možu, in s tem je prišla pod njegovo oblast. Ker sta obreda potekala v sosledju, sčasoma postaneta pristojnost duhovnika. Iz tega običaja se poroka na Vzhodu razvije v pravi liturgični obred, kjer duhovnik dobi prevladujočo vlogo, čeprav ne povsod v vzhodni Cerkvi na enak način (Zhishman 1864, 156–160). Duhovniški blagoslov kot bistveni sestavni del sklenitve zakona je bil prvič opredeljen v armenski Cerkvi, kar je razvidno iz njene zbirke apostolskih kanonov, ki so bili leta 365 vključeni v dokumente koncila v Ashirsmatu.¹² V sirski Cerkvi je bil blagoslov za veljavnost zakona predpisan v osmem stoletju (Prader 1992, 198), podobno se začne poroka obhajati tudi v aleksandrijski Cerkvi, kjer izmenjava privolitve zaročencev poteka med evharistično daritvijo (Dauvillier in De Clercq 1936, 70).

3.1 Poročne uredbe civilne oblasti

Na podlagi primerjave ugotavljamo, da je Cerkev na Vzhodu od četrtega stoletja vernike sicer spodbujala, naj poroka poteka javno pred Cerkvijo oz. v navzočnosti duhovnika, vendar pa med posameznimi deli vzhodne Cerkve obstajajo razlike. Ponekod so zakonsko zvezo lahko sklepali zgolj v domačem okolju v navzočnosti nevestinega očeta brez duhovnika do vključno osmega stoletja. Do tega časa so imeli npr. v bizantinski Cerkvi zaročenci možnost sklenitve poroke v tudi le pisni obliki (Zhishman 1864, 158). Duhovniški blagoslov je dobil značaj nujnosti v devetem stoletju z odlokom Niceforja (806–815), patriarha v Konstantinoplu, po katerem brez blagoslova ni bilo zakona niti za sužnje.¹³

V razpravi smo že omenili, da je zakonsko zvezo na Vzhodu že zelo zgodaj urejala tudi cesarska oblast. Glede na tesno povezanost civilne in cerkvene oblasti je obveljala praksa, da so krščansko veljavni zakoni veljavni tudi pred civilno oblastjo, s tem da je začela civilna oblast predpisovati potrebne formalnosti za poroko tudi

¹¹ Avtor izpostavlja: »Dass der Spender des Ehesakramentes niemand anderer sein kann, als die künftigen Ehegatten in ihrer wechselseitigen Beziehung, ergibt sich abgesehen von dem bisher gesagten aus der bei der Einsegnung des Verlöbnisses angewendeten kirchlichen Formel, welche ähnlich mit der bei der später folgenden Krönung lautet: Es wird verlobt (gekrönt) der Diener (die Magd) Gottes im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.« (1864, 135)

¹² Koncil v kan. 33 predpisuje: »Per dexteram sacerdotis mano eiusque benedictionem homo in matrimonium coniungitur.« (Fonti CICO, ser. II, fasc. XXI, 27)

¹³ Na vprašanje, ali se je sužnjem dovoljeno poročiti brez duhovniškega blagoslova, patriarh odgovarja takole: »Coniunctio sine sacerdotali benedictione est fornicatio, sive servus, sive liber sit.« (Nicefor 1868, 346)

sama. Cesar Justinijan (527–565) je tako leta 537 določil, da se mora višji sloj prebivalstva poročiti v navzočnosti služabnika Cerkve, poroko pa je treba zapisati v arhive. Namen te uredbe je bil zagotoviti zakonitost otrok. Nižji sloj je lahko sklepal zakon brez teh formalnosti zgolj z izmenjavo privolitve (Nov. 74, 4). V tem času sta sicer v bizantinskem cesarstvu veljali dve obliki poroke; prva, bolj razširjena oblika je bila z zaroko in izmenjavo darov (*arrha*), kar je moralo biti potrjeno s pisnim dokumentom – ta oblika je bila določena že z zakonodajo cesarja Teodozija (Cod. Theod., 3.5.2). Druga oblika je bila sklenitev zakona s privolitvijo zaročencev (Schillebeeckx 1963, 320). Naslednjo pomembno uredbo je nato izdal cesar Leon III. (717–741), ki je za veljavnost poroke določil pisno pogodbo glede dote, kjer sta morali biti navzoči zanesljivi priči. Če to zaradi revščine posameznih oseb ni bilo izvedljivo, je zadostovala izmenjava privolitve v navzočnosti staršev, pospremljena z liturgijo v cerkvi.

Po zgledu Cerkve je v devetem stoletju javno obliko poroke začela spodbujati tudi civilna oblast. Vladar Basilij I. Makedonski (867–886) je za civilno veljavnost zakona določil, da se naj ta sklene pred duhovnikom (Ritzer 1962, 113). Kljub tesni povezanosti države in Cerkve je med institucijama pri vrednotenju zaroke prihajalo do razhajanj. Bizantinska Cerkev je denimo s trulansko sinodo (691) v kan. 98 preklic zaroke in poroko s tretjo osebo obravnavala kot prešuštvo. Civilna oblast te odločitve ni sprejela, posledično je bila razdrta zaroka brez pravnih posledic dopustna, še posebej, kadar je šlo za mladoletne osebe (Zhishman 1864, 142–143). Kompromisno rešitev je našel cesar Leon VI. (886–912), filozof, ki je leta 895 predpisal minimalno starost za poroko: petnajst let za fante in trinajst za dekleta. V skladu z njegovim odlokom je bila od tedaj dalje civilno veljavna vsaka oblika poroke v navzočnosti duhovnika, ki je vključevala njegov blagoslov (Zepos in Zepos 1962, I, 156). Ta uredba je izenačila cerkveno obliko zaroke s civilno pogodbo. Zgolj civilna zaroka je bila razvezljiva, glede na pojmovanje nerazveznosti cerkvene zaroke pa tega značaja ni imela zaroka, sklenjena z verskim obredom. S takšno razlago se ni strinjala bizantinska Cerkev, ki je kot nerazvezno pojmovala tudi civilno zaroko, sklenjeno z darom (*arrha*), čeprav v odsotnosti duhovnika (Ritzer 1962, 119). Nejasnosti je naredil konec cesar Aleksij Komnen (1081–1118) z *Bulo aureo* leta 1084, v kateri je določil, da je slovesna zaroka, ki se obhaja v cerkvi, hkrati tudi veljavna civilna poročna pogodba. Od tega trenutka dalje civilna zaroka z izmenjavo darov ni več imela pravnega učinka in je bila odpravljena. V grško-bizantinski Cerkvi se tako za versko in hkrati civilno področje uveljavi enoten poročni obred v cerkvi. Sestavljen je iz dveh delov, zaroke in same poroke. Duhovniški blagoslov postane obvezen sestavni del poročnega obreda, brez katerega poroka ni veljavna ne pred Cerkvijo in ne pred državo. S tem se praksa poročanja v vzhodni Cerkvi dokončno loči od zahodne, kjer je privolitev zaročencev konstitutivni značaj sklenitve zakona ohranila. Cesarska zakonodaja je na Vzhodu obveljala tudi za cerkveno področje. Obred kronanja in duhovniški blagoslov je tako tam od enajstega stoletja bistveni sestavni del poročnega obreda, sužnji pa so enaki svobodnim (Zhishman 1864, 637–640). Duhovniku se pripiše vloga pristojnega poročevalca ali služabnika poroke, ki zaročencema podeli zakrament. Na Zahodu enotne oblike poroke ni bilo vse do tridentinskega koncila leta

1563, ko je latinska Cerkev uzakonila poroko pred domačim župnikom in pričama, kar pa praviloma ni imelo tudi civilne veljave. Za razliko od vzhodne Cerkve se na Zahodu civilna oblast v cerkveno poroko ni vmešavala.

4. Sklep

Na podlagi analitične in zgodovinsko-pravne primerjalne študije vzhodne, bizantinske, in zahodne, rimske, tradicije poročnih praks ugotavljamo, da sta na Vzhodu Cerkev in država ves čas močno povezani. Glede na velik pomen družine za Cerkev in družbo se obe instituciji čutita pristojni in dolžni, da poročne formalnosti regulirata. Medtem ko vzhodna Cerkev z oblikovanjem poročne liturgije poudarja duhovne razsežnosti zakona in vlogo duhovnika kot uradnega predstavnika Cerkve, ki sklepa obred, se civilna oblast temu vprašanju posveča predvsem iz praktičnih razlogov, to je zaradi razjasnitve pravnega statusa oseb, s katerim so povezane tudi določene odgovornosti, npr. v primeru ločitve zakoncev preživnina, skrb za otroke, dedovanje itd. Kljub različnosti njune narave in drugačnim interesnim področjem uspeša obe strani po večstoletnih prizadevanjih priti do medsebojnega soglasja in do enotnega poročnega obreda. Vladar potrjuje cerkvene zakone, slednji posledično veljajo tako za Cerkev kot za državo. Zahodna Cerkev ves čas ohranja raznovrstnost običajev in kljub pomanjkanju evidenc o statusu oseb in s tem povezanimi zlorabami obvezne oblike poroke ne predpisuje. Vernikom pušča svobodo, vedno bolj pa teži k javni obliki poroke. Z državo na tem področju ne sodeluje, cerkveni zakoni praviloma tudi nimajo civilnih učinkov. Liturgično obhajanje sklenitve zakona na Vzhodu se začne imenovati »sveti obred«. Vzrok za takšno razumevanje poročnega obreda izhaja iz prepričanja, da je tisti, ki po obredu duhovnika kot služabnika zakramenta združi zakonca, Bog. Posledično je vprašanje, kdo zakrament zakona podeljuje, na Vzhodu aktualno mnogo prej kot na Zahodu, kjer se je utrdil nauk, da si zakrament sv. zakona podelita zaročenca sama ob navzočnosti duhovnika – ki pa je za razliko od vzhodne prakse zgolj kvalificirana priča Cerkve in pri sklenitvi zakona nima bistvene vloge. Različna in močno zasidrana dvojna tradicija razumevanja istega krščanskega zakona, ki se kaže tudi v neenotni terminologiji glede konstitutivnih in bistvenih elementov sklenitve zakona, je imela vidne posledice za teološka razpravljanja o bizantinski in latinski tradiciji v naslednjih stoletjih, ko je Cerkev izoblikovala nauk o zakramentih in o tem, kdo jih lahko podeljuje.

Kratice

Bd. – Band.

Cod. iust. – *Codex Iustinianus* [Justinijanov zakonik (tudi Justinijanov kodeks) je izraz za zbirko zakonov, ki jih je zbral bizantinski cesar Justinijan (527–567); veljati je pričel 16. aprila 529].

Cod. Theod. – *Codex Theodosianus* [Teodozijev zakonik je zbirka zakonov krščan-

- skih cesarjev Rimskega cesarstva; delovno skupino za zbiranje zakonov sta ustanovila cesar Teodozij II. in njegov socesar Valentinijan III., v veljavo je stopil 1. januarja 439].
- CSEL** – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.
- DS** – *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
- DThC** – *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Zv. 9/2. Pariz: Letouzey & Ané, 1927.
- EJCan** – *Ephemerides Iuris Canonici*.
- Fonti CICO** – *Fonti Codificazione Canonica Orientale*. Città del Vaticano: Tipografia poliglotta vaticana, 1930–1934 [Serie I., fasc. 1–12, 15]; 1935–1951 [Serie II., fasc. 1–30].
- Hft.** – Heft.
- MANSI** – J. D. Mansi, ur. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 1–30. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960–1962.
- Nov.** – *Novellae Iustiniani* [Zbirka zakonskih predpisov rimskega prava v latinskem in grškem jeziku, ki so nastale v času cesarja Justinijana po letu 535].
- OChP** – *Orientalia Christiana Periodica*.
- PL** – J.P. Migne, ur. *Patrologiae cursus completus*. Series Latina. Pariz: Apud Garnier, 1844–1864.
- PG** – J.P. Migne, ur. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Pariz: Apud Garnier, 1857–1866.
- ZCP** – Zakonik cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- ZSRG.K** – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung.

Reference

- Achelis, Hans**, in **Johann Flemming**. 1904. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts: Die Syrische Didascalia. V: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Neue Folge. Zv. 10/2. Leipzig: Hinrichs.
- Anné, Lucien**. 1935. La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église jusqu'au VI siècle. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12:513–550.
- Ambrož**. 1988. Epistulae XXXVI–LXIX; Epistola 62. V: *Tutte le opere di Sant'Ambrogio*. Milano: Città nuova.
- Berger, Albrecht**. 2006. *Life and works of Saint Gregentios, archbishop of Taphar*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Codex Iustinianus**. B.I. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/CJ5.htm#1> (pridobljeno 11. 11. 2019)
- Codex Theodosianus**. B.I. <http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm> (pridobljeno 3. 11. 2019)
- Dacquino, Pietro**. 1984. *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. Torino: Elledici.
- Dauvillier, Jean**, in **Charles De Clercq**. 1936. *Le mariage en Droit Canonique Oriental*. Pariz: Sirey.
- Gaudemet, Jean**. 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.
- Gismondi, Pietro**. 1949. La celebrazione del matrimonio secondo la dottrina e la legislazione canonica sino al Concilio tridentino. *EJCan* 5:301–338.
- Globokar, Roman**. 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name-ne. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Godefroy, Louis**. 1927. Le mariage au temps des Pères. V: *DThC* 9/2, 2077–2123.

- Gregor Nazianški.** B.I. Epistola 231. V: PG 37, 373–374.
- Le Bras, Gabriel.** 1927. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille. V: DThC 9/2, 2123–2317.
- Friedberg, Emil.** 1965. *Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Aalen: Scientia.
- Herman, Emil.** 1935. Die Schliessung der Verlobnisse im Recht Justinians und der späteren Byzantinischen Gesetzgebung. V: *Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX*, 79–107. Roma: Typis Pont. Univ. Gregorianae.
- — —. 1938. De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile. OChP 4:189–234.
- Ignacij Antiohijski.** B.I. Lettera a Policarpo. <https://www.vitanostra-nuovaciteaux.it/ignazio-di-antiochia-lettera-a-policarpo-testo/> (pridobljeno 5. 11. 2019).
- Inocenc I.** 404. Lett. Etsi tibi. 15. 2. V: PL 20, 468–481.
- Iustiniani Novellae.** B.I. <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/Novellae.htm> (pridobljeno 4. 11. 2019).
- Janez Krizostom.** B.I. In epist. I ad Timotij, Hom. 9. V: PG 62, 543–548.
- Joyce, George Hayward.** 1955. *Matrimonio cristiano*. Alba: Edizioni Paoline.
- Nicefor.** 1868. Ex constitutionibus ecclesiasticis. V: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Zv. 2, 314–350. Ur. I.B. Pitra. Rim: Typis Collegii Urbani.
- Nikolaj I.** 866. Resp. Ad consulta vestra. 13.11. V: DS, 643–648.
- Nocent, Anscar.** 1986. Il matrimonio cristiano. V: *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, 300–362. Anamnesis 3/1. Genova: Marietti.
- Pavlin iz Nole.** 1999. Carmen XXV. V: CSEL 30, 238–245. Dunaj: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Popov, Nikolaj.** 2017. *Stato e Chiesa a Bisanzio al tempo dell'imperatore Leone VI il Saggio (886–912)*. Ur. Nicola Cariello. Rim: Arbor Sapientiae.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Rim: Pontificio Istituto Orientale.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Robleda, Olis.** 1977. Intorno alla nozione di matrimonio nel diritto romano e nel diritto canonico. *Apollinaris* 50:172–193.
- Saje, Andrej.** 2003. *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il codice latino e orientale*. Rim: Pontificia Università Gregoriana.
- — —. 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:813–823.
- Schillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Edizioni Paoline.
- Siricij.** 385. Lett. Ad decessorem ad Himerium episcopum Tarraconensem. 10. 2. V: PL 13, 1131–1147.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravnih in pojasnila Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76: št. 3/4:607–619.
- Visentin, Pelagio.** 1978. Il matrimonio nella luce della teologia patristica. V: *Il matrimonio cristiano: Studi biblici, teologici e pastorali*, 32–48. Torino: Leumann.
- Weber, Ines.** 2001. Consensus facit nuptias! Überlegungen zum ehelichen Konsens in normativen Texten des Frühmittelalters. ZSRG.K 87:31–66.
- Zepos, Panagiōtēs, in Iōnnes Zepos, ur.** 1962. Ius grecoromanum, I–VIII. Aalen: Scientia. Ponatis prve izdaje, Atene 1931.
- Zhishman, Joseph.** 1864. *Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Wien: Braumüller.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1001—1013

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 27-242-05:28-23-05

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Flisar>

Urška Flisar

Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima

The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim

Povzetek: V prispevku je prikazana primerjava svetopisemskih in koranskih besedil, ki se navezujejo na biblijskega očaka Abrahama na eni in koranskega Ibrahima na drugi strani. Posebna pozornost je namenjena razumevanju potomstva omenjenega religijskega lika. Svetopisemska pripoved jasno izpostavlja božjo obljubo, da bo Abraham postal oče vseh narodov. Po drugi strani pa Koran potomstvu tolikšne pozornosti ne namenja, a vendarle poudarja, da je Ibrahim dobil sina v nagrado. Na tem mestu pa se pojavljajo nove razlike, saj je prvenstvena vloga sinov, po katerih se je Abrahamovo ali Ibrahimovo potomstvo dovršilo, v islamski tradiciji razumljena drugače kot v judovstvu in krščanstvu. Prva namreč pripisuje večjo vlogo Ismailu (Izmaelu), drugi dve pa Izaku (Ishaku).

Ključne besede: Abraham, Ibrahim, potomstvo, preroštvo, Izak, Ishak, Izmael, Ismail

Abstract: This paper compares the biblical and Koranic texts that relate to the biblical patriarch Abraham on the one hand and the Koranic Ibrahim on the other. Particular attention is given to understanding the offspring of this religious figure. The Bible's narrative clearly highlights God's promise that Abraham will become the father of all nations. The Koran, on the other hand, does not pay so much attention to the posterity, yet emphasizes that Ibrahim won a son as a reward. Here, however, new differences emerge, since the primacy of the sons through whom Abraham's or Ibrahim's offspring was perfected is understood differently in Islamic tradition than in Judaism and Christianity. The first attribute a larger role to Ismail (Ishmael) and the other two to Isaac (Ishaq).

Keywords: Abraham, Ibrahim, posterity, prophecy, Isaac, Ishaq, Ishmael, Ismail

1. Uvod

Skupna točka monoteističnih religij ni zgolj vera v enega Boga. Čeprav se na prvi pogled zdi, da so doktrinalne, kulturne in interpretativne razlike prevelike, da bi

te religije sploh lahko primerjali, nam njihova sveta besedila kažejo drugo plat. V Svetem pismu in Koranu lahko najdemo pripovedi, ki govorijo o istih osebnostih ali pa opisujejo isti dogodek. A pripovedi se skorajda nikoli ne ujemajo v popolnosti. Nekatere so si precej podobne in hkrati v navidezni podobnosti precej različne, druge najdemo le v eni izmed omenjenih svetih knjig. V prispevku se bomo še posebej osredotočili na primerjavo pripovedi svetopisemskega očaka Abrahama in koranskega Ibrahima. V obeh tradicijah je namreč ravno Abraham začetnik monoteistične religije. Judovstvo in krščanstvo verjameta, da je Abraham oče izvoljenega ljudstva, medtem ko muslimani trdijo, da je bil Ibrahim prvi musliman. Ravno njegovo potomstvo pa je tisto, ki igra v zgodovini obeh religij pomembno vlogo. Poskušali bomo natančno primerjati odlomke, ki omenjajo Abrahama in Ibrahima, poiskati stične točke in razlike v njihovi interpretaciji ter prikazati, kako vplivajo na razumevanje in razvoj obravnavanih verstev.

2. Preroštvo v Svetem pismu in Koranu

Abrahama kot očeta narodov priznavajo vse tri monoteistične religije. Da bomo njegovo vlogo bolje razumeli, si na začetku oglejmo, kako Sveto pismo in Koran razumeta besedo prerok. Omenimo še, da je v Svetem pismu Abraham kot prerok razumljen le enkrat (1 Mz 20,7), tradicija pa ga prišteva med očake. Koran medtem besede očač ne pozna in tako velja Ibrahim za enega izmed prerokov.

V babilonsko kulturo preroštvo ni prišlo iz biblične kulture. V mestu Mari ob Evfratu je tako mogoče najti dokaze, da so preroki na tem območju obstajali že v 18. st. pr. Kr. Prav tako obstajajo dokazi, da so vedeževalci in preroki delovali v mestu Biblo v 11. st. pr. Kr. in potem v 8. st. pr. Kr. ob reki Orontes. V asirsko-babilonski kulturi so preroki zagotavljali temeljno posredništvo in povezovanje med ljudstvom in božanstvi. Po judovskem izročilu so preroki živeli do časa Artaksersa, tj. do 5. st. pr. Kr. (Palmisano 2018, 4).

Termin prerok ima široko paleto pomenov. Pomembno mesto ima predvsem v Stari zavezi. Hebrejski izraz prerok označuje navdihnjenega človeka, ki lahko živi sam ali v skupnosti. Poznamo tudi poklicne preroke, na katere so se ljudje obračali, ko jih je zanimalo, kakšna je Božja volja. Preroki so imeli moč posredovanja pri Bogu, nekateri izmed njih pa so imeli pri tem še posebej pomembno vlogo. Med največje preroke Sveto pismo prišteva Izaijo, Jeremijo in Ezekiela,¹ ki jih Koran ne pozna. Omenja še številne manjše preroke. Zasledimo lahko tudi lažne preroke (Jer 28), prav tako ne smemo prezreti dejstva, da pozna Stara zaveza tudi prerokinje, npr. Deboro (Sod 4,4) (SSP 1997, 1872).

Hebrejska Biblija v najstarejšem izročilu za preroka uporablja pojem »Božji mož« ('Aiš ha'elohim), »prerok« (nabi') ali »videc« (hozeh). Z izrazom »nabi'« je v 1 Mz 20,7 imenovan tudi Abraham, iz česar lahko sklepamo, da velja Abraham za pre-

¹ Muslimanski prerok Zulkifl je sicer pri določenih teologih identificiran z Ezekielom.

roka tudi v biblični tradiciji. Besede, ki opredeljujejo preroke, so tudi »ro'eh«,² »iš haruah«,³ »mal'ak Yhwh«,⁴ »'ebed Yhwh«⁵ in »'ebed ha'elohim«⁶ (Palmisano 2018, 5). Delovali so v času kraljestva do vrnitve iz babilonskega suženjstva. Zaradi svoje kritičnosti do oblasti in aktualnih razmer so bili velikokrat preganjani. Bili so zagovorniki solidarnosti med narodi, zavzemali so se za vdove, revne in sirote (SSP 1997, 1872). Prav tako lahko preroke najdemo v Novi zavezi, kjer je kot prerok imenovan tudi Jezus (Lk 4,24; Mt 21,46; Jn 6,14).

Arabska beseda »rasul« (arab. رسول, poslanec) se v Koranu pojavi 235-krat, »nabi« (arab. نبي, prerok) pa 54-krat. Tematika o preroštvu se je začela razvijati v meškem obdobju in je postavila okvire Mohamedovega delovanja. V hadisih beremo, da je glasnikov vere sto štiriindevetdeset tisoč, poslancev pa tristo trinajst. V Koranu je kar dvajset od petindvajsetih prerokov bibličnih, vendar pa se islamski preroki Nuh, Ibrahim, Musa in Isa po svoji vlogi razlikujejo od Noeta, Abrahama, Mojzesa in Jezusa. V sveti knjigi muslimanov ne najdemo razvijanja zgodovine človeštva, lahko pa zasledimo različne pripovedi, v katerih so kot veliki liki izpostavljeni poslanci. Med temi prevladujejo Nuh (omenjen 33-krat), Ibrahim (omenjen 69-krat), Musa (omenjen 136-krat), Isa (9-krat omenjen kot Isa, 13-krat kot Ibn Maryam, 3-krat al-Masih, Ibn Maryam (Osredkar 2015, 76)) in Mohamed (samo 4-krat in enkrat kot Ahmed). »Vsenavzočnost Muse nakazuje nazorski izvor Korana«, pravi Ocvirk (2012, 154). Preroke je izbral Alah in jih obdaril s krepostmi – vsak prerok mora biti namreč pobožen, hvaležen, popustljiv, velikodušen, resnicoljuben, moderatorski, skromen, pogumen, zaupanja vreden in pravičen. Kot tak je vzor ljudem okrog sebe. Vsekakor pa za islamske preroke velja tudi, da se izogibajo kakršnemu koli stiku s poganskimi religijami in ljudi opozarjajo, da so slabe (Yahya 2005, 18; Langroodi 2010, 8).

3. Kdo sta Abraham in Ibrahim?

V islamu je Abraham poznan kot Ibrahim, na podlagi česar sklepamo, da gre za isto osebo. V Svetem pismu se je Abraham sprva imenoval Abram, njegova žena Sara pa Saraja (1 Mz 17). Sprememba imena nakazuje sklenitev zaveze med Bogom in očakom. Medtem pa Koran spremembe imena ne omenja. Kamil Mufti (2006, 1) naveda, da se mnogi islamologi strinjajo, da je sprememba imena prišla v Sveto pismo zaradi raznolikosti dialektov. A sprememba imena ima v judovski in krščanski tradiciji globlji pomen – označuje spremembo Abramove osebnosti, poleg tega pa vsako ime nosi v sebi skriti pomen. Tako ime Abram pomeni »oče je vzvišen«, ime Abraham pa »oče množice«, kar je navsezadnje Abraham tudi postal.

² Videc.

³ Gospodov poslanec.

⁴ Božji poslanec.

⁵ Božji služabnik.

⁶ Božji služabniki, preroki.

Rodil bi se naj okrog 3300 let po stvarjenju sveta (Langroodi 2010, 40; Smailagić 1990, 261) v babilonskem kraju Kotha. Obe tradiciji omenjata mesto Ur (1 Mz 11,28-31).⁷ Znano je, da je v tej takrat pomembni politeistični mestni sumerski državi vladalo nestabilno stanje in da je bil Abraham politični migrant. Skupaj z očetom Terahom, ženo Sarajo in nečakom Lotom se je takrat še kot Abram preselil v Harán (1 Mz 11,31), proti kánaanski deželi pa je odšel pri svojih petinsedemdesetih letih – tedaj ga je poklical Bog in mu dejal, naj zapusti hišo svojega očeta in odide v deželo, ki mu jo bo pokazal (1 Mz 12,1.4). Koran točne starosti začetka delovanja preroka Ibrahima ne omenja.

Znamenje zaveze med Bogom in Abrahamovim ljudstvom je bilo obrezovanje. Bog je naročil Abrahamu, da naj obrežejo moške osem dni po rojstvu (1 Mz 17,11-12). Abraham in Izmael sta bila obrezana na isti dan. Prvi je imel devetindevetdeset let, drugi trinajst (1 Mz 17,24-25). Zanimivo je, da nekatera islamska ljudstva dečke obrežejo pri trinajstih letih – tako, kakor je to navedeno v Bibliji (1 Mz 16; 17; 25; 36,3; 1 Krn 1,28-31) (Comay 2002, 162). Koran obrezovanja ne omenja, ga pa zato zasledimo v suni. Abu Huraira (Al-Bukhari VIII, 313) in Abu Hurayra (Al-Adab Al-Mufrad LIII, 575) omenjata starost osemnajst let.

Koran prav tako ne omenja Ibrahimove smrti, o kateri Biblija poroča. Abraham je umrl pri sto petinsedemdesetih letih, pokopala sta ga njegova sinova Izak in Izmael (1 Mz 25,7-9).

4. Abraham v Svetem pismu

Pripoved o očaku Abrahamu je zapisana v Svetem pismu od 1 Mz 12–25. Sveto pismo omenja, kako Bog pokliče Abrahama (1 Mz 12), ki se je zaradi lakote odpravil v Egipt (1 Mz 12,10) in nato v Negeb (1 Mz 13,1). Premoženski spori so vodili Abrahama v odločitev o razhodu z nečakom Lotom. Slednji je izbral jordansko deželo, Abraham pa je prebival v kánaanski deželi (1 Mz 13,11-12). Gospod je Abrahamov rod silno namnožil (1 Mz 13,16; 15,5). Z deklo Hagáro se mu je rodil deček Izmael (1 Mz 16), z ženo Saro pa kljub njeni visoki starosti Izak (1 Mz 18,10-15; 1 Mz 21). Potem ko je Bog sklenil z Abrahamom zavezo (1 Mz 17), ga je obiskal (1 Mz 18) in posvaril glede Sódome, za katero je očak prosil, naj ji prizanese (1 Mz 18,16-33). Med zelo znanimi dogodki je Abrahamova daritev sina Izaka, ki kaže Abrahamovo poslušnost Gospodu (1 Mz 22) in za katero bo, kot bomo videli pozneje, obilno nagrajen. Po Sarini smrti (1 Mz 23) se je Abraham poročil s Ketúro (1 Mz 25). Umrl je, ko mu je bilo sto petinsedemdeset let. Sinova Izak in Izmael sta ga pokopala zraven žene Sare v votlini Mahpéli (1 Mz 25,9).⁸

Comay (2002, 10) opredeljuje vlogo Abrahama takole: »Za Jude je zgodba o Abrahamu nacionalnega pomena, ker označuje njihov prehod k nastanku ljudstva

⁷ Danes mesto Tell-el Mukayyar v Iraku.

⁸ Votlina Mahpéli je sveta tudi za muslimane. Ob Jafskih vratih v Starem Jeruzalemu, od koder je šla cesta v Hebrón, je vrezan napis iz Korana: »Ni ga Boga razen Alaha in Abraham je njegov ljubljenec.« (Comay 2002, 10)

in njihovo od Boga dano pravico do dežele Izrael. V religijskem smislu simbolizira tudi prelom s poganskim malikovanjem in zavezo k monoteizmu. V Novi zavezi je Abraham zgled bogaboječega in pravičnega moža.«

5. Ibrahim v Koranu

Zgodba o Ibrahimu v Koranu ni strnjena na enem mestu, temveč je – kot tudi vse druge – razdrobljena. Koran ga imensko omenja 69-krat, nanj se nanaša 245 ajetov v 25 surah in je poleg Musa največkrat omenjena biblična osebnost v Koranu. Islam se po Westermannovem (1985, 27) mnenju zato brez zadržkov imenuje »abrahamska religija«. Al Baidawi (Katsh 1980, 105) pravi, da je islam v bistvu sekta Abrahamovega verstva. Abraham je arhetipska figura zavrnitve malikovanja in model odrešenja, ki naj bi prišel po njem, izvira iz njegove poslušnosti, vere ter obljube potomstva, ki mu je bila dana (Osredkar 2016, 53). Küng (2007, 49–52) navaja, da je Ibrahim za muslimane prejemnik izvirnega razodetja, ki je v Koranu očiščeno vseh napak, ki jih vsebujejo drugi sveti spisi.⁹ V K 4, 54¹⁰ beremo, da je Bog Ibrahimovemu rodu podelil knjigo in modrost. »Božji prijatelj«¹¹ oz. »Halil Allah«, kot ga imenuje Koran v 4, 125, je za muslimane tudi prvi musliman (K 3, 67–68) – zgled kreposti, pokoren Gospodu, pravi vernik, ki Gospoda ni enačil z drugimi bogovi (K 16, 120); med drugim pa ravno on prosi Alaha (K 2, 127–129), da naj njegovemu ljudstvu podari preroka: mišljen je največji prerok Mohamed. Tako ga tudi islam priznava za očeta vseh vernikov (ebu-l-enbija). Bog sam ga je izvolil (K 3, 33), njemu so bili Mohamed in muslimani najbližji (K 3, 68). Ibrahim je postal zgled vere tudi zaradi izpolnjevanja dolžnosti – danes t. i. petih stebrov islama. V K 21, 73 piše, da sta bila Ibrahim in Lut postavljena za glasnika vere, da sta se ob Alahovem naročilu o redni molitvi klanjala, opravljala dobra dela in delila miloščino. Prav tako najdemo izpolnitev dolžnosti romanja (K 22, 26–29), nikjer pa ne zasledimo posta.

Nekatere pripovedi, ki jih najdemo v Koranu, so podobne bibličnim, kar je dokaz, da so se sledi nazareške zapuščine ohranile v Koranu, hadisih in drugi islamski literaturi (Osredkar 2016, 18). V Koranu najdemo pripoved o obisku božjih poslancev (K 11, 69–75) in obljubo potomstva (K 15, 53–55; K 51, 24–30), ki so mu jo ti prinesli. Koran omenja tako Ismaila (K 14, 37; K 19, 54; K 37, 101) kot Ishaka (K 11, 71; K 37, 111–112). Prav tako (K 37, 102–112) omenja žrtvovanje sina, a se pripoved od biblične precej razlikuje. »Islamski razlagalci si niso enotni glede tega, kdo naj bi bil darovan, Izak (tako večina med zgodnjimi razlagalci) ali Izmael. Abraha-

⁹ Küng ima v mislih Toro in Sveto pismo.

¹⁰ Koran citiramo po dogovoru s slovenskim muftijem, in sicer označuje K sveto knjigo, sledi presledek, arabska številka sure, vejica, presledek in arabska številka ajeta. Če navajamo več vrstic, ki si sledijo, dodamo med številko prve in zadnje vrstice vezaj, če pa navajamo več vrstic, ki si ne sledijo, med njimi napišemo vejico ali »in« (Osredkar 2016, 7).

¹¹ Hadisi navajajo, da si je Abraham ta naziv prislužil, ker je nahranil ljudi in molil, ko so ostali že spali. Prav tako obstaja prepričanje, da je k temu nazivu vodila Abrahamova gostoljubnost ob obisku božjih poslancev (K 11, 69–75) (Langroodi 2010, 42).

mova daritev je tudi za islam osnova in zgled obrednega darovanja v času romanja v bližini Meke«, pravi A.T. Khoury (2010, 301).

V Svetem pismu¹² ni mogoče zaslediti, da Abrahamov oče ne bi želel sprejeti monoteistične religije, čemur Koran posveča veliko pozornosti (K 6, 74-81; 9, 113-114; 19, 41-50; K 21, 51-72; K 26, 69-82; K 29, 25 in K 60, 4). Omenjeno je le, da je dal Bog Abrahamu zapoved, ki pravi: »Pojdi iz svoje hiše, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal« (1 Mz 12,1). Palmisano (2014, 41) piše: »Ko pridejo do Harana, se tam naselijo in Terah tam umre«. Vendar pa npr. Jozuetova knjiga v 24, 2 omenja, da je bil Terah politeist. V Koranu najdemo tudi nekatere pripovedi, ki jih v Bibliji ne zasledimo, a so za muslimane zelo pomembne. Najpomembnejša je pripoved o postavitvi in očiščenju Hrama (K 2, 125-129).¹³ Abraham je očistil kraj idolatrije. Za muslimane ima svetišče v Meki¹⁴ posebno mesto (K 3, 96), saj se je pozneje vanj vrnil Mohamed. Muslimani se tega dogodka spominjajo zadnjih deset dni meseca ramadana. Oče in sin sta med postavljanjem Hrama molila in Boga prosila, da bi mu bila skupaj s svojo skupnostjo predana. Prosila sta še, naj jima bodo pokazani obredi, grehi pa odpuščeni (K 2, 127).

Na tem mestu še omenimo, da je Ibrāhīm ime štirinajste sure. Gre za peto v seriji šestih sur, ki se začnejo s črkami alif (ا), lām (ل) in rā (ر) (Nasr 2015, 628). Sura je dobila ime po omembi Ibrahima (ajet 35-41), ki moli za obvarovanje Meke pred idolatrijo, za samega sebe in svoj narod. Prav tako prosi Gospoda za odpuščanje svojih grehov, grehov svojih staršev in vseh vernikov na dan velikega obračuna.

6. Abraham – oče mnogih narodov

»Postavil sem te za očeta mnogih narodov, pred Bogom, kateremu je veroval /.../ na osnovi upanja je proti upanju veroval, da bo postal oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno: Takó bo s tvojim potomstvom« (Rim 4,17-18) piše apostol Pavel. Videli smo, da je Abraham začetnik Izraelovega rodu, prav tako pa ga za svojega začetnika priznava islam.¹⁵ Oba sveta spisa se večkrat sklicujeta na Abrahamov rodovnik, ko govorita »Bog Abrahama, Bog Izaka, Bog Jakoba (2 Mz 32,13; 5 Mz 9,27; 1 Kr 29,18) oz. »Abrahamu, Izmaelu, Izaku« (K 2, 133.136; 3, 84). Tudi tukaj je razvidno, da je Izmaelova vloga za muslimane zelo pomembna, a ne smemo prezreti, da se Koran na desetih mestih sklicuje še na Jakoba¹⁶ (K 6, 84; 11, 69; 1,

¹² Po drugi strani pa zasledimo v islamu izraelizirane zgodbe, ki se sicer nahajajo le v Bibliji in jih muslimani dobro poznajo. Tako je tudi s poznavanjem Ibrahimevega življenja (Khoury 2005, 38).

¹³ Mišljena je Kaaba, ki se prav tako imenuje Božja hiša oz. skrivnostna mošeja.

¹⁴ Starodavno ime za Meko je Bakkah, ki je omenjeno tudi v masoretskem tekstu SZ, in sicer je v Ps 84,7 dolina Joka imenovana dolina Baka.

¹⁵ Abraham je pomemben tudi za kristjane, a nikakor pomembnejši od Jezusa Kristusa, na kar nas še posebej opozarja Janezov evangelij, ko povzema Jezusove besede, rekoč: »Resnično, resnično povem vam: Preden se je Abraham rodil, jaz sem« (Jn 8,58).

¹⁶ Ta v Koranu nikoli ni imenovan kot Izrael.

71-72; 14, 39; 15, 53-55; 21, 72; 29, 27; 37, 112; 51, 28-30), kakor tudi na Mojzesa in Jezusa (K 2, 136). Bog je Abrahamove vernike že zdavnaj imenoval za muslimane (K 22, 78). Prav tako v K 2, 140 beremo, da ne moremo trditi, da so bili Abraham, Izmael, Izak in Jakob judje ali kristjani. To ve le Bog. Nasr (2015, 62) pojasnjuje, da moramo ta verz razumeti skupaj s K 3, 67, se pravi, da Abraham ni bil ne jud in ne kristjan, temveč pravi vernik, saj je častil in priznaval le enega Boga. Abraham je bil torej »Ḥanīf« (arab. حنيف). S tem izrazom koran označuje monoteiste pred začetkom delovanja Mohameda¹⁷.

6.1 Biblična obljuba o potomstvu

Potomstvo igra v Bibliji pomembno vlogo. Dobesedni prevod iz hebrejščine in grščine pomeni »seme« (SSP 1997, 316).¹⁸ Bog je Abramom dal obljubo potomstva takoj potem, ko ga je prvič poklical (1 Mz 12) in mu obljubil, da bo iz njega naredil velik narod, ga blagoslovil in naredil njegovo ime veliko; navsezadnje ga v 17. poglavju Geneze imenuje za očeta množice narodov¹⁹ in mu pravi, da bodo iz njega prišli narodi in kralji. Obljuba potomstva se nadaljuje skozi celo Abrahamovo življenje, sledi pa ji obljuba blagoslova (1 Mz 18,18). Hebrejska beseda za blagoslov je »berakah« in pomeni stanje, v katerem Bog sprejme človeka in mu je naklonjen, slednji pa občuti mir in dobrine (Palmisano 2014, 41). Gospod je Abramom obljubil deželo Kánaan (1 Mz 12,7; 1 Mz 13,15; 1 Mz 17,8). Iz Svetega pisma je mogoče razbrati, da števila Abrahamovih potomcev ne bo mogoče prešteti (1 Mz 17,2) – omenja namreč, da bo njegovega zaroda kot prahu zemlje, tako v 1 Mz 13,16, kot zvezd na nebu (1 Mz 15,5; 1 Mz 22,17).

Biblija celo našteva rodove, ki bodo živeli na zemlji, ki jo mu bo podaril. Ta naj bi se razprostirala od reke Nil pa do Evfrata. Tu bodo prebivali Kadmonéjci, Hetéjci, Amoréjci, Perizéjci, Girgašéjci, Kánaanci, Jebuséjci, Kenéjci, Kenázovci in Rafájevci. V Svetem pismu se seznam omenjenih ljudstev navaja večkrat (2 Mz 3,8; 5 Mz 7,1), a kot vidimo, med njimi ni Arabcev. Prva omemba teh sega v 9. st. pr. Kr. in jih opisuje kot plemenski narod, ki živi v vzhodni in južni Siriji ter na severu Arabskega polotoka (Myers 2010, 18). Očetu narodov je dano tudi spoznati, kaj se bo z njegovim narodom zgodilo v prihodnosti: postal bo priseljenec v tuji državi (1 Mz 15,13), s čimer je nakazano več kot štiristoletno suženjstvo v Egiptu. Omenjeno pa je tudi, da bo se bo njegovo potomstvo v četrtem rodu v Kanaan vrnilo zaradi hudobije Amoréjcev (1 Mz 15,16); mišljeno je ljudstvo, ki je živelo v Kanaanu pred Izraelci.

Obljuba potomstva se zdi na trenutke nerealna, saj Abram in Saraja kljub visoki starosti potomcev še nista imela. Abraham pa si je močno želel, da bi mu sina rodila Saraja (Pangle 2003, 141). Gerjolj (2006, 64) omenja, da je bila to posledica njune nezvestobe v Egiptu (1 Mz 13). Abraham tako Boga sprašuje, kako bo takšno potomstvo dosegel brez sina. Zanima ga, ali bo njegov dedič Damaščan Eliezér (1

¹⁷ Množinska oblika je ḥunafā' (arab. حنفاء).

¹⁸ Številčenje se s knjigami Nove zaveze začne vnovič.

¹⁹ Iz Abramovega rodu so prišli tudi arabski narodi.

Mz 15,2-3). Gre za neznano osebo, a glede na to, da ime Eliezer pomeni »moja pomoč je Bog«, lahko sklepamo, da je bil to njegov oskrbnik. »Če bi po Abrahamu dedoval Damaščan Eliezer, bi bila zanj to dvojna sramota: prvič zato, ker bi njegov dedič postal tujec, drugič pa zato, ker bi bil to njegov hlapec« (Palmisano 2014, 43). Abram pa je vendarle dana obljuba, da bo potomec prišel iz njega (1 Mz 15,4).

6.2 Abrahamovi potomci

Abrahamu sta se v visoki starosti rodila sinova Izmael in Izak. Verjel je namreč Božjim obljubam²⁰, da bo iz njega nastal mogočen narod. To mu je Gospod štel v pravičnost (1 Mz 15,6). Krašovec (2015a, 20) meni, da »osebna razsežnost pravičnosti pomeni božji atribut v njegovem razmerju do ljudi in potrebno vrlino ljudi v razmerju do Boga, pa tudi njegovo vzajemno delovanje«. Pravičen je lahko tisti, ki je v tesnem odnosu z Gospodom, ki ljubi pravičnost (Jer 22,16).

Prvega sina je dobil s Sarino deklo, Egipčanko Hagáro. Ker je Sara na to pristala, je Izmael Abrahamov legitimni sin (Palmisano 2014, 44), njegov potomec, iz katerega je Bog naredil velik narod (1 Mz 21,13.18). Rodilo se je dvanajst knezov po njihovih rodovih, toliko pa je tudi arabskih plemen (1 Mz 25; 1 Krn 1). Naselili so se od Havile do Šure, ki sta nasproti Egipta in vse do Asirije. Izmael se je naselil nasproti vsem svojim bratom (1 Mz 25,18).

Ker Abram še vedno ni imel otrok z zakonsko ženo, je bil prepričan, da je Izmael njegov edini legitimni sin (Pangle 2003, 148). A popolna izpolnitev obljube potomstva se zgodi z Izakom, saj je pisano »Svojo zavezo bom sklenil z Izakom« (1 Mz 17,21) in »po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo« (1 Mz 21,12). Izaka je dobil star devetindevetdeset let. Pangle (2003, 148) pravi, da se je Abraham moral naučiti, kaj pomeni biti oče in predvsem tega, da pravo očetovstvo izhaja od Boga. Družina, potomci in človeška očetovska ljubezen same po sebi torej niso najpomembnejše stvari. Resnično pomembne lahko postanejo le, če jih odlikuje edinstven božji blagoslov. Bog mu je novico o Izaku sporočil na poseben način, prišel je k njemu v goste (1 Mz 1). Abraham je tedaj že razumel, saj iz odlomka lahko razberemo, da Gospodu ni ugovarjal, kakor je to storil pred tem, ko je padel na obraz in se zasmeljal sprašujoč se, ali se bo stoletniku rodil sin (1 Mz 17,17). Smeh je dokaz, da je Abraham verjel in pobožno upal, da bo dobil potomca s Saro. Na tem mestu je smeh v Svetem pismu omenjen prvič, kmalu za tem pa še drugič, le da se tokrat smeje Sara (1 Mz 18,12-15; 21,6). Tako tudi ime Izak pomeni »naj se smeji«. Po Izaku bodo blagoslovljeni vsi narodi na zemlji, saj je bil Abraham poslušen, in je bil pozneje kljub ljubezni svojega edinca pripravljen darovati. Po odhodu Izmaela v puščavo je Izak postal edini otrok (1 Mz 22). Po svoji smrti je Abraham vse imetje izročil Izaku (1 Mz 24,36) in mu našel ženo Rebeko, ki ji je bila dana obljuba, da se bo njen rod obilno namnožil in pridobil oblast nad sovražniki.

Ob tem se poraja vprašanje, kako lahko seme enega človeka obrodi celoten narod oz. kako je lahko celo oče različnih narodov in kraljestev? Pavel v Rim 11–12

²⁰ Poleg spomina omogoča obljuba človeku uresničevanje njegove eksistence; v njeni moči si človek privzame prihodnost ter se razvija (Petkovšek 2016, 503).

omenja, da je Abraham oče tako obrezanih kot neobrezanih, saj bila je obreza znamenje njegove pravičnosti, slednja pa prihaja iz vere, ki jo je prejel, ko še ni bil obrezan. Sklepamo lahko, da je bilo v obljubi, dani v 1 Mz 12,2-3, mišljeno tako izvoljeno ljudstvo – različni rodovi, ki so nastali iz njegovih potomcev (Izmaelov in Ezavov rod ter rodovi šestih sinov, ki jih je imel Abraham s Ketúro) – kot tudi narodi, ki bodo zase menili, da so Abrahamovi dediči (Pangle 2003, 150). Obljuba potomstva namreč ne temelji na postavi, temveč na veri, ki izvira iz očeta Abrahama (Rim 4,16). Slednjo je očak še posebej izkazal s tem, da je bil pripravljen darovati Izaka, pa čeprav bi to pomenilo, da se bo oče vere moral odpovedati svojemu potomstvu (Osredkar 2016b, 276). Po drugi strani pa je pisano: »In tisti, ki so potomci Abrahama, niso vsi otroci. Ampak: Po Izaku se ti bo imenovalo potomstvo. To se pravi, za Božje otroke ne veljajo otroci po mesu, marveč se štejejo za potomstvo otroci po obljubi. Obljuba se namreč glasi takole: Ob tem času bom prišel in Sara bo imela sina« (Rim 9,6-9).

Abraham je nato v svoji starosti dobil še šest sinov s Ketúro. Tako so se mu rodili Midján, Jišbák, Šuaha, Jokšana, Zimrán. Ti so po očetovi smrti dobili le darove in bili poslani stran od Izaka, proti vzhodu (1 Mz 25,1-6).

Obilno potomstvo je znak sklenitve zaveze med Bogom in Abrahamom (1 Mz 17,2.4.5). Odnosa zaveze med Bogom in Izraelom pa ne smemo razumeti zgolj kot formalnost, saj ima v sebi globlji pomen. Zaveza je simbol tesnega, celo intimnega odnosa, ki je obojestranski in ga lahko enačimo z družinskim in prijateljskim odnosom (Krašovec 2015b, 316). Zaveza med Bogom in Abrahamom je temeljila na veri in zaupanju, saj ni bilo treba skleniti nikakršne pogodbe, na katero bi se Abraham zanašal. Obljuba potomstva, ki je bila sad zaveze, je dobila tudi temu primereno znamenje – znamenje obreze. Ta pa v Svetem pismu izgubi svoj spolni značaj²¹ in dobi verski pomen, pozneje pa postane tudi znamenje izvoljenega ljudstva.

7. Ibrahim – prvi musliman

Ibrahim velja za prvega muslimana, saj je spoznal, da je Bog le eden. V Koranu (6, 78-79) beremo, da se je od vere v malike obrnil k veri v enega Boga, ki je ustvaril nebo in zemljo. Čeprav Koran Ibrahimove starosti ne omenja, mnogi komentatorji povezujejo Ibrahimovo spoznanje o enem Bogu z njegovim rojstvom oz. zgodnjim življenjem. Muslimani verjamejo, da je v času Ibrahimovega rojstva živel kralj Nimrod,²² ki je sanjal, da se bo rodil deček, ki si bo prisvojil njegovo moč. Tega se je močno ustrašil in zato dal povelje, naj vse mlade fantke pobijejo. Ibrahimova mati je rodila otroka naskrivaj in ga skrila v jamo, tam pa je zanj skrbel nadangel

²¹ Tak značaj je imela pri nekaterih drugih ljudstvih, kjer je bilo obrezovanje obred posvetitve.

²² Nimrod je arabsko ime za Nebukadnezarja. Gre za zgodovinsko poznano osebo, a Koran ne omenja natančno, katerega kralja Nebukadnezarja ima v mislih. Nebukadnezar I. je vladal Babilonu med 1125–1004 pr. Kr., Nebukadnezar II. pa šele v času babilonskega suženjstva Izraelcev, od 605–562 pr. Kr. Po prepričanju judov in kristjanov naj bi Abraham naj živel prej, med leti 1813–1638 pr. Kr., to pa pomeni, da se pripovedi zgodovinsko ne ujemajo.

Džibril. Tako je bil Ibrahim vzgojen v veri, da obstaja le en Bog, ki mu je treba biti poslušen in ga častiti. Ko je jamo prvič zapustil, je za zvezde, luno in sonce zmotno mislil, da so njegov Gospodar, nato pa je odkril, da njegov Gospod presega vsa telesna znamenja (K 6, 76-79) (Nasr 2015, 368).

7.1 Ibrahimovi potomci

Koran, v nasprotju s Svetim pismom, Ibrahimovemu potomstvu ne posveča tolikšne vloge. S Svetim pismom se ujema v pripovedih, da je imel Ibrahim otroka v visoki starosti (K 14, 39), sina Ismaila s Sarino deklo Hagaro in pozneje Ishaka s Saro (K 11, 71; 15, 53; 37, 111-112; 51, 28)²³, ki je bila jalova (K 51, 29). Ketúrinih sinov Koran ne omenja. Alah je Ibrahimovo družino²⁴ izbral in povzdignil nad druge narode (K 43, 28). Njegovim potomcem je bila podeljena Knjiga, modrost in obsežno kraljestvo (K 4, 54). Prvi vernik se Alahu zahvaljuje za potomca in ga prosi, da bi njegovi potomci molili (K 14, 39-41). Sura 14 omenja, da je naselil nekaj svojih potomcev v neplodni dolini pri svetem hramu, da bi tam molili. A med njegovimi potomci bodo tudi neverniki (K 37, 113; K 57, 26).

7.1.1 Ismail

Ismail ima v Koranu pomembnejšo vlogo kot njegov polbrat. Imensko je omenjen sicer le 12-krat in nanj se navezuje skupaj 47 omemb, kljub temu pa velja za začetnika arabskega naroda – iz njegovega rodu se je rodil Mohamed in tako je Prerok tudi daljni sorodnik Ibrahima (Thoraval 1998, 3). Omemba Ismaila se pojavi v medinskem času. Küng (2007, 49) navaja, da je omenjen brez izrazitega sklicevanja na Ibrahima. Omenili smo že, da je po nekaterih različicah Ibrahim daroval Ismaila in Ismail je s svojim očetom očistil Hram (K 2, 126).²⁵ Med postavljanjem Hrama sta skupaj molila, prosila, naj jima Bog pokaže obrede in odpusti grehe (v. 127). Hram je bil postavljen za vse vernike, da bi k njemu romali, ga obkrožali in molili ter se tako v dneh obrednega klanja spominjali Boga (K 22, 26-29). Pri tem naj bi šlo za zgodovinske nejasnosti, pravi Küng (110), saj zgodovinska poročila ne poročajo, da bi Abraham kdaj bil v Meki.

Več o Ismailu pripovedujejo hadisi. »Precej nenavadno je, da Koran ne opisuje Izmaelovega rojstva« (Osredkar 2016, 56) – glede na to, kakšno vlogo ima Izmael za muslimane. Šele hadisi natančno opisujejo, kako sta oče in sin preklela in uničila malike v Hramu (Al-Bukhari XXVI, 671), in jih nikakor nista častila (Al-Bukhari LV, 571). Prav tako le hadisi omenjajo zgodbo o Hagari, ki pa se od biblijske nekoliko razlikuje. Ibrahim odvede sina in deklo stran zaradi ljubosumne žene, a verjetno se je to zgodilo pred rojstvom Sarinega sina, saj hadis omenja, da je Hagara dečka še dojila. V Bibliji je bil Izmael ob tem dogodku star že štirinajst let in obrezan. Ibrahim ju je pustil v puščavi blizu Meke, Hagara ga je med potjo spraševala, zakaj to počne. Hotela je, da ju pusti ob ljudeh, v dolini. Vendar ji Ibrahim ni od-

²³ Sara je omenjena kot Ibrahimova žena, saj Koran imenuje le Marijo (Osredkar 2016, 57).

²⁴ Skupaj z Ademom, Nuhom in Amranovo družino.

²⁵ Poznejša legenda omenja na tem mestu Adama (Küng 2007, 100).

govarjal. Nato ga je vprašala, ali mu je tako naročil Alah, in ko je pritrdil, se je umirila, saj je verjela, da je Alah ne bo pustil same. Tudi v islamski pripovedi Hagara ne more gledati, kako deček umira, zato odide stran in v dolini zasliši glas ter zagleda angela, ki je s peto kopal luknjo, iz katere je pritekla voda. Angel ji je dejal, naj se ne boji; da bo njen sin skupaj z očetom očistil Kaabo in da ga ne bo zapustil. Zaradi vode so se k njima priselili ljudje, s katerimi je deček odraščal in se od njih naučil arabskega jezika. Vsi so ga občudovali in ljubili, v času pubertete pa se je tudi poročil z domačinko. Po Hagarini smrti je Ismaila obiskal oče, a ker ga ni bilo doma, je govoril z njegovo ženo. Ta mu je povedala, da živijo v bedi. Ko se je Ismail vrnil z lova, je ženo vprašal, ali ga je kdo iskal – imel je namreč takšen občutek. Ta mu je pritrdila in po tem, kar je povedala, je spoznal, da je bil to njegov oče. Ismail se je po naročilu očeta od žene ločil ter se poročil z drugo, imenovano Jurhum. Oče se je še enkrat vrnil in dialog se ponovi, tokrat z drugo ženo, a sedaj živita v izobilju. Naposled se sin in oče po dolgih letih le srečata in Ismail sprejme vabilo k skupni gradnji Kaabe. Sin je podajal očetu kamne in ta je gradil, skupaj pa sta molila h Gospodu in po končani gradnji Kaabo tudi obhodila (Al-Bukhari LV, 583). Armstrong (1994, 154) omenja možnost, da je Mohamed zgodbo o izgonu Hagar in Izmaela izvedel od judov.

7.1.2 Ishak

Ishak je drugi Ibrahimov sin, edini, ki ga je imel s Saro. Koran ga omenja na 43 mestih, od tega 16-krat poimensko. O Izaku izvemo, da je bil učen (K 15, 53; 51, 28), za njegovo rojstvo pa je oče prav tako izvedel od božjih poslancev, ki so ga obiskali (K 11, 69; 51, 24-30). Sveto pismo natančno omenja, da so bili božji poslanci trije, Bog in dva angela. Alaha ni nihče videl (K 5, 73; 6, 103), in tako tudi Ibrahima ni obiskal. Nasr (2015, 1276) navaja, da obstajajo različne razlage – od tega, da je šlo za tri goste, do tega, je bilo angelov deset ali dvanajst. Vsekakor pa bi naj bil med njimi tudi nadangel Gabrijel. Koran ne prezre niti prisotnosti Sare, njen smeh pa je omenjen, še preden izve novico o rojstvu sina. Še več, piše namreč: »Nasmehnila se je, Mi pa smo jo vradostili z Ishakom in po njem še z Yakubom« (K 11, 71). Al-Rāzī sicer opozarja, omenja Nasr (580), da je Sarin smeh povezan z drugo novico, ki je povezana z Lutovim ljudstvom. Po tem dogodku namreč angeli Ibrahimu prav tako naznanijo, da bo Lutova družina rešena kazni.²⁶

Ishak je bil dober človek in je eden izmed glasnikov vere (K 3, 84; 37, 112), ki se mu je Alah razodeval prav tako kot drugim poslanca (K 4, 163), saj je tudi on verjel v enega Boga, kateremu ni nihče in nič enako (K 12, 38). Po njem se je Ibrahimov rod nadaljeval preko Yakuba (K 2, 133-136; 6, 84; 12, 6; 21, 72; 29, 27). Sura 19 v ajetu 48 sicer pravi: »Zapustil bom vas in vse tiste, ki jih po božje čistite. Klanjal se bom le svojemu Gospodarju. Upam, da bo uslišal mojo prošnjo.« Ishaka in ljudstvo, ki je prišlo iz njega, je Ibrahim dobil za nagrado, ker se je odvrnil od malikovanja, k pravemu bogu – Alahu (K 19, 48-50). S tem, ko se je Ibrahim ločil od

²⁶ V Koranu je zapisano, da Lut svoje žene ne sme vzeti s seboj, medtem ko jo po biblijski pripovedi vzame, a ker ta ne upošteva navodil, se spremeni v solnat steber (1 Mz 18,26).

svojega očeta in svoje rodbine, je dobil v zameno lastnega sina in rod po njem, kar nakazuje, da je bil za svojo vero bogato nagrajen (Nasr 2015, 777). Iz konteksta bi lahko razbrali, da je Ibrahim prosil za potomce in Alah ga je uslišal. Po vsej verjetnosti pa se stavek »upam, da bo uslišal mojo prošnjo« (v. 48) navezuje na dogodek pred tem, ko Ibrahim pravi svojemu očetu, da bo prosil Gospoda, naj mu odpusti, ker noče pustiti za seboj svojih malikov (v. 47).

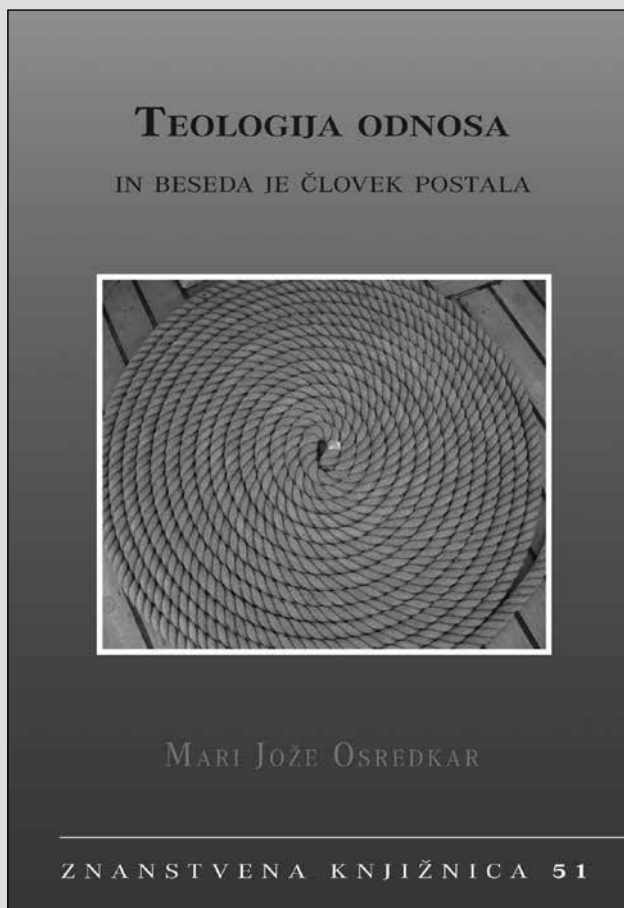
8. Sklep

Primerjava odlomkov o svetopisemskem Abrahamu in koranskem Ibrahimu kaže, da kljub povezavam in podobnostim med besediloma najdemo tudi precejšnje razlike, kar je še posebej vidno v razumevanju prerokovega potomstva. Obljuba potomstva, ki jo Abraham prejme ob prvem klicu, je rdeča nit celotne svetopisemske pripovedi o očaku, ki doseže svoj vrhunec v sklenitvi zaveze med Bogom in človekom. Bog se zaveže, da bo Abraham postal oče množice narodov, naredi ga rodovitnega – zaradi pravičnosti Abraham prejme sina Izmaela in nato še Izaka ter po njima bogato rodbino. Jakob, Izakov sin, pozneje imenovan Izrael, je tako oče dvanajstih rodov, iz katerih so nastali mogočni narodi; tu je srčika izvoljenosti Izraelcev. Islam za razliko od judovstva ne temelji na izvoljenosti, temveč na poslušnosti in predanosti enemu Bogu. Skladno s tem je tudi Ibrahim 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. Ravno on je očistil in sezidal Hram ter postal vzor vernikom. Pri tem pa Koran postavlja Ibrahimu ob bok sina Ismaila, iz katerega je nastal mogočen arabski narod.

Judje in po njih kristjani so tako povezani z Abrahamom po Izaku, medtem ko so muslimani po Izmaelu. To dejstvo je posledica kulturnih razlik, interpretacij, časovnih razlik v razvoju religije, zlasti pa tega, da je islam (kot zadnja velika monoteistična religija) želel »očistiti« popačenost izročila judov in kristjanov. Mohamed, za katerega je prosil Ibrahim sam, je prinesel novo razodetje, tega pa so s širjenjem islama sprejeli tudi arabski judje in kristjani. Abrahamovo potomstvo se je tako nehote prepletlo: Izmaelov in Izakov rod se je pomešal, svetopisemska obljuba pa se je na ta način izpolnila v največji meri – Abraham je postal oče mnogih narodov.

Reference

- Al-Bukhari.** 1997. *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*. Zv. 2, 4, 7. Prev. Muhammad Muhsin Khan. Riyadh: Darus-salam.
- Al-Adab Al-Mufrad.** 2013. Sunnah.com. <https://sunnah.com/adab/53> (pridobljeno 9.7.2019).
- Armstrong, Karen.** 1994. *A History of God*. New York: Ballantine Books.
- Bulliet, Richard.** 2004. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Comay, Joan.** 2002. *Kdo je kdo v Stari zavezi*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Katsh, Abraham I.** 1980. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York: Sepher-Herman.
- Khoury, Adel Theodor.** 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmov: židovstvo, krščanstvo, islam*. Zagreb: Prometej, Svjetska konferencija religija za mir.
- — —. 2010. Koran in Sveto pismo. *Communio* 20, št. 3:300–312.
- Koran.** 2005. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Krašovec, Jože.** 2015a. Dimension of Justice and Directions of its Reception. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:19–28.
- — —. 2015b. Semantics of the Concept of Justice and Its Literary Representations. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:313–322.
- Küng, Hans.** 2007. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: One World.
- Langroodi, Allamah Taaj.** 2010. *Ethos of Prophets: from Adam to Khaatam*. Qum: Ansariyam.
- Mufti, Kamil.** 2006. The Story of Abraham (part 1 of 7): Introduction. The Religion of Islam. <https://www.islamreligion.com/articles/293/viewall/story-of-abraham/> (pridobljeno 26. 6. 2019).
- Myers, Elaine Anne.** 2010. *The Ituraeans and the Roman Near East: Reassessing the Sources*. Cambridge: University Press.
- Nasr, S. Hossein.** 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperCollins Publishers.
- Ocvirk, Drago.** 2012. Jezus krščanske vere in koranski Isa. V: *Z dialogom do medsebojnega spoštovanja*, 147–165. Ur. Nedžad Grabus in Denis Strkiković. Ljubljana: Kulturno izobraževalni center Averroes.
- Osredkar, Mari Jože.** 2015. Islamska kristologija. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:703–715.
- — —. 2016a. Božje razodetje v Bibliji in Koranu. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Založba Brat Frančišek.
- — —. 2016b. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2014. *Eksegeza pete-roknjiža: »Ker je ljubil tvoje očete«*. Ljubljana: Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- — —. 2018. Preroške knjige. Študijsko gradivo 2017/2018. Ljubljana, Teološka fakulteta. Skripta.
- Pangle, Thomas L.** 2003. *Political Philosophy and the God of Abraham*. Baltimore in London: The Johns Hopkins University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Spomin kot obluba. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- Smailagić, Nerkez.** 1990. *Leksion islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- SSP – Sveto pismo.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Thoraval, Yves.** 1998. *Islam. Malo leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Westermann, Claus.** 1985. *Genesis 12–36: A Commentary*. Prev. John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg.
- Yahya, Harun.** 2005. *The Prophet Abraham (pbuh) and the Prophet Lot (pbuh)*. Victoria: Global Publishing Group.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistenčno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

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

Druge razprave

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1015—1026

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 141.7:141.32:1Kierkegaard S.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Pavlikova>*Martina Pavlíková in Bojan Žalec***Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva¹***Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity*

Povzetek: Prispevek predstavlja Kierkegaardovo pojmovanje duhovno razvite osebnosti, ki jo Kierkegaard imenuje *posamičnik*, in dejavnikov, ki človeku preprečujejo, da bi to postal. Avtorja izpostavljata štiri take dejavnike: javnost, uveljavljeni red, novinarstvo in tisk ter lažno, nepristno krščanstvo. V tem kontekstu pojasnjujeta Kierkegaardove pojme jaza oz. sebstva, množice, resnice ter pomen notranjosti, radikalnosti in strasti. Analiza kaže, da je v samem središču Kierkegaardovega razumevanja človeka in družbe odnos »človek–Bog« v svoji kristocentrični obliki. Prav tako postane očitno, da so kljub Kierkegaardovemu poudarjanju subjektivnosti in pomena notranjosti trditve, da je Kierkegaard individualist, neustemeljene. Kierkegaard je bil odnosni mislec, ne samo v vertikalnem odnosu »človek–Bog«, ampak tudi v horizontalnem, družbeno-socialnem odnosu »človek–človek«, saj je bil njegov cilj in ideal oblikovanje skupnosti. Slednjo je razlikoval od množice kot skvarjene oblike socialnosti. V pravi skupnosti so ljudje povezani po Bogu, gre za vzorec »človek–Bog–človek«. Končna ugotovitev avtorjev je, da je Kierkegaardov ideal skupnost, ki jo prežema kristocentrična radikalna poslušnost Bogu – takšna skupnost pa je v nasprotju z omenjenimi štirimi negativnimi dejavniki razvoja posamičnika. To ne preseneča, saj so temelj skupnosti v Kierkegaardovem smislu Bog in posamičniki, t.j. osebe, ki živijo iz svojega pristnega odnosa z Bogom in na tej podlagi gojijo tudi svoje odnose z drugimi.

Ključne osebe: Kierkegaard, posamičnik, sebstvo, skupnost, javnost, uveljavljeni red, mediji, lažno krščanstvo

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269) in temeljnih raziskovalnih projektov Vračanje religioznega v postmoderini misli kot izziv za teologijo (J6-7325), Oživljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega (J6-8265) in Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393). Program in projekte je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Abstract: The authors present Kierkegaard's conception of spiritually developed personality that Kierkegaard calls a *single individual*, and the factors that prevent a person from becoming a single individual. There are four factors stressed by the authors: the public, the established order, journalism and press, and pseudo Christianity. In this context, Kierkegaard's notions of self, crowd and truth are explained, and the importance of innerness, radicalism and passion. The analysis shows that it is at the heart of Kierkegaard's understanding of man and society the relationship "human-God", in its Christocentric form. It also becomes apparent that despite Kierkegaard's stressing of subjectivity, and importance of innerness, the claims that Kierkegaard is an individualist are unjustified. Kierkegaard is a relational thinker, not only in the vertical respect, "man-God" relationship, but also in the horizontal, social one, "man-man" relationship, as his goal and ideal is the formation of a community. He distinguished the latter from the crowd as a corrupt form of sociality. In real communities, people are connected via God - the matrix is "man-God-man". The authors' final observation is that Kierkegaard's ideal is a community pervaded with Christocentric radical obedience to God. Such a community is in opposition with the aforementioned four negative factors of shaping of single individual. This is not surprising because the cornerstones of the community in Kierkegaard's sense are God and single individuals, i.e. the persons who live out of their genuine relationship with God and on this basis also cultivate their relationship with others.

Keywords: Kierkegaard, single individual, self, community, public, established order, media, pseudo Christianity

1. Pomen posamičnika²

Søren Kierkegaard (1813–1855) je znan po svoji filozofsko-teološki naravnosti na človeka in človekov odnos do Boga in drugih. V svojih spisih se odziva na probleme (sodobnega) človeka in družbe: izguba vrednot (Omarova et al. 2018), subjektivnost, vpliv novinarstva oz. medijev,³ »kriza«³ Cerkve /.../ Na začetku svoje knjige *Strah in trepet* svoj čas označuje takole: »Naša doba je ne samo v poslovnem svetu, ampak tudi v svetu idej organizirala pravo razprodajo. Vse se da dobiti za tako ugodno ceno, vprašanje pa je, ali sploh obstaja kdo, ki bo dal ponudbo za nakup«³ (Kierkegaard 1983, 5). Posebej opozarja na dve lastnosti, ki sta pri sodobnem človeku odsotni: 1. enotnost besed in dejanj v smislu »storil je, kar je rekel, in povedal, kar je storil«³; 2. globoka vera (5).

² Izraz »posamičnik«³ je zdaj že ustaljen prevod za Kierkegaardov danski izraz »den Enkelte«. V grobem ga lahko opredelimo kot duhovno prebujenega posameznika, ki živi iz pristnega odnosa z Bogom (Zupet 1987, 5). Prevod »posameznik«³ ni ustrezen, ker iz tega, da je nekdo posameznik, še ne izhaja, da je tudi posamičnik.

³ Lesková in Michal Valčo 2017; Marfil-Carmona in Ortiz-Cobo 2019; Tyurikov et al. 2018; Zheltukhina et al. 2017.

Za Kierkegaarda je pomembneje biti človek kot biti uspešen, saj uspešni ljudje na tem svetu »pred Bogom nimajo nobenega jaza« (1980, 35). Samo tisti, ki je pred Bogom jaz oz. sebstvo – posamičnik – lahko globlje spozna vrednote, ki so po Kierkegaardu strogo subjektivne, predvsem pa religiozne. V Kierkegaardovih delih lahko razločimo tri ravni aksiološkega dojemanja (Máhrík 2017b, 128–129). Prvič, Kierkegaard pojmovanje človeka in vrednot, ki jih ta živi, zgodovinsko sidra v krščanstvu, kjer je v središču odnos »Bog–človek«. ⁴ Druga raven je filozofska. Tu njegova teza o absolutnem paradoksu predstavlja osnovo za avtentično življenje človeka, in to ne glede na »individualne pogoje posameznikovega življenja in tipologijo njegove osebnosti«. Tretjič, notranja gonilna sila človekovega življenja mora biti ljubezen, ki presega zunanje okolje. »Kierkegaardov koncept absolutnega paradoksa tvori osnovo radikalne ljubezni, ki je pravi motiv človekovega razmišljanja in delovanja« (ibid.). Resnična ljubezen je nesebična – osredotočena je na Boga in dobro drugega, ne pa na lastni užitek, ki je v krščanstvu kot tak, sam po sebi, po mnenju Kierkegaarda ničvreden.

Kierkegaard je kritičen do svojega časa, ki ne zahteva človekovega »jaza«. Človek se ukvarja s »spodobnimi« reči (»poročiti se in roditi otroke, biti deležen časti in spoštovan« itd.), pri tem pa se ne zaveda, da v globljem smislu nima jaza, kar pa sveta ne skrbi (Kierkegaard 1980, 32). Uvidel je, da je največje tveganje, hazard, v tem, da bi se človek »izgubil« (ibid.). Ta izguba pomeni, da človek postane del množice ⁵ in se posledično odtuji sam sebi – manjka mu lastnih misli in odločitev. Živi samo zato, da čim lažje doseže »lažni« uspeh, bogastvo, priznanje. Hkrati pa se boji konfrontacij, boji se za lastni ugled in se prilagaja zunanjim, družbenim vzorcem in zahtevam. Kierkegaard je zapisal: »Namesto da postanemo mi sami, postanemo številka, samo še en človek« (34) – omejen človek, ki izgubi pogum, ne zanimajo ga duhovne stvari, njegovo razmišljanje se giblje na površju (Platovnjak 2017, 339–343; Platovnjak in Svetelj 2018, 380–385). Kierkegaard pa poudarja čistost srca – poštenost v razmišljanju in delovanju:

»[č]e je človekovo srce motno, ni globoko, ampak površno. V tem smislu je Kierkegaard primer borca proti površnosti. Da, površnost zanika vse globoko in zato vse dragoceno. Z njegovim bojem proti površnosti je še danes aktualen. Kierkegaard je kot osamljeni krakajoči krokar, ki svari pred izgubo človeških vrednot.« (Králik 2007, 116)

Po drugi strani pa človek, ki izgubi sebe, ravno s tem »pridobi naraščajočo zmogljivost da mu gre sijajno v poslu in družabnem in družbenem življenju, resnično, da doseže velik uspeh v svetu« (Kierkegaard 1980, 34). Kierkegaard poudarja, da

⁴ Binetti in Pavlíková. 2019; Máhrík 2018; Martín, Ortiz-Cobo in Kondrla. 2019; Valčo in Šturák. 2018; Tavilla, Kralik, Webb, Jiang in Aguilar 2019; Tavilla, Králik in Roubalová 2019.

⁵ Za dodatne pojasnitve Kierkegaardovega pojma »množica« gl. spodaj in Žalec 2015, 221–223, 226–228. Slabih sto let po Kierkegaardu, na predvečer kataklizme 2. svetovne vojne, je Ortega y Gasset videl v pojavu človeka množice glavno težavo sodobnosti, ki ima (lahko) katastrofalne posledice (Ortega y Gasset 1985). Po strašni izkušnji 20. stoletja bi težko rekli, da se je motil.

moramo biti drzni, da moramo tvegati, kajti tisti, ki (zaradi strahopetnosti) ne tvega, si pridobi zemeljske koristi, vendar pa izgubi samega sebe (34–35).

Kierkegaard je uvodne vrstice svojih knjig pogosto začel z nagovarjanjem posamičnika. Tako je na primer zapisal:

»Spoštovani! Sprejmite to posvetilo, vam ga na slepo podarim. Prav zato, ker ga ne moti nobeno preudarjanje, je iskreno! Ne vem, kdo ste, ne vem, kje ste, niti ne poznam vašega imena. Sploh ne vem, ali obstajate ali pa ste obstajali in vas ni več; ali pa bo kdaj šele prišel vaš čas. Pa vendar ste moje upanje, moje veselje, moj ponos, čast v negotovosti.« (Kierkegaard 2010, Pap., VII. 1 A 176)

Kierkegaard meni, da je najpomembneje, da človek postane posamičnik (Martín 2017, 100–101). Razlog je v tem, da se samo posamičnik lahko osvobodi množice, začne kritično razmišljati, presoja, se izražati svobodno in brez strahu – ni namreč odvisen od odnosov, ki mu prinašajo koristi ali družbeni prestiž. Pravi in resnični odnosi temeljijo na vrednotah, ne na izračunih. Sredi pritiska družbe in množice, in prav zaradi njega, je potrebna perspektiva posamičnika. Ta perspektiva je zasidrana v eksistencialnem življenju v Kierkegaardovem smislu – njegova temeljna značilnost je presežna, transcendentna razsežnost človeka, saj »človek ni Bog in zato ne more dojeti resničnosti svojega bitja z Njegove (absolutne) perspektive, ampak le z (omejenega) človeškega gledišča« (Máhrík 2015, 51). Posamičnik je izviren zato, ker ni zgolj prevzemalec misli in stališč drugih, temveč oblikuje svoja. S tem postane izviren v svojem znanju, biti in ravnanju. Posamičnik ne podlega javnemu mnenju, ki ga lahko

»v retoriki razumemo kot *communis opinio*, skupni nazor ali mnenje, torej kot vse predsodke, dogme, mite, razširjene v družbi, v občinstvu ali kar v celotni kulturi oz. človeštvu, ki se nekritično sprejemajo kot dani, iz katerih se izhaja in ki niso sporni. Retor jih pozna, jih uporablja ali pa po potrebi razbija. Običajno jim rečemo predsodki. In pogosto jih identificiramo le, če jih gledamo od zunaj, z drugega kulturnega gledišča ali časa, pri čemer se je težko izogniti tveganju, da ne zapademo drugim predsodkom, predsodkom našega lastnega časa.« (Štúr 2011, 32)

Kierkegaard je sokratsko vodil bralca k osvoboditvi od tega vpliva – k temu, da bi presojal sam. Značilnost posamičnika je, da ni anonimen, ni izgubljen v množici in je zmožen prevzeti odgovornost za svoje odločitve. Kierkegaarda je navdušil Sokrat in njegov lastni odnos do posamičnika, do katerega je bil vedno ponižen in hkrati ponosen (Kierkegaard 1985, 11). Za Kierkegaarda je biti posamičnik tako pomembno, da je v dnevnik zapisal: »Ta kategorija posamičnika je tako močno povezana z mojim imenom, da si želim, da bi mi na nagrobnik napisali: ›Tu počiva posamičnik.«« (Kierkegaard 2010, Pap. VIII 1 A 108). Da postanemo posamičniki, je zelo pomembno tudi zato, ker človeka, ki ni posamičnik, ampak zgolj del množice, zlahka zavede goli govor, ki je abstrakten in neoseben oz. brezoseben. Če

človek ne razmišlja sam in drugega ne posluša zares, sčasoma popolnoma preneha razmišljati, se zgolj prilagaja ter sledi množici (oz. njenemu vodji);⁶ ni odgovoren in ne razmišlja konkretno. Kierkegaard pri tem meri na duhovnike, ki so podlegli značaju tistega časa in na teologe, ki so se zgolj prilagajali filozofiji in medijem, ki so takrat začeli delovati.

2. Družbene strukture, ki posamičnika uničujejo

2.1 Javnost

Kierkegaard se v svoji knjigi *Dve dobi* osredotoča na fenomen javnosti in v tem kontekstu kritizira sredstva množične komunikacije:

»Le v odsotnosti močnega skupnostnega življenja, katero vključuje /.../ konkretnost, ustvari tisk /.../ abstrakten koncept, imenovan »javnost«, ki jo sestavljajo neoprijemljivi ljudje, ki se ne bodo nikoli združili, ker se niti ne bi mogli združiti, v enotno situacijo ali organizacijo, vendar jih hkrati dojemamo kot eno enoto. Javnost je skupina –presega vse ljudi skupaj, vendar te skupine nikoli ne moremo poklicati na pregled, niti enega samega zastopnika, ker je javnost sama po sebi absolutna abstrakcija.« (Kierkegaard 1978, 91)

Sodobna doba je nesposobna strasti, uniči vsako prizadevanje za svojevrstnost, javnost pa postane »subjekt«, ki vključuje vse. Človek mora postati posamičnik, zavračati množico, maso, javnost in pred Bogom biti oziroma bolje postajati jaz, sebstvo. Postajati mora božja podoba – to, kar mu je Bog namenil postati (Žalec 2014, 205; 211; 2015, 222–223). Le takrat je pristen, resnično on sam in se manifestira takšen, kot v resnici je. Z ločitvijo od množice človek pridobi najvišje, »to je edino, kar je vredno živeti in kar bo trajalo vso večnost!« (Kierkegaard 1993, 135). Kierkegaard je kritičen do države človeka njegove dobe, do njegove morale, vrednot in strahov, zato poziva in spodbuja, hrabri:

⁶ Skrajni primer odsotnosti vsakega pravega mišljenja je nacistični zločinec Adolf Eichmann, kot ga je opisala Hannah Arendt v svoji knjigi *Eichmann v Jeruzalemu* (Arendt 2007). Jerome Kohn je njeno oceno Eichmanna z vidika, o katerem govorimo tu, strnil takole: »Eichmann je lahko računal, ni pa mogel misliti« (Kohn 2018, xxii). Totalitarni sistemi pa niso želeli doseči take odsotnosti samo pri svojih uslužbencih, ampak tudi pri žrtvah. To je bil sestavni del njihovega razčlovečenja. Arendtova se ni nikoli naveličala poudarjati, da je temeljno, za kar si moramo prizadevati, pa če smo še v tako težki situaciji, da mislimo. Dokler mislimo, nismo premagani, nismo razčlovečeni, in do takrat je upanje. To njeno prepričanje je izviralo tudi iz njene lastne izkušnje internacijskega taborišča v Franciji, ko je opazila na sebi njegove učinke: začela je postajati otopela, apatična in mehansko izpolnjevati ukaze. Ob tem se je zdrznila in si zabičala: »Misli!«. Vendar odsotnost mišljenja, o kateri tukaj govorimo, ni prisotna samo v skrajnih razmerah totalitarizma ali taborišč, ampak je značilna tudi za vse tiste pojave, ki jih označujemo z izrazom »okostenelo mišljenje« (Kohn 2018, xix-xxii, xxv), in seveda za človeka množice. Zato tak človek ni sposoben niti empatije niti dialoga. Ortega y Gasset uporablja izraz »človek-masa« in o njem pravi: »Gre /.../ za hermetičnega človeka, ki dejansko ni odprt za nobeno višjo instanco« (Ortega y Gasset 1985, 232).

»Ne bojte se sveta, ne bojte se revščine in bede in bolezni in pomanjkanja in stiske in krivičnosti ljudi, njihovih žalitev, grdega ravnanja; ne bojte se ničesar, kar lahko poškoduje samo zunanjega človeka; ne bojte se tistih, ki lahko ubijejo telo, ampak se bojte samih sebe, bojte se tistega, kar lahko ubije vero in na ta način ubije Jezusa Kristusa za vas – pohujšanja, ki ga zagotovo lahko stori nekdo drug, ki pa je vendarle nemogoče, če ga vi sami ne sprejmete. Strah in trepet zato, ker se vera nosi v krhkem glinenem vrču, v možnosti pohujšanja. Blagor tistemu, ki se ne pohujša nad njim, ampak veruje.« (1991, 76)

V tem duhu doživlja tudi osebne napade, ki mu jih je prinesla kritika časopisa *Korzar*: »Hvala Bogu, da sem bil izpostavljen napadu smeti.« (Kierkegaard 2010, Pap. VII 2 B 229) Zlorabo javnosti ocenjuje kot zelo veliko zlo in nevarnost:

»Javnost pa je abstrakcija. Pri sprejemanju istega mnenja kot te ali one določene osebe človek ve, da bodo te izpostavljene enaki nevarnosti kot on sam, da bodo z njim zašle, če bo mnenje zmotno itd. Toda sprejeti enako mnenje kot javnost je varljiva tolažba, saj javnost obstaja samo *in abstracto*. Čeprav nobena večina še nikoli ni bila tako gotova glede tega, da ima prav in ima prednost kot javnost, je to le rahla tolažba za posameznika, saj je javnost fantom, ki ne dovoljuje nobenega osebnega pristopa. Če danes nekdo sprejme mnenje javnosti, in je jutri izžvižgan in zavržen, je tista, ki ga bo izžvižgala in zavrgla, javnost. Generacija, narod, občni zbor, skupnost, človek še vedno imajo odgovornost, da so nekaj, lahko so zasramovani zaradi nestanovitnosti in nezvestobe, javnost pa ostaja javnost. Ljudstvo, zbor in človek se lahko tako spremenijo, da lahko rečemo: niso več isti; javnost pa se lahko spremeni ravno v svoje nasprotje pa je še vedno ista – javnost.« (Kierkegaard 1978, 92)

Danes na javnost vplivajo mediji in različne tehnologije. Njihov cilj naj bi bil poenostavitev in pospešitev človekovega življenja, kar bi moralo potekati v etičnih okvirih. Vendar pa, žal, dejansko etika in moralnost ostajata v ozadju, kar odločilno prispeva k krizi celotne sodobne družbe (Králík in Tinley 2017, 25–29; Kondrla in Repar 2017, 19–24). Del krize je tudi kriza skupnosti. Samo oblikovanje javnosti še ne oblikuje skupnosti. Seveda je res, da če bere, posluša ali gleda samo ena oseba, sama ni javnost, vendar pa se moramo zavedati, da tudi če to počne veliko posameznikov, morda vsi, to še vedno ne pomeni, da tvorijo skupnost, da med njimi obstaja pripadnost. Javnost, ki ne temelji na skupnosti, pa ima zelo nevaren potencial. Ima izredno moč vplivanja na posameznika, lahko ga zelo prizadene, ne premore pa etične regulacije, ki jo zagotavlja skupnost. Kierkegaardove analize in refleksije so zato izjemno dragocene pri razvijanju zavedanja o povedanem in za iskanje rešitev za probleme, ki jih javnost prinaša.

2.2 Uveljavljeni red

Kierkegaard je prišel v konflikt tudi s cerkvenimi voditelji (Mynster, Martensen, Grundtvig). Svojo kritiko je podal (tudi) s kritiko uveljavljenega reda in njegovega pobožanstvenja:

»Vendar uveljavljeni red /.../ vedno vztraja, da je objektivni, višji od vsakega posameznika in subjektivnosti. V trenutku, ko se posameznik noče podrediti uveljavljenemu redu ali celo postavlja pod vprašaj njegovo resničnost, da, ko ga obtožuje, da je neresnica, medtem ko razglaša, da je on sam v resnici in od resnice –takrat imamo trk. Uveljavljeni red čisto pravilno postavlja vprašanje: Kdo pa misli, da je, ta posameznik? Ali morda misli, da je Bog ali, da ima neposreden odnos z Bogom ali vsaj, da je več kot človek?« (Kierkegaard 1991, 86)

Za Kierkegarda je bistveno pričevanje za resnico, ki »preobraža zunanost v notranjost« (Kierkegaard 1991, 86). Problem svojega časa vidi v tem, da uveljavljeni red usmerja Cerkev: »Uveljavljeni red je začel tudi trk med posamičnikom in uveljavljenim redom, začel z odnosom posamičnika do Boga, toda zdaj mora biti to pozabljeno, most porušen in uveljavljeni red pobožanjen.« (88)

Uveljavljeni red je odpravil iskren in pristen odnos človeka do Boga in postal merilo vrednot in vere. Kierkegaard pa nasprotno poudarja, da posamičnik kaže resnico krščanstva. Te resnice ne najdemo pri pastirjih ali profesorjih, temveč v posamičniku, ki je pričevalec resnice. Kierkegaardova kritika se osredotoča na tiste, ki poudarjajo objektivno znanje v nasprotju s pristnim odnosom človeka do Boga (Štúr in Mitterpach 2017, 38–39). Ironično pripominja: »Ah, sedaj je vse tako, kot mora biti; zdaj je uveljavljeni red pobožanjen – če bi Kristus prišel na svet, bi zdaj najprej postal profesor in bi vztrajno napredoval, vse v skladu s tem, ko bi postajalo bolj očitno, da je v resnici« (1991, 89). Kierkegaard prav tako kritično opozarja na spremenljivost »merila« resnice: »Če ste študent, potem ste lahko prepričani, da je profesor merilo in resnica. Če ste duhovnik, potem ste lahko prepričani, da je škof pot in življenje« (90). Kritizira dejstvo, da se resnica relativizira, prilagaja dogodkom ali osebam. Ta resnica je postala končna, dosežena brez napa, brez boja, simbol lažnega čaščenja in priznanja. Pravi znak resnice pa je, da trpi. Kierkegaard je človeka opredelil kot »bitje, ki je zunaj resnice« (1985, 13) – takšno je njegovo izhodišče. Človek je kot učenec, ki potrebuje svojega učitelja. Ker sokratski učitelj, ki predstavlja zgolj in povsem človeško perspektivo razmišljanja, svojemu učencu ne more zagotoviti ničesar, kar bi bilo v eksistencialnem pogledu bistveno, mora obstajati učitelj, ki je absolutno večji od človeka. Takšno gledanje odpira prostor predstavnosti, imaginariju, v katerem se nahajata človek, ki je izgubil resnico, in učitelj, ki je tako človeške kot božanske narave (Máhrík 2017a, 79). Ta lahko pomaga človeku v njegovem pristnem boju za dragoceno življenje, usmerjeno proti večnosti. Človek se rodi v neresnici, in to po svoji lastni krivdi. Ta krivda je po Kierkegardu greh. Človek se samo zdi svoboden, »v resnici pa je nesvoboden in vezan in izključen« (Kierkegaard 1985, 15). Človek je »prost

resnice« oz. »izključen« iz resnice, iz katere se je izključil sam. Zato ni prost, z drugimi besedami – sam se ne more osvoboditi (15). Človek se je namreč soočil z izbiro med svobodo in nesvobodo; prostovoljno si je izbral nesvobodo. V nesvobodi uporablja moč svoje svobodne odločitve, kar pa omogoča samo, da postane po svoji lastni krivdi suženj lastnih strasti in nagonov. Rezultat je njegovo trpljenje, tesnoba in bolezen za smrt (Tavilla 2017a, 163–173). Za osvoboditev mora slediti učitelju, ki je absolutno večji od človeka.

Kierkegaard se od sveta distancira: »S svetom nimam prav ničesar opraviti« (Kierkegaard 1990, 91). Človeka poziva, naj ravna podobno; pomembno je upoštevati, da za Kierkegaarda biti posamičnik pomeni »[i]meti in hoteti imeti vest« (ibid.). Vest se nato poveže z resnico, govorjenjem in življenjem resnice. Ljudje z vestjo, posamičniki, so odločilnega pomena v svetu, v katerem resnico ne le prekrivajo in z njo varajo, ampak ljudi obravnavajo dobresedno kot norce, ki jim je mogoče natveziti vse, če se jim le laska (ibid.). Tu meri Kierkegaard predvsem na politike in različne ideologe, ki so tako prišli do moči in zavladali množicam.

2.3 Novinarstvo

Kierkegaard kritizira novinarje, ki so s pomočjo tiska »demoralizirali državo« in prinesli škodo: »Kar želi doseči tisk, je publiciteta, publiciteta pa je moč laži, /.../ moč pesti! To spominja na Goethejeve besede: odstranili so hudiče in dobili demone« (Kierkegaard 2010, Pap. IX A 468).

Hkrati se že v 19. stoletju zaveda neizmerne moči novinarstva: »Z novinarjem se ni mogoče prepirati. Skriva se, ne more biti ujet in proti človeku naščuva tisoč ljudi, s katerimi ta nima nič skupnega. Ti so potem predmet posmeha in pomilovanja. So krivi in hkrati nedolžni« (Pap. IX A 200). O novinarjih pravi: »Vi ste najhujši ljudje, novinarji! Od vseh tiranov ste najbolj ogabni, tiranizirate s strahom pred ljudmi!« (Pap. X, 3 A 275). Zanimiva je njegova trditev, da je »tisk povzročil najgloblji padec človeštva, ker omogoča upor od spodaj. To je odlično orožje, zasnovano tako, da ubije vse, kar nekaj pomeni, zato so lahko gotovi samo tisti, ki ne pomenijo nič. Teh je največ in tako je 'množica' (zlo načelo) postavljena kot vrhovni vladar« (Pap. XI, I A 242). »Modrost« svojega nasprotnika Mynsterja primerja z »novinarsko ravniijo, politiko« (Pap. X, 4 A 348). Bil je kritičen do škofa Martensena, ki je tisk uporabil »za zavajanje, kar bi lahko imenovali novinarska nespodobnost ...« (Pap. XI, 3B 49), in opozarjal na manipulacijo z martensensko množico. Tudi sam je bil predmet posmeha in kritike tiska in novinarjev (Hajko 2011) – in se je vsekakor dobro, že kar vizionarsko oz. »preroško«, zavedal nevarnosti, ki jo mediji predstavljajo. Še bolj to velja danes, ko imajo nedvomno neprijemno večji vpliv in pomen kot v obdobju Kierkegaarda (Lesková in Valčo 2017, 325). Ta vpliv je pogosto negativen – na primer uničevanje občutljivosti za nasilje in smrt (drugih):

»Mediji posredujejo prekomerno izpostavljeno nasilje in smrt v svoji surovi goloti in brutalnosti. Priča smo upadanju občutljivosti za smrt s televizijskih zaslonov, strani tiska, platen kinematografov ali iz virtualne resnič-

nosti, na primer v različnih video ali računalniških igricah. Tako človek postane imun na hipertrofiranje in tematiziranje smrti v vsakdanji resničnosti, s katero se sooča, predvsem ali najpogosteje, preko novic.« (Gabašová 2014, 28)

2.4 Lažno krščanstvo

Kierkegaard je kritičen do interpretacije krščanstva, ki zanika ali ignorira junaštvo, pogum vitezov vere, mučencev – tistih, ki so se zmogli žrtvovati za krščanske ideale. Zavrača krščanstvo brez žrtve in poguma (Králík 2017, 39). Ne sprejema nepristnega krščanstva, ki se izogiba nevarnosti, spopadu in vsemu, »proti čemur sta meso in kri« (Kierkegaard 1990, 101), ter radikalizira kritiko nepristnega krščanstva (svojega časa). Danska je bila takrat v gospodarski krizi in je poskušala najti način lastne »oživitve«, Kierkegaard pa – kritičen do duhovnikov, odgovornih za državo – pravi:

»Toda sekularna miselnost v nas nam ne pusti, da bi zares bili zadovoljni s tem; nikoli ni zadovoljna vse dotlej, dokler ji ne uspe uveljaviti zmote, brezbožnosti, kot člen vere, kot dolžnost, kot dogmo, kot resnično krščanstvo – tako da se lahko potem odrečemo pravemu krščanstvu kot brezbožnosti.« (102)

Meni, da imamo le dve možnosti, postavljeni smo pred alternativo »ali–ali«: ali hočemo samo eno, smo drzni, ali pa naše razmišljanje ni nedvoumno, ampak je le verjetnost. Zato je treba verjetnost zavrniti, saj je povezana s prevejanostjo, špekulacijami, izgovori, nezvestobo, tatvino in celo umorom. Zato Kierkegaard zahteva radikalnost (Tavilla, Králík in García 2018, 354) in nedvoumnost, ki se kaže v pogumu. V tem pogledu se njegovo stališče ujema s stališči Paula Tillicha (Králík 2015, 183–185) in Dietricha Bonhoefferja (Valčo 2017, 47–58), ki sta kritizirala družbene razmere v Nemčiji svojega časa, pa tudi, presenetljivo, Mahniča in Ušeničnika, glavnih predstavnikov katoliškega radikalizma na Slovenskem.⁷

3. Zaključek

Kierkegaard poudarja pomen subjektivnosti in pristnosti človekovega bivanja ter odločnost, ki izhaja iz globokega razumevanja smisla in usmeritve lastnega življenja. Pri tem uporablja psevdonime, ironijo in humor, ki poleg globoke filozofske refleksije in včasih strogo logično organiziranega razmišljanja tvorijo raznoliko literarno in žanrsko paleto, ki mu omogoča, da svoje uvide in dognanja izrazi na bolj plastičen in berljiv način, kot so to počeli njegovi sodobniki. Vse to je zlito v njegovem slogu pisanja in razmišljanja, ki je izjemen in edinstven. Avtentičnost, pristnost po Kierkegaardovem razumevanju ni le način samoizražanja, ampak zlasti

⁷ Za podrobnejši prikaz in pojasnitev radikalnosti stališč obeh omenjenih mislecev, še posebej za predstavitev Ušeničnikovega, in mnogo nadaljnjih referenc v tem pogledu gl. Pirc 1986, tudi Pirc 2002.

notranja resonanca in notranja privolitev posameznika v resnico. Absolutni paradoks zgodovinske inkarnacije Boga, ki uteleša odnos Bog–človek, in smrt »večne-ga« v svetu »časnosti« je izhodišče Kierkegaardovega eksistencialnega razmišljanja, za katerega sta pomembni radikalnost in strast. Človekov značaj lahko spoznamo po tem, v kaj verjame ter za kaj je pripravljen trpeti in celo umreti. Kierkegaard je živel tisto, v kar je veroval, in veroval v to, kar je živel. Tako že njegova lastna osebnostna zgodba predstavlja močan primer boja za pristnost, radikalnost in eksistencialno strast. Vse življenje je bil pripravljen kritizirati in (zato) trpeti. Isto je zahteval od svojega »bralca« – zavzetost, izbiro in žrtvovanje, saj se mora človek za svoje ideale žrtvovati, da bi tako izbojeval svoj eksistencialni boj za notranjo celovitost in odnos z večnostjo.⁸ Dokaj razširjena trditev, da gre pri Kierkegaardovem konceptu pristnega individualnega življenja za eksistencialistični individualizem, ni veljavna. Čeprav Kierkegaard zelo natančno analizira človekov notranji svet, njegova izhodišča za razumevanje sveta, motive njegovega delovanja in etični okvir njegovega doživetja, v svojih analizah ne ostaja v zaprtem svetu posameznika, ampak vključuje človekov širši družbeno-socialni kontekst – prijatelje, družino, družabno življenje, akademijo, cerkev, medije itd. Poleg tega je Kierkegaard menil, da sta za to, da človek pred Bogom postane pravi jaz oz. sebstvo, potrebna dva koraka: prvi korak je izstop iz kolektiva, da se lahko človek očisti škodljivega pritiska in učinkov množice. Z izpraznjenjem svojega »sebstva«, kot ga določa množica, je človek kenotično zmožen pred Bogom postati posamičnik, jaz, sebstvo. Vendar to ni zadnji cilj – končni korak je vstop nazaj v kolektiv, kjer pa mora človek graditi obliko kolektiva, ki jo Kierkegaard včasih imenuje skupnost, da bi jo razlikoval od množice. Razlikovalna značilnost skupnosti je njen tretji element, Bog kot posrednik. Takšna skupnost je odnos »človek–Bog–človek«. Prisotnost tretjega elementa, Boga, onemogoča možnost človekove nerazlikovanosti, odsotnosti jaza, saj preprečuje škodljive posledice izključno človeško posredovanega oblikovanja sebstva. Samo tako je po Kierkegaardu mogoča prava skupnost (Howles 2017, 767). Kierkegaardov končni cilj in ideal ni kak samoten posameznik, ki živi ločeno od drugih, četudi v še tako pristnem stiku z Bogom, ampak človek v skupnosti, t.j. kolektivu ljudi, ki so med seboj povezani preko (svojega odnosa do) Boga.⁹ Kolektiv, ki ni množica, je možno doseči, vendar samo na temelju Boga in z njegovo pomočjo. Brez Boga človek niti ne more vedeti, kdo v resnici je, saj to ve za vsakega posameznika le Bog – in le Bog nas lahko prav vodi. Nasprotno pa se človek brez Boga, ker ne ve, kdo je, da bi izvedel, kdo je, ozira po drugih in jih posnema. Vendar tudi drugi brez Boga ne vedo niti tega, kdo so sami, kaj šele, da bi vedeli, kdo so drugi (Kierkegaard 1997, 40). Zato je v družbi brez Boga tako, da slepci vodijo slepce (Bellinger 2001, 76); taka skupina pa se kaj hitro zvrne v jamo. Iz po-

⁸ Pri tem pa moramo opozoriti, da je Kierkegaardovo razumevanje žrtvovanja zelo kompleksno in ga ne moremo zvesti na kak preprost aktivizem. Kierkegaard izhaja iz odnosa »človek–Bog«. Pravo oz. pravilno žrtvovanje je tisto, ki temelji na ljubezni do Boga in je v skladu z božjo voljo. Vsako drugo »žrtvovanje« Kierkegaard zavrača, vključno z izsiljenim »mučeništvom« (Žalec 2016; 2018). Za dodatno poglabitev razumevanja žrtvovanja v krščanstvu gl. Platovnjak 2016.

⁹ Slovenski filozof France Veber je tako obliko socialnosti imenoval Cerkev oz. cerkveno občestvo (Veber 2000, 134; Žalec 2002, 66).

vedanega je torej razvidno, da so oznake Kierkegaardove »etike« kot individualistične ali celo solipsistične napačne.

Kierkegaard je prepričan, da ni tako zelo pomembno, zakaj je kdo začel kaj pomembnega, ampak to, da to počne z zavzetostjo in strastjo.¹⁰ Zaradi strasti se odloči boriti proti napačnim verskim praksam, škodljivim tradicijam, lažnim avtoritetam in neetičnim medijskim praksam (v svojem okolju). Strast je postala pomemben most, ki povezuje posameznikov notranji svet ter področji družbe in narave. Ne gre za strast v smislu svojevoljnosti ali poljubnosti, ki temelji na spontanosti, ampak za premišljen način izpolnjevanja človekovega mandata, ki vključuje odgovornost do družbe (in zanjo), katere član oz. del je. Pri tem cilj oz. ideal ni kakšno antropocentrično razkazovanje človeških sposobnosti, pač pa kristocentrična radikalna poslušnost človeka Bogu. Kierkegaardova »deontološka« etika tako predstavlja pomemben izziv, dramilo in spodbudo za našo »hedonistično« oziroma utilitaristično ustrojeno sodobno družbo.

Reference

- Arendt, Hannah.** 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2018. *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books.
- Bellinger, Charles K.** 2001. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Binetti, Maria, in Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, št. 3:192–200.
- Gabašova, Katarina.** 2014. *Kierkegaard a obraz smrti vo svetle súčasnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Hajko, Dalimir.** 2011. *Vrúcnosť a čin alebo Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: Hajko & Hajkova.
- Howles, Timothy.** 2017. The Undifferentiated Crowd: An Analysis of the Kierkegaardian »Single Individual« in Light of Girardian Mimetic Theory. *Heythrop Journal* 58, št. 5:762–770.
- Kierkegaard, Søren.** 1978. *Two Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1983. *Fear and Trembling; Repetition*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1980. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1990. *For Self-examination: Judge for Yourself*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1991. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1997. *Christian Discourses: The Crisis and a Crisis in the Light of Actress*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Z deníků a Papírů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Kohn, Jerome.** 2018. Introduction. V: Arendt 2018, ix–xxix.
- Kondrla, Peter, in Primož Repar.** 2017. Ontological consequences of the ethics of technology. *Communications - Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:19–24.
- Králik, Roman.** 2007. Kierkegaardovo cisté srdce. V: *Cistota srdca*, 115–124. Ur. Cyril Diatka in Roman Králik. Nitra: UKF Nitra.
- . 2015. Kierkegaard and his influence on Tillich's philosophy of religion. *European Journal of Science and Theology* 11, št. 3:183–189.
- . 2017. Kierkegaard's interpretation of faith. *XLinguae* 10, št. 3:37–44.
- Králik, Roman, in Susanne Jakobsen Tinley.** 2017. Kierkegaard's ethics as an answer to human alienation in technocratic society. *Communications - Scientific Letters of the University of Žilina* 19, št. 1:5–29.
- Lesková, Andrea, in Michal Valčo.** 2017. Identity of adolescents and its dimensions in the relation to Mass media: Philosophical-ethical reflection.

¹⁰ O vidikih zavzetosti v okviru dialoga v javnem življenju glej Strahovnik 2017.

tions. *XLinguae* 10, št. 3:324–332.

Máhrik, Tibor. 2015. Kierkegaard's Existential Ellipse of Truth. *European Journal of Science and Theology* 11, št. 4:43–51.

---. 2017a. *Kierkegaard's Metaethical Fragments*. Ljubljana: KUD Apokalipsa in CERI-SK.

---. 2017b. Kierkegaardian Pointers to Metaethics. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 5:119–130.

---. 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, št. 1:40–48.

Martín, José García. 2017. The category of the single individual in Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 3:99–108.

Martín, José García, Monica Ortiz-Cobo in Peter Kondrla. 2019. Ethics, motivation and education from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy. *XLinguae* 12, št. 4:183–191.

Marfil-Carmona, Rafael, and Monica Ortiz-Cobo. 2019. Social and philosophical representation of the immigrant in the media. *XLinguae* 12, št. 1:192–206.

Omarova, Leila B., Aydar M. Kalimullin, Ludmila Yu. Grudtsina, Andrey V. Korzhuev in Maria Ye. Zhukova. 2018. Philosophical anthropology in postmodernism. *XLinguae* 11, št. 3:76–85.

Ortega y Gasset, José. 1985. *Upor množic*. Ljubljana: Slovenska matica.

Pirc, Jožko. 1986. *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*. Ljubljana: Družina.

---. 2004. Ušeničnikov kulturni princip in kulturni boj v Sloveniji. V: *Aleš Ušeničnik, čas in ideje: 1868–1952*, 51–60. Ur. Matija Ogrin in Janez Juhant. Celje: Mohorjeva družba.

Platovnjak, Ivan. 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:245–264.

---. 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.

Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj. 2018. Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.

Strahovnik, Vojko. 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.

Štúr, Martin. 2011. Responsibility and Sensus Communis at Unamuno's, Ortega y Gasset's and Heidegger's Work. *XLinguae* 4, št. 4:30–39.

Štúr, Martin, in Klement Mitterpach. 2017. Different and identical features of the philosophical, scientific, artistic and religious knowledge. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:35–46.

Tavilla, Igor. 2017. Despair as eternal damnation of the self: A Biblical anthropology in outline. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 3:163–173.

Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang and Juan Manuel Aguilar. 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, št. 1:139–150.

Tavilla, Igor, Roman Králik in José García Martín. 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, št. 1:354–361.

Tavilla, Igor, Roman Králik in Marie Roubalová. 2019. Abraham and the tortoise: eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, št. 4:219–228.

Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva. 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, št. 3:37–75.

Valčo, Michal. 2017. The value of Dietrich Bonhoeffer's theological-ethical reading of Søren Kierkegaard. *European Journal of Science and Theology* 13, št. 1:47–58.

Valčo, Michal, in Peter Šturák. 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.

Veber, France. 2000. *Filozofija: načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba.

Zheltukhina, Marina R., Natalia I. Klushina, Elena B. Ponomarenko, Natalia N. Vasilkova and Anna I. Dzyubenko. 2017. Modern media influence: mass culture – mass consciousness – mass communication. *XLinguae* 10, št. 4:96–105.

Zupet, Janez. 1987. Uvodno pojasnilo. V: Søren Kierkegaard. *Bolezen za smrt: Krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo in Trije spodbudni govori*, 5–6. Celje: Mohorjeva družba.

Žalec, Bojan. 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.

---. 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–213.

---. 2015. Človekovo nesprejemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:221–231.

---. 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.

---. 2018. Kierkegaard and the ethics of sacrifice as part of the ethics of love. *European journal of science and theology* 14, št. 3:1–11.

*Predrag Petrović***The Christological Aspects of Hebrew Ideograms***Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov*

Abstract: The linguistic form of the Hebrew Old Testament retained its ancient ideogram values included in the mystical directions and meanings originating from the divine way of addressing people. As such, the Old Hebrew alphabet has remained a true lexical treasure of the God-established mysteries of the ecclesiological way of existence. The ideographic meanings of the Old Hebrew language represent the form of a mystagogy through which God spoke to the Old Testament fathers about the mysteries of the divine creation, maintenance, and future re-creation of the world. Thus, the importance of the ideogram is reflected not only in the recognition of the Christological elements embedded in the very structure of the Old Testament narrative, but also in the ever-present working structure of the existence of the world initiated by the divine economy of salvation. In this way both the Old Testament and the New Testament Israelites testify to the historicizing character of the divine will by which the world was created and by which God in an ecclesiological way is changing and re-creating the world.

Keywords: Old Testament, old Hebrew language, ideograms, mystagogy, Word of God, God (the Father), Holy Spirit, Christology, ecclesiology, Gospel, Revelation

Povzeteke: Jezikovna oblika hebrejske Stare Zaveze je obdržala svoje starodavne ideogramske vrednote, vključene v mistagoške smeri in pomene, nastale iz božjega načina nagovarjanja ljudi. Staro hebrejsko Sveto pismo je kot takšno do danes ostalo prava besedna zakladnica od Boga utemeljenih skrivnosti ekleziološkega načina bivanja. Ideogramski pomeni starega hebrejskega jezika so oblike mistagogije, s katero je Bog govoril starozaveznim očakom o skrivnostih božanskega ustvarjanja, ohranjanja in prihodnjega novega stvarjenja sveta. Zato se pomembnost ideogramov odraža ne samo v prepoznavanju kristoloških prvin, vgrajenih v samo strukturo pripovedovanja Stare Zaveze, temveč v vselej prisotni delujoči strukturi obstajanja sveta, ki jo spodbuja božja skrb za odrešenje. Na ta način Izraelci iz Stare in iz Nove Zaveze pričajo o zgodovinskem značaju božje volje, po kateri je bil ustvarjen svet in s katero na ekleziološki način svet spreminja in preoblikuje.

Ključne besede: stara hebrejščina, ideogrami, mistagogija, kristologija, ekleziologija, evangelij, Razodetje

1. Introduction

Authors who deal with Christian tradition in the context of the meaning of (Old) Hebrew expressions of biblical scriptures originate mainly from those Jewish circles¹ who accepted Jesus Christ as the promised Messiah. We consider, however, that the methodology of researching the Messianic idea remains insufficient in those hermeneutic dimensions in which the personality of the Son of God as the Messiah remains for the reader closed within the boundaries of the correct meaning of the text, while the concrete way of existence is somehow independent or separated from this, so to say, »textocratic« perspective of the Messianic issue. One gets the impression that the promised arrival of the Messiah does not imply the need for an appropriate ecclesiological way of existence, since the ecclesiological order of the world implies a hierarchy as a synonym for the God established order of the created beings. Indeed, even the Old Testament anticipation of the Messiah cannot be closed to the real existence of the world, or indifferent to the Christological way of the existence of the Church. The insufficient textual, or better, *textocratic* recognition of the coming of the Son of God is based exclusively on the differentiation from »the son of man« whose arrival the Jews expected as a kind of political coming, which God initiates entirely for the sake of the Jews². In this sense, in order to avoid superficiality or even sensationalism in approach to the issue of Old Testament Messianism, it is necessary to point out to the appropriate ecclesiological way of existence as to an innate content of the Messianic themes of the Old Testament.

2. The hidden meanings of the biblical narrative

One of the common features of ancient languages is the similarity of the form and the way of writing. Such an ancient language was also used by the Canaanites (Phoenicians) who spoke in the North-Semitic dialect, and Jewish authors start with the conviction about the similarities between Phoenician and Old Hebrew languages (Kutscher 1982, 1). However, it cannot be compared to today's Hebrew alphabet, but not concerning the difference between the ancient and newer appearance of certain symbols or ideograms, but first of all by using them in writing the God-inspired ecclesiological visions of the world. The mystery of the Hebrew language has its origins in the religious symbols of the divine economy of salvation that the Lord assigned to Israel, because of all the nations, only Israel was named after the way of knowing God as He is. In other words, Israel freely accepted the way of existence which is in harmony with the actions of the divine economy of salvation keeping it through history, so that the Lord through Moses created a

¹ In their internet presentations, the authors in question act mainly as preachers of some Protestant confessions. We would set apart from them Rabbi Zeev Porat whose ancestors of several generations were rabbis, as well as those authors who give their presentations on internet portals, such as Willy Sanford, at <https://www.youtube.com/user/whsanford/videos>, (23.08.2019. 09:30).

² See more about this topic: Hyman 2002, 27–50; Levy 1997, 517.

mystical way of recording divine messages acceptable to ways of existence of actual persons³.

The historical appearance of the Old Hebrew alphabet (*alephbeth*) some contemporary authors search in inscriptions dated in the seventeenth (Albright 1969, 10–11)⁴ or nineteenth century BC (Colless 2014, 73). According to this view, Hebrew alephbeth is an *innovation* from originally proto-sinaitic inscriptions in the area of Wadi el-Hol (Moran and Kelly 1969, 3) and Serabith el-Khadem that took place around 1840 BC (Colless 2014, 73–75; Lamer 2008, 44).⁵ When we compare the version of Hebrew ideograms with the ideograms of other geographic areas, we find common characteristics of writing, i.e. word carving. This does not in any way mean that the writing systems of other nations, i.e. of other languages, have no significance, but that the writings of other languages are as mystical as they are able to transmit historical messages of genuinely God-working divine wills. In this sense, the Hebrew language of the Holy Scriptures of the Old Testament, besides the »external« mysterious meanings, contains many secrets of existence woven into the inner meanings of relations between ideographic symbols and words.⁶ However, if we carefully approach the New Testament problem of divinity, we will see that the Lord Jesus Christ, and later the apostles, reveals deeper meanings of the God-inspired Old Testament messages.

3. Christology in Gen 1:1

Our first intention is »to overcome scholastic controversies or differences of opinion /... / that divided theologians among themselves« (Fitzmyer 1985, 409). That is why we are focusing on the Old and New Testament words, trying to approach to the real, but hidden literal meaning of the Mystery of Christ from Judeo-Christian perspective. The book of Genesis begins with the words, »In the beginning

³ Although the dictionaries »know« over eight thousand words of the Old Testament Jewish text, it is a miracle to claim that there are actually about five hundred thousand old Hebrew words, of which more than thirty-one thousand are found in the text only once! The specificity of the Hebrew text is reflected in the fact that the main word with some added ideogram already creates a different meaning, so the mentioned numbers speak of the great hermeneutical possibilities provided by such a structure of the original text.

⁴ In his trying to find the roots of innovation of the Hebrew alphabet, Albright is following the Nubian traces of ancient Semitic miners probably from Canaan (1969, 12).

⁵ Some scholars disagree on this issue. See open letters on: https://www.academia.edu/30545786/_2016_The_First_Alphabet_is_Hebrew_Not_Canaanite_An_Open_Response_to_Christopher_Rollstons_Rebuttal_of_10_December_2016?email_work_card=title (06. 10. 2019. 19:50). See also: https://www.academia.edu/30121150/The_Early_History_of_the_Alphabet_and_the_Recent_Claim_that_the_Northwest_Semitic_Inscriptions_from_Serabit_el-Khadm_and_Wadi_el-Hol_are_Hebrew_Spoiler_Alert_They_re_Not 06. 1(0. 2019. 19:50.)

⁶ Pictograms allow different languages to communicate at the level of the same concepts or ideas. On the other hand, modern languages must first phonetically »create« conceptual meanings and »subsequently« interpret them, bearing in mind the appropriate linguistic perspective of other speaking areas.

God⁷ created the heavens and the earth» (Gen 1: 1). It means that God *ex nihilo* created »completeness of what has been created« (Okyere 2011, 82), and also, that the world is »continuous and not split up into a heaven and an earth« (Van Wolde 2016, 142). In order to understand the meaning of the first sentence of the Book of Genesis, we must bear in mind one of the dimensions of the interpretation of this place from the powerful hermeneutic perspective of the Gospel of John the Apostle, who begins with the words »In the beginning was the Word« (דבר, *davar* בְּרֵאשִׁית הָיָה הַדָּבָר, *bareshit haya hadavar*). Facing the Jewish problem of the knowledge of God in the Flesh, apostle, prophet, and evangelist John begins his writings right from the Christological perspective. For this reason, John, like the writer of Genesis, begins not only his Gospel with »In the beginning« (Jn 1: 1), but also in the first letter he says: »That which was from the beginning, which we have heard, which we have seen with our eyes, which we have looked at, and our hands have touched – this we proclaim concerning the Word of life.« In the first chapter of the Revelation, Apostle John also testifies to God's words: »I am Alpha and Omega, the beginning and the ending, saith the Lord, which is, and which was, and which is to come, the Almighty.« (1: 8) Why did the Word, and not some other term, have a special significance for John? We are not prone to the interpretation by which John Christianized this significant achievement of the so-called Hellenistic thought. The Word of God for the Jews never had the meaning of superficial or inadequate human testimony, or the principle of existence, but the actual divine power of creation and re-creation of things and beings. When a man speaks, his word does not have to be binding, but when God speaks, He either creates or re-creates something. The Word of God cannot be compared to the human word except by its iconically invisible echoes. In the Hebrew text the Word of God has the attributes of Eternity, since He who utters it is the Everlasting God. In other words, from the Old Testament perspective, it does not suit the Eternal God to speak like mortal men. This is one of the reasons why John states that »It was in the beginning with God«. Since the apostles were sent first to the lost sheep of the house of Israel, the question arises: Are these John's words expressed distinctively in the hidden context over which the Pharisees could not pass without accepting the Lord Jesus Christ?

When we try to have Jewish hermeneutic manner in our approaching to the text of the Old Testament, it is clear that the hidden definition of the meaning of the first line of the Book of Genesis depends solely on John's words: »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.« However, in the second verse John also repeats that »the Word was in the beginning with God« (Jn 1: 2). Why, then, in this place does he emphatically repeat what he has just said in the previous verse?

In the Old Hebrew text of the Book of Genesis, we first find the ideograms הארץ הראשית ברא אלהים את השמים וארץ, with the meaning »In the beginning, God created

⁷ The literal translation would be »gods« because the word »God« in the Hebrew language is written as a noun in the plural – *Elohim*.

the heavens and the earth» (Gen 1: 1). In this sense, the very first word we encounter is בְּרֵאשִׁית, which is read as *bəreshit*, and is translated into the old Serbian language »In the beginning«, or »בְּרֵאשִׁית« (»initially«), which would correspond only to the Old Greek translation of the word of Septuagint, »Ἐν ἀρχῇ«, and not to much more complex meaning of the first group of Hebrew ideograms (בְּרֵאשִׁית). Namely, we notice that the Book of Genesis begins with second ideographic sign of the Hebrew *alephbeth* (the first ideogram is א *aleph* and the second ב *beth*). Ideogram *bet* means a house, a home with an entrance corridor (Saas 1988, 111), like, for example, in the name of the city בֵּית לֶחֶם, *Beth-lehem* which means the house of bread. The letter was similar to the Egyptian sign for the house (111). In older versions of this ideogram, *beth* had the meaning of a tent, tabernacle. The secondary meaning of this letter is also the preposition »in«. The next ideogram is ר (*resh*) and it is in the older versions of the writing system represented in the form of a »man's head in profile« (131) and bears exactly that name (הָסֵר – head). Bearing in mind the corresponding verse of the Greek Septuagint, the literal translation of these three ideograms into the English language would be »In the header«. However, the ideograms of the Hebrew *alephbeth* also form their own internal or interdependent meanings and relationships. Thus, the first two ideograms, *beth* and *resh* (in the word *bar*, בַּר) have the meaning a son. There is another term for the son, and that is *ben* (בֶּן), a word used in the sense in which the *son* implies a natural genealogy. Van Wolde states that the Hebrew words *bne elohim* or *bne elim* have meaning sons of God in divine sense of the angels as the created beings (2016, 132), and we point out that the term *bar* is used in the Old Testament to signify the name for the son in the divine sense of the word, as לִבְרֵאשִׁית אֱלֹהִים (*lābar elohim*, Dan 3: 25) and כְּבָר אִנָּשׁ (*kābar enash*, »like son of man« in Daniel's vision; Dan 7: 13). This leads us to the certainty of the son-like meaning of the »beginning«, i.e. the certainty of some kind of a son-like action of God or of a son-like God-working. This is also the first written symbol which leads us to the conclusion that the creation of the world is inseparable from the meaning of the word son. There still remains a demand for an ideographic indication to the divine origin of the son, which we find in the third ideogram.

The third ideogram of the first word of the Book of Genesis is א (*aleph*), which is, as we have said, the first »letter« of the Hebrew *alephbeth*. *Aleph* does not represent here a letter in the strict meaning of that word, because it does not have its own sound. It is also the first silent letter that indirectly receives its sound values. In view of the fact that this is the first letter of the Hebrew *alephbeth*, this points to the divine character of the language in which all the subsequent sounds have their beginning in the sequence in the silent א (*aleph*). In the further creative projection of the Silent, there are formed the symbols-sounds, as of the One who is above all sounds and above all spoken and unspoken, and above everything that can be heard. On the other side, א (*aleph*) is not just letter in the word as, for instance, a letter »a« in our languages. *Aleph* in its original version⁸ was presented

⁸ Former ideograms from which the Hebrew letter was created (א + ב + ג + ד + ה + ו + ז + ח + ט + י + כ + ל + מ + נ + ס + ע + פ + צ + ק + ר + ש + ת) have their own order or the direction of writing and reading from right to left, which most

in the form of a rounded (or elliptic) head of the ox (𐤀; Wilson-Wright, 2016, 257; Saas 1988, 108-109), and later this rounder head was presented in a more square form (𐤁; Goldwasser 2007, 127; 137).⁹ The closest ancient (rounded) form of this ideogram would correspond to the Old Slavic Cyrillic letter »а« (*az*, that means »а«). Due to the fact that ideographic or even more ancient pictorial writing systems by nature were conceptual, and not phonetic, we cannot say that the original version of the latter Hebrew letter *aleph* (𐤀) had its phonetic content as well. It is important to note that *aleph* (𐤀) contains in itself the divine name *la* (𐤋), *El*, where the associated 𐤋 (*lamed*) has the meaning of a link, attachment, yoke (a pair), but also of learning, and this character in the ancient version had the appearance of a shepherd's crook (Saas 1988, 123). The first letter (ideogram) is found on divine context, when God naming Himself with, »אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה« (*ehyeh asher ehyeh*)« (Ex 3: 14). The translation would be »I am that I am«, what we see from the messianic context in which God speaks to Moses in the words: »I will be with you (אֶהְיֶה עִמָּךְ – *ehyeh immak*).« (Ex 3: 12). Moses then asks the Lord for His Name, and the Lord replies in the future tense: »I will be who I will be (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה).« In the Serbian version these terms are translated from the ancient Greek »Εγώ εἰμι ὁ ὢν«, as »I am the one who I am«. In any case, the form of the present as well as of the future tense does not change God's self-naming through the initial ideogram 𐤀 (*aleph*). In this ideogram, some authors have seen the meaning of the origin, and in the ideogram *beth*, the meaning of the beginning, so that in some way, through the meaning of the ideogram *beth* the meaning of the ideogram *aleph* is hidden, i.e. revealed (Cohen and Magid 2002, 138).

We also note that Adam's name in the Hebrew language is composed of three ideograms אדם (*aleph-dalet-mem*), and it denotes that the human being is made up of earth. Adam's name can also be interpreted from the ideogram group in the word דם (*dam*), which is translated as blood and the »divine« א (*aleph*), which among other meanings also speaks of the similarity that the first man has with God. The א (*aleph*) ideogram has not only the meaning of the ox, but also the meaning of power, strength, leadership, supremacy or primacy (Saas 1988, 109), which in fact points to divine attributes. With the added previous ideograms בר (*bar-sin*) in the word בְּרֵאשִׁית (*bereshit*), א (*aleph*) points to the divine origin of the Son with whom, or in whom, the Unknown God (the Father) creates the world. That is why we do not share an opinion that this word (*bereshit*) in Bible appears »predominantly /... / in the construct state« (Lyon 2019, 273); *beth* is not just »definite article« (273), that refer to a specific, »absolute beginning« (Holmstedt 2008, 58). Our intention is not to deal only with grammar and semantics (57), but with the internal sense of biblical letters and words. In this place, the question arises: Does John, because of the clarification of the textual meaning of these

likely stems from the ancient way of writing, i.e. carving of the ideograms in stone. The left-handed held a chisel with the left hand, and with the right hand they with some tool hammered the chisel slanted to the right side. On the appearance and meaning of ancient and modern Hebrew letters see: Matis 2014, 881–882.

⁹ See also, Albright, 1969, 9. This we find as the alphabetic reproductions in Caanan. See, Saas 1988, 150.

words, emphatically repeat that »the Word was in the beginning with God« (1: 2)? If we understand such a hermeneutic context, then John would actually speak to the Pharisees about the Son of God as the Word of God, in which case we could reconstruct John's message as »look (you Pharisees), there at the very beginning of the mystical text of the Law of Moses, which you consider the basis for the existence of the world, is precisely the truth that in the beginning was the word, and the Word was with God, and the Word was God«. This would mean that even in the initial verse of the text of the Mosaic Law, John sees the revelation of the Mystery of the Word, i.e. the Mystery of the Son of God.

The ideogram *resh* also points to the revelation of the spirit of God, who is in the immediate pre-eternal, but also in the economic¹⁰ relationship with the Son of the Father, who is again revealed by mutual relations of the first three ideograms of the first word of the Book of Genesis. In this respect, we can answer to the question »where did the Spirit of God go?« (Berković 2007, 171), saying, that although the Spirit of God was »hovering over the waters« (Gen 1, 2), His name is also present literally in the very first word of Genesis. Namely, if the Father begins the creation through the Son, which can be seen from the first two ideograms with the mutual meaning of the son בר (*bar*), and if the Father, as the Silent speaks, reveals, and even creates through the Son, then He Who enables the realization of God-working is the Spirit of God. The Spirit (רוח, *Ruach*)¹¹ of God (from בראשית) is inseparable in the beginning from the Son, so that in the world as in the premeditated house of the Son (רב) built by *Ruach*, the *Spirit* of God (רוח אלהים, *ruach elohim*, Gen 1: 2), God the Father interrupts his silence and becomes cognitive through the creative God-working of the Son and the Spirit.

If we continue the hermeneutics of the initiated ideogram line (בראשית), we will come to ideograms ש (*shin*), י (*yodh, yud, yod, jod, or jodh*), and ת (*tav*). The original shape of the ideogram *shin* was like the Cyrillic letter *w* (in the ancient variant שׁ), and it signified the teeth, but also sharpness, pressure, destruction, and depletion. *Yodh* was portrayed as a hand (י),¹² and signified work, action, throwing, but also worship, while the ideogram *tav* was depicted as the upright or horizontal cross (†; Saas 1988, 133) and signified a sign, signal, but also covenant, testament, testimony. Although in the first chapter of the Gospel, John does not explicitly refer to the mystery of these ideograms of the Beginning, their meanings nevertheless point to the Lord's economy of salvation.

»In the beginning« (בראשית) is also the first mystical group of ideograms, which speaks also of the divine sign of the cross (*tav* ת, †) and of the destruction (*shin* ש) of »something« that is not marked with any ideogram. This destruction is represented ideographically as a (divine) working (*yodh*, י, י) that ends on the cross, which

¹⁰ Economic derived here from the Old Greek *οἰκονομία* (τοῦ Θεοῦ), namely, God's work (for our salvation). The word is synthesis of the words: ὁ οἶκος (home), and νόμος (law). In the Slavic language the word is translated as »(božanski) domostroj«.

¹¹ The word רוח (*ruach*) can also means wind or smell or air.

¹² The root of this letter is for sure Egyptian sign for the hand (Saas 1988, 121).

points us to what God intended to destroy on the cross, and that which he will destroy does not have its own being, because it is not represented in any ideogram in the word בראשית. Therefore, it leads us to conclusion that the first written group of ideograms of the book of the Word, i.e. of the book of Gospel, is made up of the mystical realities that the Father intends to work through the Son in the forthcoming process of the realization of the divine economy of salvation, whose end is the Eternal Unity of the Son of God with the created world. There is one interesting hermeneutical point of Feinberg who states that three very first words (*bereshith bara Elohim*) showing separation and continuity. The second word of the first verse of the book of Genesis is translated with the word create (ברא – *bara*), which in fact repeats three ideograms of the first word of the Genesis, i.e. three ideograms in the words »In the beginning« – בראשית. However, Feinberg states that between the first word *Bereshith* and second *bara* there is some kind of inner separation, but between the second *bara* and the third word *Elohim* there is continuity. This is more clearly when we suppose that »Tipp'cha« is under the *shin*, »and suggests an approaching stop sign« (Feinberg 2007, 2a). Also, »Tipp'cha offers a slight pause just before the big ending« (3c). Besides, there is a *moonnach* under the *resh*. This mark »sustains« (7a) to look further. It means that pair *bara-Elohim* are closer to each other than words *bara* and *bereshit*, and in our opinion this is very important. *Bereshith* is the first emphatic ideogram group, which again speaks of the Christological, or, more precisely, the *Son-Spirit* activity of the divine act of creation. Pointing to this obviousness of the Hebrew text, evangelist John says that »Through him (the Word) all things were made; without him nothing was made (from everything) that has been made« (1: 3). It is, moreover, compatible with another meaning of the word ברא – *bara*; in van Wolde's hypothesis *bara* designates »to separate«, namely, separation, division, setting apart (2016, 143), and, moreover, »nowhere is (*bara*) used of human production, nowhere is it found with an accusative of the matter« (Delitzsch 1888, 74). If we separate *beth* as proposition from *bereshith*, there will be difficult to translate the word *reshith* because »it does not mean the beginning of an event but the first part of anything« (75). So, we can try to find the more accurate meaning of the word *bereshith*, only if we identify it, not simple with some kind of God's name (i.e. personal noun), but also with God's matter-creating event through the Person of His Son, and with the force of His Holy Spirit. It means that this »synthetic« word (*bereshith*) may have a hidden meaning of the beginning of creation and economy (i.e. ἡ οἰκονομία) of God's Holy and Powerful Name. Somehow Rashi in similar direction suggests such hermeneutic possibility but from the Jewish religious point of view. (Rashi 1946, 2)

4. Christology of the ideogram אֵת (aleph-tav)

The אֵת (*aleph-tav*) ideograms appear in a large number of verses in Old Testament text (Matis 2014, XIX).¹³ Although translated in various ways, they can be neither

¹³ It is a total of 9590 repetitions of these two ideograms separately, but also with the addition of the

prepositions, nor conjuncts, nor articles in ancient Hebrew writing system, which was then closer to pictography than to today's ideograms. Ideograms אֵת (*aleph-tav*) are found in all those places of the Old Testament text that testify about the covenant people, persons, places, things, i.e. whenever it comes to the exclusive actions of God (the Father) and the Son of God (XIX). We first find them in the first verse of the Book of Genesis in two places: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ. *Aleph* and *tav* are the first and last letters of the Hebrew alephbet, and they are important because of the ideographic indication of the divine meaning spoken of by the prophet Isaiah when he states (in Hebrew text): »Thus saith the Lord the King of Israel, and his (Israelites) redeemer the Lord of hosts; I am the first, and I am the last.« (Is 44: 6)¹⁴ Besides, we also have in mind the words of Isaiah: »All we like sheep have gone astray; we have turned everyone (from the Lord) to his own way; and the Lord hath laid on him (אֵת) the iniquity of us all.« (Is 53: 6) Taking into account both Isaiah's verses, we conclude that the ideograms אֵת (*aleph-tav*), such as the aforementioned pair בֵּר (*bet-resh*), indicate the God-working approach within visible realities, which some authors described as the so-called incarnational theology which differentiates Christians from the Jews since they develop their theology on the event of the Incarnation of the Son of God, while the Jews see the embodiment of God in Israelites, in God's name, in Torah and in other concepts (Hamori 2010, 162). Of course, in the context of such a perspective, we must bear in mind the theological differentiation of the meanings of the Old Testament events as shadows, from those events that occur in the New Testament (Brakke 2001, 453–457).

We have mentioned that apostle John in the first chapter of the Book of Revelation testifies to God's words: »I am Alpha and Omega, the beginning and the ending, saith the Lord, which is, and which was, and which is to come, the Almighty.« (1: 8) There is a bit different testimony at the end of the Book of Revelation, where it says: »I am Alpha and Omega, the beginning and the end, the first and the last.« (Rev 22: 13) Since John the Apostle writes in Greek the divine revelation, as well as the Gospel, it is clear that the Word of God reveals Himself with the letter of the Greek alphabet (*Alpha* and *Omega*). The meaning of the divine names of *Alpha* and *Omega* in the Jewish heritage would correspond to the first and last letter of the Hebrew alephbeth, so the divine words would say: »I am אֵת (*Aleph*) and תֵּת (*Tav*), the First and Last.«

However, if before the ideograms *aleph-tav* are added *yodh* and *resh*, we get the word *fear* (אִירָא), which implies the connection of the ideogram *aleph-tav* with those of the hand (יֵ *yodh*) and the head (רֹשׁ *rosh*). Since the Christian meaning of the hand and the head of the body is Christ Himself, the Son of God, in that sense fear relates to the sanctity and God's covenant. This means that in this way fear would mean the fear of God; however, if יֵ (*yodh*) and רֹשׁ (*resh*) were between the

ideogram of *vav* (וָו).

¹⁴ In the corresponding verse of the Septuagint we find the words: »I am the first, and I am hereafter (ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα).« (Is. 44, 6)

ideograms *tav* and *aleph* (תֵּיּוֹף), this fear would have the meaning of fear from man, and such a fear would imply the breaking of man's covenant connection with God, i.e. of the connection אֵלֶּף (aleph-tav). Further on, this would point to the divine command that we should not give up to the fear of men, so as not to break the covenant connection with God, which is why the Lord uses the paradigm of the unjust judge »who neither feared God, nor cared what people thought« (Lk 18: 2).

5. Conclusion

The reason why the Hebrew alephbeth has a great mystical power is the divine revelation, since the will of God the Creator is revealed to the Old Testament prophets who, in the God-appropriate manner, conveyed to us the truths about divine creation, divine maintenance, and the salvation of the world from death and sin. The Lord Jesus Christ leads the apostles according to such a wealth of their God-inspired tradition, which now has in view the personality of the Son of God in whom is, at the same time, the Creator and the Interpreter of the original divine acts described in the Old Testament writings.

Finally, the arrival of the Messiah into the world cannot be read differently than as the Second Coming of the Lord and Savior of the world, of Jesus Christ, who comes to re-create the world, i.e. to take the Church into the promised Heavenly Kingdom. In this direction, we will turn our synoptic approach to the corresponding verses of the Old and New Testaments.

We think that we would not be mistaken if we would interpret the meaning of the pre-eternal mystery of salvation expressed in the first ideogram group from the perspective of the New Testament words: »In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things were made through him (the Word), and without him was not any thing made that was made.« (Jn 1: 1-3). Then, »Receive the Holy Spirit« (Jn 20: 22), and then »I will not say much more to you, for the prince of this world is coming. He has no hold over me.« (Jn 14: 30) In this context, the gospel messages of Apostle John are clearer, which we see to correspond to the first divine messages with which the Book of Genesis begins.

What is of utmost importance to us is the way of the historical hypostatizing of the Word of God, i.e. the Son of God. This time, it is John's verse: »And the Word was made flesh, and dwelt among us.« (1: 14) The phrase »dwelt among us« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) would correspond to the Hebrew version of the same verse, וישכן בתוכנו (*vayishkon betokenu*, in the Hebrew translation of the words in Jn 1: 14), in which the word שכן, with the meaning of dwelling, sanctuary, tabernacle, tent corresponds to the Old Testament expression ושבחתי בתוכם (*veshachanti bethokam*, in Ex 25: 8), with the meaning of God's dwelling in them (in Ex 25: 8), i.e. the divine dwelling in us (in Jn 1: 14), which in its basic form implies the paradigm of the dwelling or tabernacle (תבנית המשכן - *tabnit hamiskykan*) that God shows Moses on the mountain (Ex 25: 9).

From this perspective, Apostle John points to the Word that is with God »In the beginning«, and which is literally symbolically represented as the unity of the first pair of ideograms (בראשית), having the meaning of the House of the Son, i.e. the Tent of the Son, or rather, of the Son of God, who is the divine Tent of our future eternal existence. At the same time, »dwelt among us« as John's emphatic synonym for reality embedded in the expression »the Word became flesh«, speaks in fact about the nature of the coming into the world of the Son of God. His historical presence does not represent an objective view of historical events that took place two thousand years ago, given the fact that these events did not occur in order to end historically at that time. The New Testament should be considered as the New even in the time in which we live today and still write down its events. The patristic writings testify exactly to such ecclesiological projection of the New Testament realities. The Lord not only took on human nature, but also left behind Him some kind of »substitute« for Himself in the liturgical way of existence of the Church, in which He Himself accomplishes the divine economy of salvation. The ecclesiological way of existence implies a hierarchy as a synonym for the God-established order of beings as an ontological feature of both inanimate and animate levels of existence.

If there was a possibility to compare ourselves and our »civilization« with that of the time of the Lord's Earthly Liturgy, we would find ourselves in the same dilemma: What kind of Messiah should he be that we accept him as the Messiah? We feel free to argue that if the Lord, in the likeness of a servant, appeared again among us, even today, when we think that we know Who He is and why he came into the world at that time, we believe that it would not be easy for us to recognize in Him the Son of God. He would have to reveal himself again today, through the curtains or mysteries of the Old and New Covenant of the Kingdom of Heaven. In this case, we should have as a model the established hierarchical ways of existence in order to be able to more clearly, but never fully, comprehend His Mystery of existence. In other words, the Lord would have to reveal to us again who He is and why he created the world.

Due to the previously mentioned conclusions, it is important to bear in mind that it is not enough just to realize the Christological, i.e. the Messianic meanings of the biblical text (in this case, the first sentence of the book of Genesis). This could perhaps be only an initial starting point which would point out to Jews from Judaism to a different breathing of the letter of the Law, from the Kabbalistic (Petrović 2010, 21). On the other hand, the recognition of the Christological dimension of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments does not constitute an autonomous theological discipline. The ever-present actuality of the ecclesiological tradition of biblical writings speaks in fact of the deepest need of the human being to gain the lasting consolation of the Holy Spirit in this life, since every single joy of this world ends with grief and death. The only consolation that a man can find is not in a confessional approach to biblical scriptures, but in the way of existence that allows him to be in union with God. In this sense, the Christology of biblical writings does not begin in them, but the biblical scriptures testify to the Christological ways of existence both in the Old and in the New Testament.

References

- Albright, William, Foxwell.** 1969. *The Protosinaitic Inscriptions and Their Decipherment*. Harvard Theological Studies 22. Cambridge: Harvard University Press.
- Berković, Danijel.** 2007. »Merahefet« (Genesis 1:2): The Dynamics of the Spirit in the Old Testament«. *Evangelical Journal of Theology* (Zagreb; English ed. Kairos) 1, No. 2:171–184.
- Brakke, David.** 2001. Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria. *Journal of Early Christian Studies* 9, No. 4:453–481.
- Cohen, Aryeh, and Shaul Magid.** 2002. *Beginning/Again (Toward a Hermeneutics of Jewish Texts)*. New York: Seven Bridges Press.
- Colless, Brian, E.** 2014. The Origin of the Alphabet: An Examination of the Goldwasser Hypothesis. *Antiquo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 12:71–104.
- Delitzsch, Franz.** 1888. *New Commentary of Genesis*. Transl. Sophia Taylor. Edinburgh: T&T Clark.
- Feinberg, Jeff, Pat Feinberg, and Avi Feinberg.** 2007. *Sing the Sidra: Introducing Cantillation Through the Weekly Torah Portions*. Lake Forest, IL: Foundation for Leadership and Messianic Education (FLAME).
- Fitzmyer, Joseph, A.** 1985. The Biblical Comission and Christology. *Theological Studies* 46:407–479.
- Goldwasser, Orly.** 2007. Canaanites Reading Hieroglyphs: Part I – Horus is Hathor?; Part II – The Invention of the Alphabet in Sinai. *Ägypten und Levante* 16:121–160.
- Hamori, Eshter, J.** 2010. Divine Embodiment in the Hebrew Bible and some implications for Jewish and Christian Incarnational Theologies. *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, 161–183. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 465. New York: T & T Clark International.
- Holmstedt, Robert, D.** 2008. The Restrictive Syntax of Genesis 1. *Vetus Testamentum* 58, Fasc. 1:56–67.
- Hyman, Arthur.** 2002. *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Kutscher, Edward Yechezkel.** 1982. *A History of the Hebrew Language*. Jerusalem: The Hebrew University.
- Lamer, André.** 2008. The Spread of Alphabetic Scripts (c. 1700–500 BCE). *Diogenes* 218:44–57.
- Levy, Zeev.** 1997. The nature of modern Jewish philosophy. In: Daniel H. Frank and Oliver Leaman, eds. *History of Jewish Philosophy*, 515–525. In: *Routledge History of World Philosophy*. Vol. 2. London: Routledge.
- Lyon, Jeremy, D.** 2019. Genesis 1:1–3 and the Literary Boundary of Day One. *Journal of the Evangelical Theological Society* 62, No. 2:269–285.
- MATIS (Mesaianic Aleph Tav Interlinear Scriptures).** 2014. Vol. 1, *Torah (with Strong's Numbering and Hebrew Dictionary)*. Compiled by William H. Sanford. British Columbia: CCB Publishing.
- Moran, Hugh A., and David H. Kelley.** 1969 [First printed 1953]. *The Alphabet and the Ancient Calendar Signs*. Palo Alto: Daily Press.
- Okyere, Kojo.** 2011. Bible, Ecology and Sustainable Development: A Reading of Genesis 1:1-2:4A. *Ilorin Journal of Bible Studies* 1, No. 2:81–96.
- Petrović, Predrag.** 2010. *Simvol i spasenje (Savremeni egzistencijalni odrazi sotirioloških načela drevne Crkve)*. Beograd: PBF, Institut za teološka istraživanja.
- Rashi, Solomon ben Isaac.** 1946. Genesis. In: *Pentateuch: With Targum Onkelos, Haphtorah and Prayers for Sabbath and Rashi's Comentary*. Vol. 1. Trans. M. Rosenbaum and A. M. Silbermann. London: Shapir.
- Saas, Benjamin.** 1988. *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millenium B.C.* Ägypten und Altes Testament 13. Wiesbaden: Otto Harrassovitz.
- Van Wolde, Ellen.** 2016. Chance in the Hebrew Bible: Views in Job and Genesis 1. In: *The Callenge of Chance*, 131–150. Eds. Klaas Landsman and Ellen van Wolde. Heidelberg: Springer.
- Wilson-Wright, A. M.** 2016. Sinai 357: A Northwest Semitic Votive Inscription to Teššob. *Journal of the American Oriental Society* 136, No. 2:247–263.

Website

- Petrovich, Douglas N.** 2016. The First Alphabet is Hebrew, Not Canaanite: An Open Response to Christopher Rollston's Rebuttal of 10 December 2016. 20 December. https://www.academia.edu/30545786/_2016_The_First_Alphabet_is_Hebrew_Not_Canaanite_An_Open_Response_to_Christopher_Rollstons_Rebuttal_of_10_December_2016 (accessed June 2019).
- Rollston, Christopher.** 2016. The Early History of the Alphabet and the Recent Claim that the Northwest Semitic Inscriptions from Serabit el-Khadm and Wadi el-Hol are Hebrew. https://www.academia.edu/30121150/The_Early_History_of_the_Alphabet_and_the_Recent_Claim_that_the_Northwest_Semitic_Inscriptions_from_Serabit_el-Khadm_and_Wadi_el-Hol_are_Hebrew_Spoiler_Alert_They_re_Not (accessed June 2019).
- Sandford, William.** 2018. The Uniqueness of Biblical Hebrew. February 22. https://www.youtube.com/watch?v=3NDh_KH-9Og (accessed June 2019).

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1039—1052

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 2-264:1Girard R.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Borenovic>

Mirjana Borenović

René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun

Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom

Abstract: This paper describes René Girard's interpretation of myths and explains the scapegoating mechanism. This interpretation is then applied to the Slavic basic myth of the divine battle between Veles and Perun. The paper demonstrates that the myth of divine battle still holds enough information to identify and analyse the scapegoating mechanism, all the stereotypes of persecution, an innocent victim or the scapegoat and the violence committed against him. The analysis emphasises and decodes the process in which a human victim of persecution was transformed into a mighty god Veles. The paper also critically evaluates and points out the shortcomings of René Girard's interpretation of myths in the context of Slavic religion and mythology.

Keywords: stereotypes, persecution, Slavic mythology, Veles, Perun, scapegoating, mythology

Povzetek: Članek opisuje interpretacijo mitov pri Renéju Girardu in pojasnjuje mehanizem grešnega kozla. Ta interpretacija je zatem aplicirana na temeljni slovanski mit o božanskem boju med Velesom in Perunom. Članek prikazuje, kako je v mitu o božanskem boju še vedno dovolj informacij za identifikacijo in analizo mehanizma grešnega kozla, pa tudi vseh stereotipov preganjanja nedolžne žrtve oz. grešnega kozla in nasilja, ki se je nad njim izvajalo. Analiza poudarja in razlaga proces, v katerem se je človeška žrtev preganjanja preobrazila v mogočnega boga Velesa. Članek tudi izpostavlja in skuša kritično ovrednotiti primanjkljaje interpretacije mitov pri Renéju Girardu v kontekstu slovanske religije in mitologije.

Ključne besede: stereotipi, preganjanje, slovanska mitologija, Veles, Perun, mehanizem grešnega kozla, mitologija

1. Scapegoating and the stereotypes of persecution

In his works, René Girard frequently discussed myth and used it as an example of overlooked persecution and collective violence. He recognised that myths are usually placed on the opposite side than history and are not read historically, since they are understood as belonging to a transcendent and religious plane. Girard disagreed with this kind of thinking because through his research, he came to realize that history as well as myth indirectly or directly describe persecution and collective violence.¹ He explained that the main reason for this unjustified distinction is an assumption that myths lack historical certainty that would redirect the reader to a different understanding and enable them to recognise the real and overlooked violence. The absence of necessary historical documents and an inability to decode the available texts (Girard 2011, 47–48) are two major reasons why persecution and collective violence are repeatedly overlooked in myths, by professional researchers of mythology (ethnologists and anthropologists) and amateur researchers alike.

Girard went even further by saying that not only is the myth always a narrative about persecution, but it is also a narrative about a real persecution and a real victim: “By proceeding from easy to more difficult, I intend to show that all myths must have their roots in real acts of violence against real victims” (Girard 1989, 25). The victim that Girard talks about is a scapegoat who cannot express their own innocence because they do not have their own voice in the myth and consequently cannot challenge the false accusations and prove their own innocence (2011, 61–66). It is important that just like historical persecution, historical (collective) violence and historical victims are examined and analysed from all angles and perspectives, myths should also be well researched and analysed from all perspectives. A written myth or an oral report must be observed for signs of a victim having the role of a scapegoat being present in the narrative. This can be achieved through the observation of specific characteristics: “Each time an oral or written testament mentions an act of violence that is directly or indirectly collective, we question whether it includes the description of a social and cultural crisis, that is, generalized loss of differences (the first stereotype), crimes that ‘eliminate differences’ (the second stereotype), and whether the identified culprits of these crimes are marked with signs that suggest a victim, the paradoxical marks of the absence of difference (the third stereotype). The fourth stereotype is violence itself, which will be discussed later” (1989, 24). Not all stereotypes need to be recognised in one narrative, because finding even a few of them reveals the objective nature of crisis, persecution, violence, false accusation and an

¹ All the violence that is present in the scapegoating mechanism comes from one source – mimetic desire and rivalry. René Girard discovered that a person needs another person to understand what they want by mimicking the other person and competing for the same object they both desire to possess. “Violence is generated by this process; or rather violence in the process itself when two or more partners try to prevent one another from appropriating the object they all desire through physical or other means” (Girard 1996, 9). Mimetic rivalry can spread to an entire group and transform a community into a mob-like mass. This is a phase of acute disorder that causes a crisis in the community out of which the need for scapegoating arises. (12)

intent to place the responsibility for the crisis on the victim and to banish or destroy them (2011, 47). The persecutors justify their actions with the hope that if they remove the victim that is allegedly responsible for the crisis, they consequently also remove the crisis itself.

The stereotypes that transform the victim into a scapegoat for the mob-like masses are described below.

René Girard (2011, 47) stated that the first stereotype is a description of a social and cultural crisis.² Without a crisis, there would be no need to find or create a scapegoat and assign the responsibility for the ongoing crisis to them. The cause for a crisis can be external (epidemics, severe droughts, earthquakes etc.) or internal (political or religious instability). However, regardless of what circumstances trigger great collective persecutions, the experience of those who live through them is the same: "The strongest impression is without question an extreme loss of social order evidenced by the disappearance of the rules and 'differences' that define cultural divisions" (1989, 12). Communities and entire countries experience feelings of helplessness, uncertainty and chaos. Girard (2011, 66) explained that persecution as a mechanism was used to decrease fear and frustration levels caused by the crisis and redirected them against the victims – scapegoats.

The next stereotype that is distinctive for persecutions and frequently present in myths is the accusation including particular categories of crimes. At first, the accusations look fairly diverse, but at a closer look shows that they share some characteristics. The scapegoat is accused of crimes that are fundamental, because they attack the very foundations of cultural order. This particular category of crimes includes: crimes committed against the people that the masses believe should not be endangered in any situation (like kings, fathers, children, the innocent or the helpless). Sexual crimes, taboos and religious crimes are also a part of stereotypical accusations (Girard 1989, 14–15).

The third stereotype represents special signs for the selection of victims or simply victim's characteristics. René Girard claimed that the masses³ can randomly

² Collective persecutions are frequent in times of crisis when institutions grow weak. This activates the masses and causes mob formation that can negatively affect the work of institutions and can even replace them (Girard 2011, 35).

³ In Girard's interpretation of myths, the mob-like mass is the one who is looking for a person to blame, who is violent and who wants to destroy the scapegoat in order to cleanse the society of the scapegoat's negative influence. In the minds of the persecutors, this needs to be done thoroughly because even one or two of the accused can threaten the cultural foundations of the community (Girard 2011, 38–39). The masses have no doubt that the person accused of horrible crimes is indeed guilty of all the charges. Girard (2011, 65) talked about the persecutors' true conviction that leaves no doubt of the scapegoat's guilt. The persecutors are not consciously aware they are a part of a scapegoating mechanism and do not recognise the innocence of the victim, because the main characteristic of scapegoating is its unconscious nature. (148) As we mentioned, during historical persecution as well as in the myth (in a form of a written or oral tradition), the innocence of the victim is not recognised. René Girard affirmed James George Frazer when he demonstrated the similarities between Christianity and myths, because in both cases the entire community kills the victim that later becomes a deity. But Girard also believed that Frazer overlooked an important element that proves how Christianity is different from mythology. By Girard's opinion, Christianity was the first religion in the world that clearly stated that Jesus Christ (victim/scapegoat) is innocent (Hoffman 2012). This biblical tendency to "side with the victim" can also

choose a victim but that is usually not the case. In most cases, the victims possess the following special signs that make them especially vulnerable to persecution: belonging to ethnic or religious minorities, disability or any other characteristic that distinguishes a person from others, as well as any social abnormality (Girard 2011, 41). The chosen victims (*pharmakos*) were often people either on the outside or on the fringes of society: prisoners of war, slaves, foreigners or enemies and sometimes even children that have not yet undergone the rites of initiation or very old people that were not fully integrated into a society. The degree of integration into a society was a key factor for choosing a victim because the perfect scapegoat was someone who is basically an outsider and whom no one would miss or avenge.⁴ Sacrifice needed to be risk-free or “an act of violence without the risk of violence” (2013, 13–14). Possession of these characteristics is a decisive factor on which the mob-like masses decide that the chosen victim is truly guilty of the crime they are accused of. It is important to understand that the victim chosen to become a scapegoat is usually innocent, but they cannot prove their innocence because they do not have their own voice in the myth and consequently cannot challenge the false accusations and prove their own innocence. This is especially true in myths. Generally speaking, René Girard (2011, 41) was open to the possibility that the victim is really guilty of the crime they are being accused of but points out that their guilt is not primarily attributed to them because of the reality of their crime but rather because they possess the characteristics of a victim.

The last stereotype is the violence itself (Girard 2011, 47). Violence against the scapegoat mostly falls into the category of collective forms of violence (38). These are all forms of violence committed by the mob-like masses, including all forms of persecution and collective murder (95). Mob-like masses feel the need for violence against the scapegoat because they want to find the person responsible for the current crisis.⁵ They of course find the blame outside of themselves in an innocent person that is consequently transformed into a scapegoat (39) and collectively sacrificed and murdered. Girard (2011, 164) noted that the collective murder is actually a foundational murder, i.e. an essential core and origin from which the

be recognised in the Old Testament, where the biblical text (Gen 37:1–50:26) rejects the perspective of persecution and sees Joseph as an innocent scapegoat (Girard 2004, 17).

⁴ A chosen victim could also be someone who was well integrated in a society and possessed positive special talents or characteristics that others wanted for themselves. In this scenario, mimetic rivalry and competition caused disorder that called for the sacrifice of the scapegoat. No matter the starting positive characteristics of the victim-to-be, they are demonized in the scapegoating process, ascribed negative characteristics and accused of monstrous crimes.

⁵ The main characteristic of the mob-like mass and its individuals is their utter slavery to the mimetic desire that demands violence. Petkovšek (2018, 34) describes: “The archaic man could be saved from self-destruction, to which the whirlpool of violence led, only by the scapegoat mechanism – the sacrifice of an innocent.” In spite of the reconciliatory effect of the sacrifice, the archaic man can only achieve freedom by waking up from his mimetic possession and starting living and acting consciously. Together with love and compassion, these are the building blocks of the “new man” that is free of slavery to the mimetic possession.

myth is born.⁶ It is crucial to understand that collective murder is often covered up in mythology (105), which is why mentions of “voluntary self-sacrifice” (87) and individual violence that ends with the death of the victim should be treated with suspicion and precisely analysed (105). Girard claimed that collective murder was not removed from the texts that include older myths (117) because the coverup of collective murder is primarily a characteristic of newer mythological layers.

Paying attention to the stereotypes of persecution reveals that traces of persecution, collective violence and scapegoat's murder can be widely found in most of the world mythologies.⁷ It is natural to wonder what purpose does the sacrifice of the scapegoat serve. We have already partly answered our question when we described the persecutor's mindset: “If I destroy the victim that is allegedly responsible for the crisis, I consequently remove the crisis itself.” The sacrifice of the scapegoat not only seemingly removes the crisis but also brings about reconciliation (improvement in relationships) and restoration of order, sometimes even on a higher level than before (Girard 2011, 69). “The purpose of the sacrifice is to restore harmony to the community, to reinforce the social fabric” (2013, 9). This is because on a collective level, the act of sacrifice itself is liberating for the persecutors (2011, 69). For the sacrifice to have a liberating effect on the persecutors, they must not comprehend the true role of the sacrificial act. It is also important that they understand the sacrifice as a demand of the gods and/or ancestors for breaking the society's rule with an alleged unspeakable crime (2013, 7). There's an interesting logic in scapegoating that tries to fight violence caused by mimetic competition (and consequent crisis) with violence against the scapegoat (18–21). Because the scapegoat is expendable for the community, no one will avenge them and the cycle of violence is momentarily broken.

In myths, the power of reconciliation is attributed to the scapegoat (Girard 2008, 81), who is understood as an active and all-powerful individual, while the

⁶ Many myths clearly state that the foundational murder is the starting point out of which culture and religion are born. In Sumerian mythology, the cultural institutions were created out of the bodies of gods like Ea, Tiamat and Kingu. A similar belief can be found in India, where the sacrifice of the cosmic man Purusha gave birth to the Hindu caste system. A Norse parallel to Purusha is a primordial being called Ymir out of which the world was created (Girard 2006, 99).

⁷ In some myths, stereotypes of persecution are easily recognisable, in others they are much harder to recognise. In most cases, with a detailed analysis, stereotypes can be found in vague descriptions of situations and people that clearly went through an editorial process to cover up the real story of persecution. These kinds of myths usually start with a description of disappearance of the rules and differences that define cultural divisions (cosmic myths about how the world came to be or myths about later chaotic situations, etc.). In these cases, the clue that we are dealing with a stereotype is hidden in the description of a chaotic situation that is a sign of crisis (first stereotype) (Girard 2011, 55–61). This is the case in the Aztec myth that explains how the sun and the moon came to be. The humblest of the Aztec gods Nanahuatzin sacrificed himself in the fire to shine on earth as the sun, thus becoming the sun god (85–90). Another sign that we are dealing with a transformed stereotype and persecution is the presence of a mythical monster (third stereotype). In Greek mythology, the example of such covered up persecution can be found in the myth of Minotaur. The mention of a trickster god should also alert us that we are possibly dealing with a hidden persecution. One of the most well-known trickster gods is the Norse god Loki who is frequently blamed for various crimes and represents the powers of chaos and destruction (Fee 2001, 56–61). Recognising stereotypes of persecution in the myths is tricky and demands a more detailed analysis because myths underwent greater intentional and unintentional transformation than younger narratives about historical persecutions (Girard 2011, 55–61).

mob-like mass is depicted (and also understands itself) as passive and completely under the scapegoat's power (2011, 70). Both in historical persecutions and in myths, the scapegoat is understood as guilty for the current crisis, but myths have a transformational quality that transforms the sacrificial victim, who was accused of breaking the order and the rules of society, into a divine founder of order itself (69). In myth, the scapegoat is transformed twice, first into a personification of evil that is destroying the foundations of culture, and the second time, after the sacrifice and its effect of reconciliation, into a positive and benevolent force that restores and heals⁸ all the relations in a society. After the sacrifice, a human scapegoat is transformed into an immortal deity whom the masses worship. It is not uncommon that the transformed scapegoat becomes a patron deity against the misfortune and disaster that caused their sacrifice in the first place (2008, 81).

2. The Divine Battle between Veles and Perun

The gods Veles⁹ and Perun¹⁰ belong to the highest mythological ranks (Ovsec 1991, 118) because of their rule over the cosmological spheres and ancient origin. Both are found in one of the most important and well-known reconstruction of the myth that describes the divine battle between these two eternal opponents and represents the basic myth of Slavic mythology. The divine battle between Veles and Perun can be observed in a reconstruction of the myth that we will analyse through the perspective of Girard's scapegoating mechanism.

Mikhailov (2002, 58–60) summarized Ivanov's and Toporov's reconstruction¹¹ of the basic myth by describing that the thunder god Perun, who dwells in the sky on the top of a mountain, persecutes his enemy, who has the form of a snake and lives below on earth. The reason for their conflict is that Veles stole cattle and people, as well as the Thunderer's wife in some versions of the story. The persecuted Veles hides under a tree and under a rock and transforms himself into a human, a horse and a cow. During the conflict with Veles, Perun splits the tree and the rock, throwing lightning. The victory ends with rain that promises fertili-

⁸ The act of sacrifice only has a positive effect on relations among people (internal causes) that the crisis deteriorated, but myths give an impression that the sacrifice also removes any external causes of the crisis, such as epidemics, natural disasters and wars (Girard 2011, 70).

⁹ Veles or Volos is frequently described as a god of cattle and other animals, but also as a god of abundance and wealth. He is a chthonic deity and can be understood as the god of the dead or the Lord of the Dead (Ovsec 1991, 119–120).

¹⁰ Perun is a god of thunder and lightning (the Thunderer). In 10th century Kiev, he was depicted as a person with a golden moustache and a silver beard (Mikhailov 2002, 30). He is probably the highest-ranking god, but definitely the most known and worshiped all across the Slavic lands. Perun shares a lot of similarities with the Lithuanian god Perkūnas (113), based on which we can assume that Perun was also responsible for fertility and has a major role in protecting the laws and maintaining justice. He was a patron of warriors and military campaigns (Ovsec 1991, 111–113).

¹¹ The reconstruction of the basic myth which is also described as a "storm myth" or a "pre-Slavic duel between Thunderer and his opponent" was done by two Soviet linguists, Vjačeslav V. Ivanov and Vladimir Toporov, based on outer (Baltic and Vedic mythology) and inner sources (mainly Belarussian fairy tales) (Toporov 2002, 34; Meletinsky 2013, 114).

ty. Based on the Slavic ritualistic and mythological story-telling, Katičič (2008, 142) concludes that the thunder god Perun kills his opponent the dragon, who is a beast and a bear, and consequently liberates the rain which his opponent was withholding. Katičič also adds that the liberation of rain brings about a momentary danger of floods, but harmony is re-established in the end. Because the basic myth of the divine battle between Veles and Perun is Proto-Slavic, echoes of this motif are found in mythologies of all Slavic nations. In Slovenian mythology, this motif is preserved in a mythological being and hero Kresnik¹² who battles his chthonic snakelike enemy (Mikhailov 2002, 59–61) and in the Slavic folk songs, including those from the Balkan area, in which the divine battle between Veles and Perun is set on the world tree (Katičič 2008, 105).¹³

The Slavic folk tradition says that a bird of prey sits on the top of the world tree, bees live in the middle and the hawk's enemy dwells at the bottom in the form of a dragon or a snake (Katičič 2008, 76). The bird of prey (a hawk or an eagle) who rules on the top of the world tree in none other than the divine Thunderer (79), whom the Slavs name Perun (105). The traditional folk songs describe Thunderer sitting on the top of the world tree and defending himself from his opponent who is attacking him from below, out of the roots of the world tree (136). Traditional songs sometimes mention that the snake threatens both Perun and his family (48). In the end, Perun wins the divine battle and defeats Veles (the snake).

Ethnologists and anthropologists classify the myth of divine battle between Veles and Perun as a storm myth (Ovsec 1991, 118) that our ancestors used to explain the turning of seasons and periods of drought and plentiful rain (Lyle 2009, 147). Girard of course did not agree with such explanations because he was convinced that at the core of myths, there is a hidden story of persecution which is repeatedly overlooked by anthropologists and ethnologists. While analysing the myth of divine battle through the eyes of René Girard, we found traces of all the stereotypes of persecution.

The first stereotype that enables the cycle of persecution to begin is the crisis. The myth of divine battle has a short description of the crisis, but it is not detailed or emphasized. It is also harder to recognise the crisis because the myth of divine

¹² The battle between Veles and Perun and between Kresnik and his snakelike enemy are connected with a common motif. In addition to that, the etymologies of the words Perun and Kresnik share a common meaning. The root of the word Kresnik (Slovenian: "kres") is connected to the word "fire" (bonfire is "kres" in Slovenian) but also to the words "hitting" and "striking" ("kresniti" means to strike someone in Slovenian). Both of these meanings correspond to the characteristics of Perun who strikes with fire/lightning. The root of the word Perun ("per") also means hitting, Perun is therefore someone who hits. In Slovenian, this root's meaning is preserved in a word "perem" which translates as "I wash" and describes the act of handwashing the laundry that was done by hitting the clothes during the washing process (Mikhailov 2002, 61; Ovsec 1991, 114).

¹³ Trees were important in the ancient Slavic religion. They represented a miniature image of the entire world and enabled a connection with the gods, the great beyond and the ancestors. A tree was not an object of worship itself but because of its characteristics. It expressed a middle point or the centre of the world and enabled a connection between the underworld, the earth and the heavenly sphere. A tree with such characteristics was worshiped as holy. This religious concept is called a world tree or axis mundi (Petrič 2018, 156–166).

battle is set in the sphere of the gods where we do not expect to find human models of behaviour. The myth of the divine battle says that the primary cause for the crisis was drought, but this is revealed only at the very end of the myth, where it is stated that after Perun's victory, rain began to fall, bringing fertility and hope (Ovsec 1991, 119). We can assume that in the ancient times, there was a long and deadly period of drought, which eventually caused starvation, sickness and death among people, animals and vegetation. Drought as a cause for crisis falls into the category of external causes and is accompanied by chaos and a loss of rule and social structure (Girard 2011, 35). In the myth of divine battle, this is demonstrated when the snake (god Veles) tries to reach the top of the world tree and enter the heavenly sphere that is not under his rule.¹⁴ The fact that Veles overreached his ruling sphere reveals the disappearance of rules and differences that define cultural divisions and hold the society in an orderly and harmonious state. During this crisis, some people, including Veles, overreached their authority and interfered into the spheres that were not originally under their power. Together with a deadly drought, this must have caused an even greater uncertainty and fear among the mob-like mass.

The second stereotype is a "special kind of crimes" that are generally understood as threatening to the cultural foundations (Girard 2011, 38). The myth of the divine battle accuses Veles of these crimes but there is no consistency in what exactly he is accused of. Varieties of myth accuse him of stealing cattle or kidnapping people or kidnapping Perun's wife (Ovsec 1991, 118). Traditional Slavic folk songs accuse him of attacking Perun himself and/or his family (Katičić 2008, 136). Veles was accused of stealing cattle during a period of drought which results in starvation and possible death in community. It is a serious allegation of threatening the lives of people in the community. Veles was therefore blamed for crimes involving the worst boundary violations, such as perpetrating the most unthinkable attacks (Girard 2011, 38) on the king-like god Perun, on his children and – by stealing cattle – also on defenceless members of the community. The kidnapping of Perun's children, wife and unnamed members of the community also falls into the category of special kind of crimes. A common denominator of accusations made against Veles is an attack on the family that represents the cultural and societal foundations. The kidnapping of Perun's wife could also indicate the allegations of distinction-blurring sex crimes, most likely rape. While analysing the myth through Girard's eyes, we cannot help but be suspicious about the variety of allegations made against Veles. It seems that all the charges only serve to cover the basis allegation – Veles was recognised as guilty of holding back water and responsible for the drought. This theory is confirmed when after the battle, rain finally starts to fall and there is no description of the return of Perun's wife, children, members of community and cattle. It is clear that the persecutors blamed Veles for the drought and punished him for it.

We have discovered that in the context of surrogate-victim mechanism, Veles

¹⁴ Veles is a chthonic deity that mainly rules the underworld (Ovsec 1991, 120).

was a scapegoat blamed for the long-lasting period of drought. René Girard believed that the victim/scapegoat is usually chosen for a reason (not randomly) and that there are certain criteria for choosing the victims. A scapegoat must have special characteristics for the selection of victims (third stereotype) that make them especially suitable for persecution (Girard 2011, 41). According to the description of Slavic folk tradition, Veles was a very suitable scapegoat, because he is described as being monstrous. Slavs imagined him as a hairy angry beast (Katičić 2008, 153), he was also described as a demon (142) or an evil spirit (Ovsec 1991, 120) in the Czech Republic. In his animalistic form, Veles appeared as an animal or mythological being that threatened the safety of human communities. These animals and mythological beings were a snake (Katičić 2008, 72), a bear (142), a wolf (Mencej 2001a, 159) and a dragon (Katičić 2008, 142). In his human form, Veles walks the earth as a Master of the Wolves or the Shepherd of the Wolves. He takes on the form of an old man (Mencej 2001a, 159) with a distinctive limp (2001b, 137). By using Slavic traditional folk descriptions of Veles, we recognised many special signs for selection of victims, such as his different physical appearance (described in Slavic folk tradition as monstrous and beastly), his disability (limping), his aggressive nature that represents a danger to the human communities and his trickster-like nature. In Slavic mythology, Veles takes on different divine roles, one of them being the role of a trickster god (Sherman 2015, 420). Despite their divine status, Girard (2011, 113) emphasized that trickster gods were only victims charged of monstrous crimes and subjected to persecution. With three clear characteristics of a victim, Veles was a very suitable candidate for a scapegoat. But there is one more possible special sign for the selection of victims that we should mention, even if there is no certainty about it. The person that after many mythological transformations became god Veles could have belonged to a religious or ethnic minority that existed in the time of Indo-Aryans.¹⁵ Because of their difference, individuals from ethnic and religious minorities were frequently chosen as scapegoats and consequently persecuted for alleged crimes (41). Being different seems to be a decisive factor on which mob-like masses unconsciously choose the scapegoat. Unusual as Veles was, he must have made a very convincing scapegoat.

The last stereotype that proves without a doubt that a certain myth is founded on the scapegoating mechanism is the violence itself (Girard 2011, 47). In the

¹⁵ It is commonly accepted that the Slavic mythology is layered on the top of an even older layer of Indo-European religion and mythology that is partly and with some differences written down in the Vedas. There are many similarities between the Slavic and the Vedic mythology, the content of myths and the names of the gods are usually comparable. In Slavic mythology, we have a divine battle between Veles and Perun, and in the Rigvedas, there is a divine battle between Vritra and Indra. Vritra is the demon of drought, described as a serpent or a dragon that blocks the course of rivers. God Indra defeats his enemy Vritra, kills him and releases the waters (Shendge 1977, 50). One of many interpretations of this myth claims that before Indra was a god, he used to be an Aryan conqueror, and before Vritra was a demon, he used to be a native settler of the Indo-Gangetic plain. Both experienced a transformation through the scapegoating mechanism. Indra transformed into a glorious god and Vritra was demonized together with his entire ethnic and religious community, but still gained a supernatural status (280). Because the Slavic divine battle between Veles and Perun is connected to the Vedic divine battle between Vritra and Indra, we should consider that the primary scapegoat lived in the time of Indo-Aryan migration to the Indian subcontinent.

myth of the divine battle between Veles and Perun, persecution and violence are clearly recorded. When Veles was accused and found guilty of holding back the water and causing drought, Perun ruthlessly attacked him. Veles ran from him and hid, but Perun overpowered him at the end and destroyed him (Ovsec 1991, 118). It should not surprise us that the element of collective violence is absent in the myth (persecution and destruction is done by Perun alone), because according to Girard (2011, 107), mythology strives to erase any traces of collective violence by substituting it with individual violence (Perun's violence) (107). On the basis of scapegoating mechanism, we can assume that Veles was originally accused, persecuted and murdered by the entire community, but over time, oral tradition changed the story so that the collective violence was replaced by individual violence.

The mechanism ends with the sacrifice of the scapegoat (Veles), who brought together the entire community in their hatred against the common enemy. Sacrifice caused the improvement of relations in the community, which was in crisis because of the drought. The myth reports that around the time of the sacrifice, rain started to fall, which transformed a human scapegoat into the worshiped god Veles, and the sacrifice itself into a basic myth. In this process, Veles was transformed twice.: He was first demonised and falsely accused of causing the drought and threatening the community's existence. His second transformation occurred after the sacrifice and elevated him into a deity that could protect its worshippers against the dangers he was originally accused of while still human. According to the Slavic tradition, the scapegoat became the god of cattle and other animals, consequently also of abundance and wealth (Ovsec 1991, 119). Today we know Veles as a chthonic deity, a Lord of the Underworld (120) who ruled the dead in a land across the great river or the sea (250). He is especially connected with the underground waters. After the second transformation, everything he was accused of became a part of his divinity.

3. Conclusion

In this paper, we examined the myth of a divine battle between Veles and Perun through the eyes of René Girard and demonstrated that there is still enough information in the myth to identify the stereotypes of persecution, (collective) violence and murder. All the violence is directed at Veles who is an innocent victim and a scapegoat for the mob-like masses. We discovered that an official reason for the crisis was a long-lasting drought, but the true cause for violence and persecution could have been a mimetic rivalry that poisoned the entire community. We also identified sexual crimes and crimes against family and community that Veles was accused of and Veles' specific characteristics that made him an especially suitable scapegoat, including his beastly appearance, violent nature, disability and trickster-like nature. The myth ends with Veles' destruction and transformation from an innocent human to a powerful god.

Girard was convinced that the foundational violent event of the myth really happened: "Myths represent persecutions similar to those we have interpreted, but they are more difficult to decode because they contain distortions. The transfigurations are stronger in mythology. The victims become monstrous and display fantastic power. After sowing disorder, they re-establish order and become the founding fathers or gods" (Girard 1989, 54). We could ask ourselves who came first, humanity or the gods? Girard's answer would be: "Humanity!" On the timeline of religions, this worldview places humankind before the birth of the gods and consequently overlooks an important fact expressed by Jonathan Kirsch (2004, 1) that something deep in human nature prompts us to imagine the existence of a power greater than ourselves. In different religions, these powers had their own names and characteristics, but they all shared a common trait – people imagined they existed long before our kind. Karen Armstrong (1999, 3) similarly talks about human beings as spiritual animals and argues that: "Homo sapiens is also Homo religiosus. Men and women started to worship gods as soon as they became recognizably human; they created religions at the same time as they created works of art." Both authors emphasize that humanity evolved together with its need, ability and practice of spirituality. Recent research in the field of archaeology confirms that the capability for symbolic thought as a precondition for spirituality was not limited to Homo sapiens (Than 2013). Wunn (2000, 417–452) explains that the origin and the development of religious feeling should be traced back to the middle Palaeolithic period, to the time of Homo neanderthalensis as an early representative of the genus Homo who has already developed advanced intellectual abilities and the beginnings of religious belief in the form of existence after death, which was expressed by conscious burials of the deceased.

Archaeological findings suggest that there is no "one origin" of religion or gods but only a gradual process of growing capability for religious beliefs that involved both species of the genus Homo. This perspective challenges Girard's claims that there exists a starting point of religion and that only one violent event (foundational murder) gave birth to a specific god. In his works, Girard claimed that myths are transformed historical persecutions and that other sciences (history, ethnology, anthropology etc.) overlooked their historical element – its realness. At the same time, he himself fails to place historical persecutions in a tangible timeframe and to answer the following questions: When did the first foundational murder happen? Which species committed it (both Homo sapiens and Homo neanderthalensis were capable of religious beliefs and the conflict between them could possibly be the first and largest historical persecution)? Are we talking about a series of foundational murders or just one that was retold in different mythologies?

The last question is especially significant for our research because Slavic mythology is closely connected to the Proto-Indo-European mythology out of which it grew and consequently also to the Vedic mythology. One of the important mythological elements of the Proto-Indo-European religion is the dragon-slaying myth. The younger version of this myth is written down in the Vedas as a battle between Indra and Vritra and retold in the Slavic myth of the divine battle between Ve-

les and Perun. The Vedic and Slavic dragon-slaying myths share very similar storylines and linguistic similarities. It is wise to ask ourselves: "How many times did the foundational murder happen?" Three times (once on the Proto-Indo-European level, once on the Vedic level and once on the Slavic level) or just once in the time of Proto-Indo-Europeans or even earlier in history? If every myth contains a transformed historical persecution (first interpretation), as Girard claimed, then we're dealing with a multitude of victims, separate persecutions and independent deities that all share common traits. This interpretation treats mythologies that grew out of the Proto-Indo-European mythology as separate and independent of one another, completely overlooking their common origin. If the second interpretation is correct and only one foundational murder happened, transforming the scapegoat into a god, and the myth was then retold through the ages, causing the non-sacrificial creation of similar gods in different mythologies, then another question arises: "When did the first foundational murder happen and who were the people involved? The easy answer would be: "Proto-Indo-Europeans that lived during the late Neolithic, or roughly the 4th millennium BC or earlier." But it is unclear how the Proto-Indo-European religion evolved, which religious elements are uniquely Proto-Indo-European and which were possibly adopted from other religious and cultural sources. Answering the question of "When?" would demand a greater knowledge of ancient cultures and religions than is currently available to us.

In the context of the divine battle between Veles and Perun, and the birth of the god Veles, Girard's theory offers two interpretations. First and most literal is that there existed a human victim that was transformed into a god after they were sacrificed during the scapegoating. Second and more intangible interpretation is that a very long time ago, at the time of the Proto-Indo-Europeans or even before that, there existed a man that was sacrificed and transformed into a god. His story, captured in a myth, was retold over generations and found its place in mythologies of the Indo-European origin.

René Girard (2006, 85) also believed that people do not just create their gods but transform their victims into deities. For him, all mythology, including the Slavic mythology, was a deceptive human construct (15). This human-oriented interpretation of world mythologies is partly problematic because it does not recognise the sacredness of nature which is the core belief of all ancient ethnic polytheistic religions around the world. Slavic gods represent aspects of nature in its immanent and transcendent form and could therefore not be narrowed down to a mere deification of the victim. If we consistently adhere to Girard's theory, we would have to admit that at some stage of existence, humanity was completely atheistic. The same should also apply to the Slavs, who had at a specific and unknown moment in time unconsciously created their first god through the scapegoating mechanism. Nature and her aspects cannot simply be human victims transformed into gods because that would mean that during the humanity's atheistic period, nature was not perceived as having divine attributes, but after the scapegoating mechanism and creation of a god connected with the natural envi-

ronment, this perception changed to the point where nature became sacred. It is very unlikely that this shift happened because claiming that an atheistic period existed in human history is in direct contrast to the archaeological findings that clearly speak of early traces of spirituality expressed in cave art, richly decorated artefacts, ancient burial traditions (including Slavic burial traditions) etc., which all have clear mythological motifs and patterns of flora and fauna.

The second reason why nature and her aspects cannot simply be human victims transformed into gods is because in Slavic mythology, nature is distinguishable from people and human communities. The otherness, wilderness and invincibility are an important part of the sacredness of nature but even more essential is her relational aspect. In Slavic religion, nature and her aspects consisting of flora, fauna and inanimate nature are the Other with which an individual can communicate and expect (sometimes miraculous) response. The act of establishing a relationship with nature and communicating with it (understanding that Slavic gods are aspects of nature) demands that humanity opens up to the Other. Only in this context, the worship of something outside of ourselves is possible. For the ancient Slavs, the natural environment was what was outside of them and called to worship. Girard's theory is the opposite of this model – it suggests that humanity did not find and establish relationships with the gods outside of themselves but created them. Gods are a product of mimetic crisis (human crisis) that needed to end in order for a specific human community to survive (human need), which is why the community sacrificed one of its own (human victim) and assigned them supernatural abilities (human activity). A god was born and the human community reached a higher state of peace, order and togetherness (human benefit). In Girard's theory, there is no place for the Other that is being worshipped and human spirituality is completely self-sufficient, self-serving and closed off from nature in a relational way. That is why people in Girard's theory do not feel the need to establish worship-based relationships with the nature, causing a lack of the element of wonder and connectedness that comes with being in touch with something greater than ourselves. As Armstrong (1999, 3) puts it: "This was not simply because they wanted to propitiate powerful forces, but these early faiths expressed the wonder and mystery that seems always to have been an essential component of the human experience of this beautiful yet terrifying world. Like art, religion has been an attempt to find meaning and value in life, despite the suffering that flesh is heir to."

When analysing myths through the eyes of René Girard, one has to admit that stereotypes of persecution can be found practically in every myth. This was also the case in the Slavic myth of the divine battle between Veles and Perun. On a theoretical level, Girard's theory has a lot to teach us about the structure of myths, but on a practical level, it fails to give us the answers about "Who?", "When" and "How many times?" concerning foundational murder. It also fails to recognise the basic differences between polytheisms and monotheisms, and that nature worship was an important distinguishable element between the two. Another shortcoming of the theory is that it fails to connect and create a constructive dialogue

with other sciences, especially with archaeology, history, theology, anthropology and ethnology. Only cooperation between the mentioned sciences could provide enough information to start answering the questions of the origins of myths, religions and the gods.

References

- Armstrong, Karen.** 1999. *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*. London: Vintage Books.
- Fee, Christopher R.** 2001. *Gods, Heroes, and Kings: The Battle for Mythic Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Girard, René.** 2013. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. London: Bloomsbury.
- . 2011. *Grešni kozel*. Znanstvena knjižnica 25. Trans. Slavica Jesenovec Petrovič and Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Trans. Vesna Velkoverh Bukilica. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2004. *The Girard Reader*. Ed. James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- . 1989. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hoffman, Jana.** 2014. Rene Girard: Is Christianity a Myth? 10th of November. <https://youtu.be/iQ5JeDFeYU> (accessed 24th of March 2019).
- Katičič, Radoslav.** 2008. *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb: Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God Against the Gods: The History of the War Between Monotheism and Polytheism*. New York: Penguin Compass.
- Lyle, Emily.** 2009. Indo-European Time and the Perun-Veles Combat. *Studia mythologica Slavica* 12:147–152.
- Matasović, Ranko.** 2018. A Reader in Comparative Indo-European Religion. 10th of December. <http://mudrac.ffzg.unizg.hr/~rmatasov/PIE%20Religion.pdf> (accessed 22nd of November 2019).
- Meletinsky, Eleazar M.** 2013. *The Poetics of Myth*. Theorists of myth 9. Trans. Guy Lanoue and Alexandre Sadetsky. New York: Routledge.
- Mencej, Mirjam.** 2001a. Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. *Studia mythologica Slavica* 4:159–187.
- . 2001b. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Županičeva knjižnica nu. 6. Ljubljana: Filozofska fakulteta oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Mikhailov, Nikolai.** 2002. *Mythologia slovenica: poskus rekonstrukcije slovenskega poganstva izročila*. Trst: Mladika.
- Ovsec, Damjan J.** 1991. *Slovanska mitologija in verovanje*. Zbirka Sopotja. Ljubljana: Domus.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, No. 1:33–51.
- Petrič, Nejc.** 2018. Axis mundi na primeru drevesa v izročilu Zahodne Slovenije. In: Nejc Petrič and Marko Hren, ed. *Pozno pokristjanjevanje slovenskega ozemlja*, 155–172. Zbornik prispevkov predstavljenih na simpoziju, Kobarid, 12.8.2017. Ljubljana: Društvo Slovenski staroverci.
- Shendge, Malati J.** 1977. *The Civilized Demons: The Harrappans in Rigveda*. New Delhi: Abhinav Publications.
- Sherman, Josepha, ed.** 2015. *Storytelling: an encyclopedia of mythology and folklore*. New York: Routledge.
- Than, Ker.** 2013. Neanderthal Burials Confirmed as Ancient Ritual. 16th of December. <https://www.nationalgeographic.com/news/2013/12/131216-la-chapelle-neanderthal-burials-graves/> (accessed 22nd of November 2019).
- Toporov, Vladimir Nikolajevič.** 2002. *Predzgodovina književnosti pri Slovanih: poskus rekonstrukcije; Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti*. Zbirka Županičeva knjižnica 9. Trans. Lijana Dejak. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete.
- Wunn, Ina.** 2000. Beginning of Religion. *Numen-International Review for The History of Religions* 47:417–452.

Irina V. Leskova

Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture¹

Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo

Abstract: The article is devoted to the theoretical and methodological problems of the study of relations between Muslim and Christian culture. It has been shown that the globalization processes in the world affect all spheres of human life, diversifies it, promotes interpenetration of cultures, increases pluralism, and requires a new vision of the world in all its manifestations. It has been actualized that in today's world traditions related to religious ones mostly gain the form of religious culture. The new state of secular culture and the emerging socio-cultural environment is accompanied by the activation of religious structures, institutions and processes, which are called »desecularization«, »religious renaissance« and »revitalization of religion« in the scientific literature. The dialogue between Islam and Christianity, Muslim and Christian culture, has historical and religious roots. In the era of wide development of Islamic culture, Muslims actively contributed to the establishment of mutual understanding with other people and civilizations. History shows that Islam has been the initiator of dialogue and exchange of opinions with other cultures for ages. The Holy Scripture of Muslims, The Koran, in many verses obliges its followers to conduct an intellectual dialogue with members of other religions. The unique and centuries-old experience of religious interaction on the territory of Russia strives at maintaining the religious identity by Christians and Muslims alike. Dialogue within the Cristian and Islamic culture in Russia does not provide for and even prevent attempts for selection of dogmatic integrity and unity of religious knowledge, however it implies the need of individual, personal relationships and joint solutions of various socio-cultural problems and challenges, where the tasks of the spiritual and moral development of society are the most important ones.

Keywords: Muslim and Christian cultures, social mechanisms, harmonization of relations, Koran, Bible, religious renaissance

¹ The article has been prepared under the Research work of the RSSU 2018 Social mechanisms of harmonization of relations between Muslim and Christian cultures.

Povzetek: Članek je posvečen teoretičnim in metodološkim problemom pri preučevanju odnosov med muslimansko in krščansko kulturo. Različni avtorji ugotavljajo, da globalizacijski procesi v svetu vplivajo na vsa področja človekovega življenja, ga delajo bolj raznolikega in spodbujajo medsebojno prežemanje kultur, povečujejo pluralizem in zahtevajo nov pogled na svet v vseh njegovih pojavnostih. Vse bolj aktualna je tudi ugotovitev, da v današnjem svetu tista izročila, ki so povezana z izročili te ali one religije, navadno dobivajo obliko religiozne kulture. Novo stanje sekularne kulture in vzpostavljajočega se družbeno-kulturnega okolja spremlja vse večja dejavnost religijskih struktur, institucij in procesov, ki jo v znanstveni literaturi imenujejo »desekularizacija«, »religiozni prepород« in »revitalizacija religije«. Dialog med islamom in krščanstvom, med muslimansko in krščansko kulturo, ima svoje zgodovinske in religiozne korenine. V času širokega razmaha islamske kulture muslimani dejavno prispevajo k vzpostavljanju medsebojnega razumevanja z drugimi ljudmi in civilizacijami. Zgodovina nam kaže, da je bil islam že globoko v preteklosti pobudnik dialoga in izmenjave mnenj z drugimi kulturami. Koran, sveta knjiga muslimanov, v številnih odlomkih svoje privrženke obvezuje k stopanju v intelektualni dialog s pripadniki drugih religij. Edinstvena in več stoletij trajajoča izkušnja stikov med različnimi religijami na ozemlju Rusije spodbuja k ohranjanju religijske identitete tako pri kristjanih kakor tudi pri muslimanih. Dialog med krščansko in islamsko kulturo v Rusiji ne omogoča in celo preprečuje poskuse krhanja dogmatične zaokroženosti in enovitosti religijskega znanja oz. nauka, a vseeno predvideva potrebno po individualnem, osebnem odnosu in skupnih rešitvah različnih družbeno-kulturnih problemov in izzivov, pri čemer se naloge duhovnega in moralnega razvoja družbe kažejo kot najpomembnejše.

Ključne besede: muslimanska in krščanska kultura, družbeni mehanizmi, harmonizacija odnosov, Koran, Biblija, religiozni prepород

1. Introduction

The subject of this article is quite rational. Our time features with globalization, which is characterized not only by the return of many peoples to an active role in history, but also by the revision of the importance of their cultures in the world history. Many cultures are based on certain religions, so the meaning of religion for the revival of certain cultures needs to be revised. The historical reality itself sets the task of clarifying the importance of religion for the people and for culture as a whole, as well as to clarify the meaning of religious culture. Religion has always played an important role in the functioning of human society: the self-identification functions, life ritualization, social integration, perception of the world, communication, etc. All these functions become especially actual today, at the time of great sociocultural changes and postmodern ideas, which dispute the traditional values. There is even a scientific position stating that people unite

around traditional sources of identity, ethnic and religious one, in the world with chaotic and uncontrolled processes of social changes. The famous scholar-mediavalist U. Eco called that trend »the return to the New Middle Ages« (1994, 258–267). Moreover, the issues of preserving traditional Christian and Muslim identity are extremely important under the global development of terrorism, since it is the identity that has formed historically, preserving cultural national codes, which can serve as a basis for modelling the inter-confessional consent policy and be the guarantor of religious stability.

On the other hand, the new geopolitical vision and globalization processes have created such conditions that do not allow living in separate civilizations, with state and canonical frontiers. The world has become a crossroad of all religions, where a new meeting of Christianity and Islam takes place. Today, 33 % of the world's population professes the Christian religion, almost 23 % – Islamic. By the middle of this century, the number of Muslims and Christians can become equal.

The interaction of civilizations is an indispensable condition, causing the perception of values of other cultures. Interaction and mutual interaction are complex and contradictory process, causing different changes. According to P. A. Sorokin, »such an interaction, no matter how painful it may be, is a necessary condition for any culture to be creatively developed throughout its existence. The creativeness of any culture can be exhausted, and then the cultures and societies become ›dead and uncreative‹. Cultures and societies that do not change form and do not find new ways and means of transferring values become inert and unproductive.« (1992, 433). V. M. Mezhujev has similar thoughts, believing that »it is difficult to confine oneself only to the past in modern conditions. Many things have to be rethought, created, or borrowed from other nations. Otherwise the culture is only a historical relic, to be placed in the museum, not in life.« (2001, 569)

World religions of general human orientation contain a reflection of the national life of a certain ethnos. The religion reproduces certain characteristics inherent in the culture, way of life, customs, and traditions. Therefore, it acts as a specific form of both uniting and alienating people of one ethnic nationality, but of different confessions.

Russian social and human sciences have significant achievements in the study of Islam and Christianity, the conceptual foundations of peaceful coexistence, the legal traditions of the two world religions and many tangential themes. However, the Christian-Muslim dialogue, as a dialogue between Christian and Muslim cultures, has not yet become the subject of systematic sociological comprehension (Fawaz 2016, 365–382). However, the study of the past, present and prospects of this dialogue is not only a matter of theoretical interest. The fate of the two world religions, Christian and Muslim cultures, and humanity depends on this dialogue (Shihab 2004, 65–77; Haddad and Smith 2009, 369–388).

Russia is also interested in developing such a dialogue, as evidenced by numerous attempts to start the relevant discussions. Today, both religious scholars and theologians do not have enough strength to go beyond general statements about

the peaceful nature of the two religions, the positive experience of coexistence, the need for deepening practical cooperation. A fundamental scientific task of great importance is identifying the conceptual foundations of the Christian-Muslim dialogue, Christian and Muslim cultures, which is the true potential of the openness of the modern theology of the two world religions (Smith 1987, 18–21).

The analysis of the problem of the Christian-Muslim dialogue is primarily connected with clarifying the essence and content of such concepts as »religious culture«, »Muslim culture«, »Christian culture« (Leskova 2009, 81–83).

The religious culture means a special sphere of culture, where the content and targeting of actions by all the subjects is directed to comprehension the complexities of metaphysical nature of human existence, the society, and the world as a whole, which are based on irrational dogmas. The most important component of the religious culture is considered to be worshipping. There is a material (based on a religious cult) and spiritual religious culture. The religious basis becomes the core of the national culture, the uniqueness of which depends on the features of the world vision and interpretation. The achievements of scientific progress do their part in the religious culture. Gradually, a new attitude to the world around, a new type of religious culture, which uses the new human cognitive abilities in turning to God, is formed. The current state of religious culture reflects the relationship between culture and religion, where the experience of a future culture, including Russian society, is implicitly embedded. There are both internal factors of religious culture development and transformation – they are the internal logic of the development of religion itself (modernization, reforms within some religious faiths) – and external ones, such as social and political processes, the development of information technologies. Against the background of modern transformations of religious culture, new information technologies that have the function of communicative and informational enrichment of culture acquire special relevance among external factors that influence public consciousness (politics, ideology, science) through the establishment and reproduction of connection between human and Godly realm, between the clergy and coreligionists.

In its most general form, Christian culture is a special order of a society based on Christian worship and worldview. The Muslim culture in the narrow sense can be represented as the culture of Muslim nations, following and preserving the orthodox Islamic values and customs. In a broad sense, it can be interpreted as the classical and modern culture of all peoples professing Islam and living on the territory of its coverage. (Islamic Encyclopedia)

2. Experimental

The problem of relations between the Christian and Muslim cultures cannot be solved without a method or methodological guidelines, and the issue of methodological and theoretical grounds opens the prospect of introducing methods of

interdisciplinary sciences widely used today in the philosophy of religion, anthropology, history, sociology, political science. In this regard, the socio-cultural and civilizational approaches are promising.

The socio-cultural approach to the study of the socio-religious sphere includes several key characteristics that point to its integration potential and, at the same time, can serve as arguments in favor of the expediency of its application in the studies of the above-mentioned sphere. First, a socio-cultural approach focuses on the existence and integral characteristics of the supra-organic world and, therefore, requires an understanding of the society and culture as a whole. The unity of the social and cultural gives rises to characterize this world as a socio-cultural reality and its phenomena as socio-cultural phenomena. The sociocultural approach also presupposes an understanding of culture and sociality as interpenetrating fragments of reality. It is actualized in the conditions of modernization and secularization, when religion is increasingly moving beyond the range of religious ideas and appears as a »multitude« of cultural meanings, values, and senses. A religious community (in the Islamic culture – umma) can be considered as such an example of the cultural form that represents the way of being of an individual in the realities of modern society. In addition, it is important to pay attention to the fact that, from the standpoint of the sociocultural approach, society, culture and the individual need to be considered as a complex indivisible unity. The culture itself in this case appears as representative, which encompasses beliefs, beliefs, worldviews and ideologies that people either perceive actively or recognize passively. (Leskova and Zyazin 2018, 62–69)

As for the civilizational approach, it is used not only as a comparative method for studying the specifics of the development of various civilizations with their particular cultural values. It has shown the unjustified aggressiveness of the anthropocentric approach to history, which levelled the development of the high culture of other non-Western civilizations. The importance of the civilizational approach includes »refusal of the Eurocentrism principle, which is a narrow approach to the world history analysis, a consequence of the lack of knowledge about the history of other peoples, and a certain demonstration of superiority over other, non-Western civilizations« (Islamic Encyclopedia).

The civilizational approach makes analysis of the historical chronology of the whole humanity's development possible as a multivariate and alternative process, denying the course of development as a united vector of historical development of civilization, empirically represented by the history of Western Europe. This approach promotes the identification of both unique and universal-cultural values, as well as the specificity of the cultural values of certain civilizations. Regarding the attitude to the religious culture, the thought of E. Durkheim that, in fact, there is no religion that would be completely erroneous, is methodologically important. All of them are correct in their own way; all of them, although in different ways, correspond to these conditions of human existence. (Krasnikov 1998, 174–177)

3. Results

Starting from the second half of the 20th century, the term »dialogue« is used in the context of intercultural and interreligious relations. For example, the documents of the Second Vatican Council (1962–1965), the adopted Declaration on the relation of the Church to non-Christian religions *Nostra aetate* especially underline the fact that the Church »exhorts her sons, that through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love /... / they recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among these men« (NA 1965).

Analyzing the semantics of the »dialogue« concept, V. E. Manapova notes that its meaning is close to the »discourse« concept, »however, the traditions of using these terms differ. The important distinguishing markers between them are the fact, that »dialogue« emphasizes the interactive nature of language use, whereas the use of the »discourse« concept requires inclusion of communication in the social context« (2013, 21).

Development of the ontological basis of the dialogue belongs to »dialogism« (represented by M. Buber, M. Bakhtin, F. Ebner, E. Rosenstock-Huessy, etc.). Earlier, the dialogue was only a form for storing other meanings, because the idea of a dialogue was inconspicuous for those who were in its form.

We should note that the modern dialogue of cultures is not only a religious dialogue. A religious dialogue is a theological dialogue. In this sense, the Muslim-Christian theological dialogue arose, developed, and achieved significant progress in recent decades, mainly in the form of polemics. This, however, does not prevent the theologians, who represent these religions, from finding common values, seeking ways to move from the ethics of theological tolerance to the positions of broad-based worldview solidarity. The Muslim-Christian theological dialogue meets many challenges, as the processes of globalization contributed not only to the constructive relationships between civilizations and religions, but also caused a fundamentalist reaction in the form of Islamism and anti-Islamic motives in modern Christian eschatological futurology. Under the growing threats to the future civilization, the identification of the positive potential for the further development of the Muslim-Christian theological dialogue is of particular importance. In general, the researchers distinguish three levels of the existing Christian-Muslim dialogue (Waardenburg 1999). The first level is actually a modern dialogue between theologians who are Christians and Muslims. Jacques Waardenburg thinks the Muslim Christian Research Group to be the most important. Fifteen scientists at the initiative of Father G. Kaspar established it in 1977. It includes the representatives of Islam, Catholicism, and Protestantism who are widely known for their theological and historical researches. This initiative is being supported and developed with the help of the Roman Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, the Center for Christianity and Islam Studies at the University of Birmingham, the Center for Muslim-Christian Understanding (Georgetown University, Washington, DC) and the Paris Institute for the Arab and Islamic Studies. The second level

of the dialogue is practical. It includes a broader cooperation of Muslims and Christians in Western and Muslim countries for ensuring human rights, protection of minorities, peaceful resolution of conflicts, and looking for ways to achieve justice and peace. The third level of the dialogue concerns the studies that change the Eastern view of the West and the Western view of the East. The discovery of the cultural heritage of the »others« does not allow us to see the »other« as barbarians, but opens the way from alienation and conflicts to tolerance. The first level of dialogue is of greatest importance today. However, all three levels of dialogue were of great importance in the Middle Ages as well, as stereotypes about the »other« were formed at that time, which have not been overcome in full till present. The third level of dialogue had a significant impact on Christian and Muslim theological discussions, meant to deconstruct stereotyped ideas rooted in scientific discourse in the times of modernity and postmodernity.

4. Discussion

A dialogue between Christian and Muslim cultures predetermines the existence of certain common principles and life goals between parties thereof. A. M. Al-Rahani says: »The dialogue of cultures must be based on two fundamental principles: recognition of the existence of the »other« as its attributive right; understanding of the »other« as a necessary cultural component. The understanding of the »other« implies understanding of one people by another – the mental, cultural, scientific, and religious component, studying the economic and social situation for easier detection of parallels, where we should conduct the dialogue of cultures.« (Manapova 2013, 21)

As we can see, »the other« (discourser) is fundamentally important for the dialogue. Religion is the subject of the interreligious dialogue. Another religion plays the role of the »other«. The main initial condition (the essence of such a dialogue), according to the classical model of dialogue, should be the recognition of the »other« – any religion can potentially be a discourser in a dialogue, equal in rights in the model of »interreligious dialogue« under such conditions. Therefore, the initial condition for interreligious dialogue is the perception of another religion as an equal to the own. If we apply this principle to the inter-religious dialogue, the other religion cannot be alien in the dialogue mechanism, but duly becomes the own in the course of the dialogue and interaction. Now a question arises: Can any religion conduct an interreligious dialogue, defining another religion equal to its own, recognizing its doctrines to be equal to its own? The sacred texts of world religions call for equal treatment of the »others«. That is, each religion is potentially ready to recognize the other as equal, based on the sacred texts. We emphasize that the sacred texts are not a unique source for the religions to rely when presenting the position as of the other religions. We can find an answer in the official position of a certain religion, provided for in the official materials, documents, social doctrines (if any) in relation to the other religions. For example, the

Christian religion recognizes the »others« as »heathens« or »heretics«, »sectarians«, and Islam separates between Muslims, »the people of the Book«, and »infidels«. We emphasize a clear separation in »ours« and »others«. The presented distribution of the other religions recognizes their »alienation«. It is obvious that this is far from treating the »other« as an equal, based on which a relationship of parity can be built. That is why the Christian and Muslim dialogue must not discuss the content of faith of each party.

5. Conclusion

One of the directions for solving the problem is the construction of a Christian and Islamic dialogue on the principles of commonality of meaningful values: this means exclusion of dogmatic or orthodox-religious disputes that are not constructive and, as history shows, fundamentally unable to reach consensus, as they are not about the truths of the mind, but about the truths of faith.

On the level of equal Orthodox-Islamic dialogue, the missionary activity of the parties aimed at proselyting the opponent should be prohibited. We should also note that, as a rule, the Orthodox side has never fallen back on missionary activity among Muslims. The Catholics and Protestants acted the other way, even now they are actively engaged in missionary work, in Islamic countries as well, but their missions always »had the only result: an outburst of Muslim wrath, the victim of which were not only visiting preachers with a handful of proselytes, but also local Christian communities. Orthodox and Muslims never had a clash anywhere on religious grounds precisely because Orthodoxy always respected the main condition for good-neighborliness with Islam: non-interference in its internal affairs.« (Ikim 2018) These particular characteristics and the quality of Orthodoxy and Islam, as a commitment to traditions based on respect for their own history and culture, and maintaining high standards for the moral standards of believers – they may become, in our opinion, the common ground enabling a constructive Orthodox-Islamic dialogue.

References

- Eco, Umberto.** 1994. Srednie veka uzhe nachalis? [The Middle Ages has already begun?]. *Inostrannaya literatura* 4:258–267 (in Russ.)
- Fawaz, Ahmed Abdel-Hafez.** 2016. The Muslims in Russia: between historical legacy and contemporary problematics. *Journal Contemporary Arab Affairs* 9, No. 3:365–382.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, and Jane I. Smith.** 2009. The Quest for 'A Common Word': Initial Christian Responses to a Muslim Initiative. *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* 20, No. 4:369–388.
- Ikim, Vladimir, Archbishop.** S.a. Tashkent and Central Asia. Printsipy pravoslavno-islamskogo dialoga [Principles of the Orthodox-Islamic Dialogue]. <http://www.mission-center.com/islams/vladimir.htm> (accessed 20.01.2018).
- Islamic Encyclopedia.** S.a. Musulmanskaya kultura [Muslim culture]. <http://islamist.ru/> (accessed 20.01.2018).
- Krasnikov, Alexandr, ed.** 1998. *Klassiki mirovogo religiovedeniya [Classics of World Religious Studies]*. Moscow: Canon+Publ. (in Russ.)

- Leskova, Irina.** 2009. Globalization as a factor in the transformation of social identity. In: *Russian Society in Sociological Dimension collected works of USR to the 9th ESA conference in Lisbon*, 81–83. Union of sociologists of Russia.
- Leskova, Irina, and Sergey Zyazin.** 2018. Muslim and Christian cultures: social mechanisms of harmonization of relations. *Journal of Social policy and sociology* 17, No.1:62–69 (in Russ.).
- Manapova, Violetta.** 2013. *Reprezentatsiya etnicheskogo samosoznaniya v mezkul'turnom dialoge (filosofsko-kul'turologicheskiy analiz)* [Representation of ethnic self-awareness in intercultural dialogue (philosophical and cultural analysis)], Doctoral Thesis. SPBU, Makhachkala (in Russ.).
- Mezhuyev, Vadim.** 2001. *Kultura kak predmet filosofskogo znaniya [Culture how the subject philosophical knowledge]*. Moscow: Prospekt Press Publ. (in Russ.).
- NA - Second Ecumenical Vatican Council.** 1965. Declaration on the relation of the church to non-christian religions *Nostra aetate*.
- Shihab, Alwi.** 2004. Christian–Muslim relations into the twenty-first century. *Journal Islam and Christian-Muslim Relations* 15, No.1:65–77.
- Smith, Wilfred Cantvill.** 1987. Muslim-Christian relations: questions of a comparative religionist. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 8, No.1:18–21.
- Sorokin, Pitirim.** 1992. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo [Human. Civilization. Society]*. Moscow. (in Russ.).
- Waardenburg, Jacques.** 1999. *Muslim Perceptions of Other Religions*. New York – Oxford: Oxford University Press.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9€.

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 4, 1063—1073

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 272-46(497.4)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/04/Slatinek>

Stanislav Slatinek

»Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji

»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia

Povzetek: Drugi vatikanski cerkveni zbor je predstavil cerkveno spreobrnjenje kot odprtost za trajno prenavljanje sebe, da bi bili zvesti Jezusu Kristusu. Papež Frančišek zato kliče Cerkev na poti njenega romanja k stalnemu prenavljanju. Pravi, da se mora celotna pastorala notranje preoblikovati. Danes se nam kaže nujna potreba po misijonarskem spreobrnjenju Cerkve, cerkvenih struktur, duhovnikov, diakonov, redovnikov, katehistov, katehistinj in drugih sodelavcev v dušnem pastirstvu. Za pastoralno spreobrnjenje je več zakonitih načinov in vsaka krajevna Cerkev mora ugotoviti, kateri način ji najbolj ustreza. Tudi Cerkev v Sloveniji je poklicana k misijonarskemu spreobrnjenju. Od vseh (od struktur in od ljudi) se zahtevajo duhovno spreobrnjenje, močna ljubezen do Boga in do bližnjega, gorečnost za pravičnost in mir, evangeljski smisel za uboge in uboštvo.

Ključne besede: cerkveno spreobrnjenje, papež Frančišek, Cerkev v Sloveniji, duhovniki, strukture

Abstract: The Second Vatican Council presented ecclesial conversion as an openness to a constant self-renewal born of fidelity to Jesus Christ. Pope Francis is therefore calling the Church as she goes her pilgrim way to continual reformation. He says that the all pastoral work must be interiorly fashioned. Today, we see the urgent need for a missionary conversion of the Church, church structures, priests, deacons, men and women religious, catechists and other pastoral workers. There are a number of legitimate ways to pastoral conversation, and each local Church will discern how best to provide. The Catholic Church in Slovenia is likewise called to missionary conversion. Spiritual conversion, the intensity of the love of God and neighbour, zeal for justice and peace, the Gospel meaning of the poor and of poverty, are required of all (from structures and from people).

Key words: ecclesial conversion, Pope Francis, Church in Slovenia, priests, structures

1. Uvod

Izvolitev papeža Frančiška je velik dar Svetega Duha za vso Cerkev. Njegova petrinška služba se kaže predvsem v »pastoralni prenovi« (VE, tč. 26) Cerkve, ki jo je začel že drugi vatikanski cerkveni zbor in se še ni končala. Papež kliče Cerkev, da bi poglobila »zavest o sebi« in se »prenovila« (tč. 26). Frančišek zaznava, da je za Cerkev nastopil čas, ko mora narediti konkretne korake na poti pastoralnega spreobrnjenja. Ni revolucionar v smislu prevratneža, ki hoče razrušiti tradicijo Cerkve, pa čeprav ga nekateri mediji tako prikazujejo. Frančišek je veliko bolj tradicionalist kakor vsi njegovi predhodniki, od Janeza XXIII. pa vse do Benedikta XVI. »Zaklad vere (*patrimonium fidei*) hoče očistiti tisočletnega prahu, da ponovno zablesti v vsej svoji lepoti.« (Kasper 2015, 19–25) Pastoralna v spreobrnjenju¹ je vabilo papeža Frančiška »k revoluciji nežne ljubezni« (VE, tč. 88).

2. Frančiškov pogled na »pastoralno spreobrnjenje« Cerkve

Za papeža Frančiška je »Usmiljenje«² (Kristus) pot, po kateri naj hodi Cerkev v prihodnosti. To je pot spreobrnjenja, ki usposablja Cerkev za gledanje Boga (Frančišek 2015, 97). To je klic, ki ga papež namenja strukturam in ljudem, da bi Cerkev ponovno postala prijazen dom za vse ljudi, še posebno za tiste s težkim življenjem (RL, tč. 310). Zato papež ne neha spominjati, da se od vseh zahteva »duhovno spreobrnjenje« (VE, tč. 201). Samo Cerkev, ki je »zvesta Kristusu«, je odprta za »prenavljanje sebe« (tč. 26). In ta proces spreminjanja struktur in ljudi Frančišek imenuje pastoralno spreobrnjenje Cerkve. Tega pa ni mogoče doseči s silo, ampak z žrtvijo, kajti samo tako bo spreobrnjenje prepričljivo in žareče.

2.1 Pastoralno spreobrnjenje ljudi

Klic h globoki prenovi je bil od koncila dalje (B, tč. 42; Š, tč. 30–31) namenjen vsem vernikom, čeprav je bila v ospredju želja, da se mora resna prenova najprej začeti pri pastirjih Cerkve, pri diakonih, duhovnikih in škofih. Papež Frančišek je podobno kakor njegov predhodnik Janez Pavel II. (DBE, tč. 95) spomnil, da mora tudi papeštvo poslušati klic k pastoralnemu spreobrnjenju (VE, tč. 32). Največ spreobrnjenja pa se danes še vedno pričakuje od duhovnika, ki je motor in gonilna sila evangelizacije. Od duhovnika se predvsem pričakuje, da bo poglobil »zavest o sebi, to je o svoji lastni skrivnosti« (tč. 26). Duhovniki, ki so odprti za trajno prenavljanje sebe, z lahkoto premagujejo skušnjave in so znamenje Kristusa. Po prenovljenih pastirjih se resnično lahko začne misijonsko spreobrnjenje Cerkve (tč. 30).

¹ Druga točka drugega poglavja apostolske spodbude Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*) papeža Frančiška ima naslov Pastoralna v spreobrnjenju (VE, tč. 25–33).

² Ključna beseda, s katero lahko zaobjamemo pontifikat papeža Frančiška, je »Usmiljenje« (Frančišek 2016a; Kasper 2012). Njegovo geslo *Miserando atque eligendo* (Usmili se in izvoli) spominja na usmiljeni Jezusov pogled, ki ga je namenil cestnarju Mateju, ko mu je rekel: »Hodi za menoj!« (Mt 9,9). Usmiljenje je za papeža Frančiška Jezus Kristus. »Usmiljenje je konkretno dejanje ljubezni, ki z odpuščanjem preobraža in spreminja življenje. /.../ Usmiljenje zaobjema vse, zato se širi kot oljni madež in ne pozna meja.« (Frančišek 2016c, 7. 23)

Koncilsko vabilo k »prenovi« posvečenega življenja so mnogi razumeli v smislu, da je treba ljudi disciplinirati (MP 23). Drugi pa so v »prenovi« videli pot v svobodo. Tako imamo primere, ko so se ljudje iz čistega strahu oklenili tradicije, drugi pa so iskali kompromis s svetom. Zdi se, da je Cerkev potrebovala kar nekaj časa, preden je razumela: njena prenova je v tem, da pomnoži zvestobo svoji lastni poklicanosti (VE, tč. 26).

Prav to se še posebej pričakuje od posvečenih oseb. Vsak duhovnik, ki se zaveda, da je pastir in voditelj župnijskega občestva, je hkrati tudi »podoba (ikona) navzočnosti zgodovinskega Kristusa« in »usta Cerkve, da govori Bogu v imenu vseh« (Janez Pavel II. 1992, 6. 14. 19), ki so mu zaupani. Zadnji papeži so vedno znova spominjali na prenovo duhovnikove identitete. Duhovnik je »človek poslanstva« (18), »znamenje prihodnjega sveta« (1996, 90), »Kristusov namestnik« (2003, 28), »orodje v Gospodovih rokah« (Benedikt XVI. 2006, 35), »razlomljeni kruh za druge« (2007, 88), »služabnik božje besede« (2011, 80) in podobno. Vsi ti pojmi nakazujejo proces spreminjanja, ki se mora najprej začeti pri pastirjih Cerkve.

Pastoralno spreobrnjeni duhovnik ima jasno svojo identiteto. »Gre za pravo revolucijo, za pravo življenjsko preobrazbo.« (Frančišek 2018, 14) Sposobnost razločevanja si lahko pridobi samo tako, da stopa v dialog s svetom, v katerem živi. Prenovljeni duhovnik je empatičen, sposoben se je živeti v drugega, se postaviti na njegovo mesto, in to dela z neskončno potrpežljivostjo in nežnostjo. Ni pa to mogoče, če je človek zaprt v pravila in ni pripravljen aktivno prenašati drugega. Prav tako ima prenovljeni duhovnik držo ponižnosti. Ponižne osebe nimajo ambicioznih želja, ne delajo hrupa, temveč delujejo brez pripisovanja pomembnosti samim sebi. To so delavci, ki svoje poslanstvo jemljejo zares, ki se razdajajo in trošijo, ne da bi gledali nase. Ponižni duhovniki so svete osebe, ki se nimajo za pomembne. Tisto, kar privlači ljudi, je način njihovega življenja. (MP 21–41)

Sodobna družba resda pričakuje, da bo duhovnik pastoralno uspešen, toda za prenovljenega duhovnika je bolj pomembno, da v globini živi za Boga. Tako je sredi dogajanja, je v središču stvari in je poln gorečnosti. Ukoreninjen v Boga, kaže pot drugim, jim pomaga, jih spremlja in podpira. (35–38)³

2.2 Pastoralno spreobrnjenje struktur

Cerkvene ustanove (npr. škofije, župnije, samostani itd.), mala občestva, gibanja in druge oblike združenj so bogastvo za Cerkev. Če niso žive in v stiku z življenjem ljudi, hitro postanejo samo še »gola administracija« (VE, tč. 25) in »zaprta vojska« (MP 47). Zato je treba nenehno iskati načine za prenovo struktur, da postanejo bolj misijonarske, polne življenja in evangeljskega duha (VE, tč. 26). Potrebna je vrnitev k Ljubezni (h Kristusu), saj samo Ljubezen (Kristus) preoblikuje strukture in odpira pogled v prihodnost (Frančišek 2013, 4).

Papež Frančišek omenja nevarnost negovanja starih struktur. Kadar so ločene od ljudi ali vase zaprte skupine izbrancev, ne koristijo več (VE, tč. 28). Zato so po-

³ Za poglobitev teme glej Slatinek 2017.

trebne prenove. Ob svetopisemski zgodbi o Davidu, ki se je javil za boj z velikanom, opiše papež Frančišek strukture, ki so jih naložili Davidu. Oblekli so ga v Savlov oklep in čelado in mu dali njegovo orožje. Kljub sijani opremi David ni mogel hoditi. Sveti Duh pa ga je navdihnil, da je snel vso tisto težo s sebe in se bojeval s tem, kar je, ne pa s strukturami, ki nimajo nobene povezave z njegovo karizmo. (MP 45) Na tem zgledu papež pokaže, kako lahko stare strukture postanejo nadležna ovira v boju za zmago. So pa primeri, ko lahko tudi stare strukture, ki so se uporabljale pred petdesetimi leti, še vedno koristijo. Tedaj jih pač pokrpamo in ne zavrzemo. Ko pa nato niso več sodobne, jih je treba prenoviti ali pa popolnoma opustiti. (47)

3. Prednostne naloge pastoralnega spreobrnjenja v zamisli papeža Frančiška

Vsaka prenova, ki vključuje strukture in ljudi, potrebuje čas dozorevanja in premisleka. Nobena prenova se ne zgodi sama od sebe. Prenova struktur se vedno dogaja s pomočjo ljudi, ki so sposobni razločevanja. Če prenova prinaša življenje, je od Svetega Duha. Če pa ne prinaša življenja, jo je treba opustiti ali izbrati novo. Vsaka prenova, ki zadeva strukture in ljudi, nalaga nekatere prednostne naloge. Papež Frančišek izpostavi predvsem tri: 1) ne zavreči, kar je dobro; 2) ne zaviti s prave poti; 3) ne zaostajati. (MP 25–47)

3.1 Ne zavreči, kar je dobro

Dobrega ne mečimo stran, pravi papež Frančišek. Dobro je uboštvo, dobra je molitev, dobre so karizme in dobro je življenje v skupnosti (MP 46; Bergoglio in Skoraka 2013, 47). Sestavljajo »zaklad vere« (*patrimonium fidei*), ki ga je treba v vsakem času skrbno hraniti in očistiti, »da rodi še več sadu« (Jn 15,2).

Nekaj zelo dobrega v Cerkvi je uboštvo. Ko manjka uboštvo, pade vse. Uboštvo je nekaj ključnega. Poznati se mora v vsem. Materialne dobrine so potrebne, a uboštvo pomaga živeti bliže Gospodu. Cerkev potrebuje uboštvo, ki je naravno, preprosto in iskreno. Posvečeni naj bi živeli uboštvo, naj bi bili na voljo za služenje in na sebi nosili samo to, »kar koristi veri in ljubezni do božjega ljudstva« (Frančišek 2018, 22). Kdor je ubog, si je pripravljen »umazati noge« in služiti tistim, ki so pomoči potrebni. »Gre za misijonarstvo v najširšem smislu, ki omogoča, da gledamo na svet z novimi očmi.« (56) Uboštvo ve, da na milijone človeških bitij živi – bolje rečeno: preživi – z manjšo mero od nujno potrebnega.

Tako kakor uboštvo je za Cerkev dobra tudi molitev. Molivec se postavi pred Boga, ga časti in si želi njegove bližine. Moliti pomeni: poslušati glas Boga. Bog govori, kaj se dogaja okrog nas. Dobre so tudi karizme, ki bogatijo naše lokalne Cerkve, ker imajo jasno identiteto. Da ohranijo svojo živost, se je treba vedno znova vprašati, kako neko karizmo živeti danes. Nadvse dobro pa je tudi duhovno življenje, življenje v skupnosti, študij in apostolsko življenje. Vse to se mora ne-

nehno prepletati. Vse to je dobro za Cerkev. Po teh stebrih se Cerkev prepozna. Pastoralno spreobrnjenje je mogoče doseči samo tako, da se ne zavrže, kar je dobro. Zato je prvi kriterij pastoralnega spreobrnjenja spoštljiv odnos do korenin, kajti »tam se pije čista voda kakor iz vodnjaka«. (MP 60–79)

3.2 Ne zaviti s prave poti

Zaviti s prave poti je za papeža Frančiška velika skušnjava, da bi iskali »bližnjice«. To se je dogajalo skozi vso zgodovino Cerkve. Ta nevarnost nenehno preži nad strukturami in ljudmi. Zgrešiti pot je hinavščina, posvetnost, domišljavost, korupcija, trmoglavost, zdolgočasenost, klerikalizem itd. Vse te oblike se živijo »z navzgor zavihanim nosom« (MP 65). To je pootročeno, infantilno življenje, ko se spregleda človekovo dostojanstvo in se pozornost posveča samo še zunanosti.

Posebna oblika zgrešene poti je »*ars bene moriendi*«, ko ljudje razmišljajo, da posvečeno življenje ne služi več ničemur. V srcu so prepričani, da so zadnji. Zato iščejo samo še svojo lastno trdnost, da bi umrli z dostojanstvom. (MP 56) Podobno se izgublja prava smer z nepremišljenim ukinjanjem župnij, z nabiranjem duhovnih poklicev od drugod, z zanemarjanjem zakramenta svete spovedi in podobno. Za pastoralno prenovo, pravi papež Frančišek, je pomembno: »hoditi po pravi poti, hoditi naprej in ne zaviti s poti, ki je Kristus«. (29)

3.3 Ne zaostajati na poti

Zaostajati na poti za papeža Frančiška pomeni predvsem togost v slepem izpolnjevanju pravil, v katerih je vse določeno. Kadar se preveč izpostavljajo norme, življenje izgubi svežino. Cerkev je v nenehni nevarnosti, da zaostane na poti, da spregleda ljudi in se zateče k normam. Zaostati na poti pomeni ujetost v pastoralo izpred več stoletji, v predpise in navade, ki zagotavljajo varnost. (VE, tč. 49) Posvečenim se zdi, da je dovolj izpolnjevati norme, in že veljaš za pridnega (MP 42). Čeprav so norme dobre, Cerkev potrebuje več kakor samo to. Potrebuje srčno kulturo, ki norme razsvetljuje in v življenje ljudi in v strukture prinaša luč in jasnost. Brez srčne kulture je zaman pričakovati, da se bo zgodila prenova Cerkve. Samo srčna kultura lahko požene ljudi in strukture naprej, da ne zaostajajo na poti in da se otresejo vodila, ki pravi: »Vedno smo delali tako!« (VE, tč. 33)

4. Izzivi za prenovo Cerkve v Sloveniji

Vsaka krajevna Cerkev ima dolžnost razmisliti, kako bo uresničevala vabilo papeža Frančiška k pastoralni prenovi. Učinkovite spremembe se lahko zgodijo samo na podlagi skupnega premisleka in jasne pastoralne vizije. Papež Frančišek vizijo pričakuje od škofovskih konferenc, od posameznih škofov, od duhovnikov in od vernikov laikov. Škofje so kot »služabniki v vodstvu« (ZCP, kan. 375, §1) prejeli zanesljivo »karizmo resnice« (BR, tč. 8; Š, tč. 9), da vernemu ljudstvu začrtajo smer poti, za katero želijo, da jo krajevne Cerkve prehodijo v nekem obdobju.

Za Cerkev v Sloveniji je bilo v zadnjem času narejenih kar nekaj pastoralnih načrtov (PZ 2002, PP 2012). Besedila so bila lepo sprejeta in pričakovala se je živahna pastoralna prenova. Kmalu pa je navdušenje ugasnilo, ker ni bil vzpostavljen mehanizem, ki bi sproti preverjal izvajanje pastoralnih načrtov. Kljub temu še ni vse izgubljeno. Papež Frančišek znova vabi krajevne Cerkve, da ne izgubijo poguma, ampak se odločijo za konkretne korake pastoralnega spreobrnjenja. Na tem mestu ugotavljamo, da je papeževa zamisel o pastoralni prenovi izredno mikavna in nujna tudi za Cerkev v Sloveniji. Njegov apel nikakor ne sme biti preslišan. Tej nevarnosti se je treba upreti in iskati načine, kako bi papeževo zamisel o pastoralni prenovi pognali v tek v kolikor možno veliki meri, ne samo na področju struktur, marveč predvsem v tem, kar zadeva življenje in ravnanje oseb v Cerkvi in zunaj nje.

4.1 Cerkvene strukture v službi človeka⁴

Za svoje delovanje Cerkev potrebuje strukture, kakor so uradi, komisije, delovna telesa, gibanja, cerkvena združenja itd. Vse cerkvene strukture so v težavnem položaju in pred izzivom, da se prenovijo. Papež Frančišek nenehno poziva Cerkev kot ustanovo, da premisli svojo podobo in način ravnanja in si drzne razmišljati o spreobrnjenju. V smislu analiz modernih sociologov je Cerkev v Sloveniji v položaju prenavljanja. Cerkvene strukture so postale zastarele in toge in se niso več zmožne lotevati problemov sodobnega človeka. Obstaja vprašanje, ali je Cerkev v Sloveniji pripravljena oziroma ali je sploh zmožna stopiti »iz ječe lastnih strahov in preseči zgolj formalne postopke ravnanja« in tako odpreti vrata vsakemu človeku (Juhant 2009, 157). Ugotavljamo, da se Cerkev v Sloveniji z veliko težavo loteva strukturnih sprememb. Od leta 2012 dalje, ko je nastal Slovenski pastoralni načrt PIP, je cerkvena miselna shema ostala nespremenjena. Cerkvene strukture se bistveno niso skoraj nič spremenile. V škofiji Koper so se zgodili prvi opazni premiki pri preoblikovanju župnijskih središč. SŠK je v začetku leta 2019 spremenila še svoj organigram. To pa je tudi vse, kar se je v smislu pastoralnega spreobrnjenja cerkvenih struktur zgodilo v zadnjih sedmih letih. Na tej točki je prav, da navedemo pet izzivov za »misijonsko spreobrnjenje« (VE, tč. 30) cerkvenih struktur.

1. Slovenski pastoralni načrt PIP ima dobro zamišljeno pastoralno prenovu Cerkve v Sloveniji (PIP, tč. 51–57). Po sedmih letih bi načrt moral dobiti novo strateško smer. Načrt je na načelni ravni vabil k spreobrnjenju cerkvenih struktur in k temeljiti refleksiji. V tem trenutku pa potrebujemo bolj konkretne zadolžitve, osebe z jasno določenimi nalogami, komisije, ki bodo zasledovale konkretne spremembe, moderiranje, spremljanje in prilagajanje. Cerkev v Sloveniji potrebuje načrt, ki ne bo samo napisan na papir, ampak bo odtisnjen v srca ljudi. Papež Frančišek temu pravi »sprememba globalne miselnosti« (Frančišek 2018, 63).

⁴ 21. marca 2019 je SŠK objavila prenovljeni organigram katoliške Cerkve v Sloveniji, ki je sestavljen iz komisij, uradov in koordinacij SŠK. Prejšnje komisije in sveti so bili potrebni temeljite preнове. SŠK je novi organigram naslovlila z besedami Cerkvene strukture v službi človeka (SŠK 2019).

2. Mnoge cerkvene strukture (npr. mladinski »verouk« ali tedenska oziroma mesečna srečanja za mladino) v Sloveniji ne delujejo več. So »mrtev kapital«, kakor ugotavlja papež Frančišek, in nikomur več ne služijo. Treba jih je odstraniti, kakor je zapisano v priliki o trti in mladikah, da se mladike, ki ne rodijo sadu, poberejo in vržejo v ogenj in zgorijo (Jn 15,7). Cerkev v Sloveniji potrebuje temeljit premislek o prenovi (spreobrnjenju) mladinske kateheze. Podobna težava so cerkvene nepremičnine (npr. cerkve, kapele, pokopališča itd.). Čeprav so dragocena kulturna dediščina, se civilna družba zanje bolj malo briga. Prepušča jih Cerkvi, da se z njimi ukvarja. Ker pomenijo veliko finančno breme in izčrpavajo vernike (npr. župnike), bo potreben premislek, ali jih je v takšnem številu, kakor so, še smiselno ohraniti za evangelizacijo ali pa je bolj smiselno, da se nekatere od njih izločijo in izročijo za svetno rabo⁵ (se npr. prodajo, podarijo ali dajo v najem), to dopušča celo kanonsko pravo (ZCP, kan. 1222). Tako se bodo cerkvene strukture otesle odvečnega bremena, ki je močna ovira za pastoralni zagon.

3. Cerkev v Sloveniji potrebuje tudi temeljit premislek o podobi župnije v prihodnosti.⁶ Papež Frančišek daje župniji prednostno mesto v družinski pastoralni (RL, tč. 202). Tudi Cerkev v Sloveniji veliko razmišlja o novi podobi župnije (Purger 2019, 2–3; PIP 2012, tč. 112). Župnija bo brez dvoma ostala skupnost vernikov (*communitas christifidelium* – ZCP, kan. 515, §1), izročena duhovniku kot svojemu lastnemu pastirju. Kljub temu pa bo treba duhovnike razbremeniti soupravljanja župnij, ki so ostale brez župnika. Pastoralno skrb za takšne župnije bo treba izročati stalnim diakonom ali drugim izkušenim vernikom (ZCP, kan. 517, §2), da bodo kot »župnijski skrbniki« skrbeli za vsakdanje potrebe vernikov. O tem (o stalnih diakonih) se še ni razvil odkrit in resen pogovor. Vsaka krajevna Cerkev (škofija) vprašanje stalnih diakonov rešuje sama zase. Za vizionarski pogled na župnijo prihodnosti bi bilo v tem trenutku smiselno sklicati nov plenarni zbor Cerkve v Sloveniji.

4. Velik napor bo potreben, da bo Cerkev v Sloveniji tudi skrb za cerkveno premoženje z ramen duhovnikov (župnikov) preložila na sposobne laike (ZCP, kan. 228, §1–2) oziroma na stalne diakone (ZCP, kan. 517, §2). Še vedno se z organizacijo in vodenjem cerkvenega premoženja v glavnem ukvarjajo duhovniki, ki za to delo niso dovolj usposobljeni. Spremembe na tem področju so nujne in bodo pomenile pravo »misijonsko spreobrnjenje« (VE, tč. 30). Duhovniki se danes s težavo odrečejo vodenju financ. »V srcu prevladuje prepričanje, da če hočeš biti nekdo, moraš nekaj imeti.« (Frančišek 2018, 47) Kljub temu je nujno duhovnike razbremeniti za duhovniško delo; s premoženjem Cerkve se bodo morali začeli ukvarjati ljudje, ki so finančno izkušeni in primerno izobraženi. Prve namige za to je dal že PZ (tč. 401) in pozneje še Pastoralni načrt PIP (tč. 115). Sprememb na tem področju skoraj ni opaziti. Zato ostaja odprto vprašanje, ali si duhovniki in vodstvo Cerkve v Sloveniji sploh želijo sprememb pri vodenju cerkvenega premoženja.

⁵ Katedrala sv. Katarine v Utrechtu, ki izvira iz leta 1560, je glavni sedež nizozemskega kardinala. Maja 2018 je župnijski odbor izdal načrte za zaprtje in prodajo cerkve, ker so stroški vzdrževanja za župnijo previsoki. Župnija je sklenila, da bo namesto katedrale uporabljala manjšo cerkev v središču mesta. Župnijski odbor se je odločil katedralo prodati mestnemu muzeju za simbolično ceno. (Dijkstra 2019)

⁶ Za poglobitev teme glej Frančišek 2017 in 2017a; Škoberne 2019, 6–7.

5. Najzahtevnejša naloga Cerkve v Sloveniji pa je ukinjanje nekoristnih cerkvenih struktur. Treba je premisliti, katere strukture potrebuje današnji vernik. Kot koristna se kažejo cerkvena sodišča,⁷ centri za pogovor (Valentan 2017, 155), šole za zakon, skupine za spremljanje itd. Cerkev v Sloveniji lahko močno koristi tesno sodelovanje s Teološko fakulteto v Ljubljani in z Enoto v Mariboru ter s številnimi kadri, ki se na teh dveh ustanovah izobražujejo. Vsako leto konča študij večje število teologov in diplomantov zakonskih in družinskih študijev. Govorimo o izredno velikem naboru izobraženih laikov na področju zakona in družine, ki so lahko obetavni pomočniki v cerkveni pastoralni in v novi evangelizaciji.

4.2 Izzivi za pastoralno spreobrnjenje oseb

Pastoralno spreobrnjenje oseb pomeni spreminjanje načina življenja in delovanja. To je zelo zahtevna in težka naloga. Vabilo papeža Frančiška k spreobrnjenju ne zadeva le odstranjevanja preteklih grehov, temveč tudi izkoreninjenje miselnih vzorcev, ustaljenih načinov ravnanja, zavrnitev lažnih idolov in zdravljenje odnosov, ki niso usmerjeni v iskreno iskanje Boga. Za to je potreben pogum, ki človeka spodbudi, da odpre srce, da vstane in gre ven iz sebe, ne da bi mu bilo žal bleščečih in navideznih luči, ki so zunaj, temveč je pripravljen živeti novo življenje, da bi sledil luči, ki jo prinaša Kristus, kajti le ta luč daje trdnost in ni kratkotrajna. Človek, ki se odloči za pastoralno spreobrnjenje, ne leži na kavču, ni zaprt doma, ni paraliziran od strahu ali ponosa, ampak je vedno v iskanju in gibanju.

Brez te notranje (miselne) revolucije se človek tudi na zunaj (v odnosih) ne spreobrne. Tako močno »reformo« potrebuje tudi Cerkev v Sloveniji. Treba je hrepeneti po »miselnosti«, ki bo ustvarjalna (Frančišek 2018, 65). Ker je Cerkev v Sloveniji še v veliki meri deležna »stare miselnosti« in ustaljenih »vzorcev ravnanja« (to pogosto graja papež Frančišek), bi se pastoralno spreobrnjenje oseb lahko začrtalo v treh smereh.

1. Pastoralno spreobrnjenje potrebujejo najprej vsi pastoralni delavci, od škofa do zadnjega vernika laika, ki je aktivno vključen v pastoralno. Zanje je velik izziv, da postanejo ustvarjalni, drzni, velikodušni itd. (Spadaro 2019, 3–10). Pastoralni delavec lahko »svoje življenje živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek prevzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je izbral za svoje smernice in cilje.« (Petkovšek 2015, 661) Spreobrnjenje pomeni: odpreti vrata in stopiti med ljudi. (Frančišek 2016, 417–425; Spadaro 2019a, 467–470) Samo prožna sprememba pastoralnega ravnanja lahko aktivne pastoralne delavce reši pred tem, da bi bili za ljudi samo uradniki in računovodje. Za pastoralne delavce je pomembno, da se prepoznajo za »pastirje« Cerkve, ki je bolj »poljska bolnišnica« kakor »bunker zaprtih ljudi« (Frančišek 2016, 420). Za našo izkoreninjeno, tekmovalno in nezrelo družbo je rešitev »revolucija ljubeznivosti« pastoralnih delavcev (Frančišek 2018, 24).

⁷ Cerkev v Sloveniji ima dve cerkveni sodišči. Eno je v Ljubljani in drugo v Mariboru. Uslužbenci na cerkvenih sodiščih rešujejo zapletena vprašanja ničnosti cerkvenega zakona. Strankam zagotavljajo možnost pastoralnega svetovanja pred začetkom pravde in uvedbo zgolj enostopenjske sodbe. Za poglobitev tega vprašanja glej: Saje 2018, 174.

2. Močno pastoralno spreobrnjenje pa potrebujejo na poseben način duhovniki.⁸ Duhovnik naj bi bil močna oseba, integriran, protagonist in zmožen darovanja (Spadaro 2019, 221). Kljub temu se pri mnogih slovenskih duhovnikih opaža izredna utrujenost oziroma izgorelost, zato ugašata njihova pastoralna iskrivost in bratska povezanost. Pastoralno spreobrnjenje zahteva, da duhovniki stopijo iz ponošenih čevljev, ki so jih nosili njihovi predniki. Sezuti si čevlje prednikov pomeni, opustiti staro obliko pastoralnega ravnanja. Papež Frančišek pravi, da je danes bolj kakor karkoli drugega pomemben človek, ki je »sveta zemlja« in potrebuje »nežen pristop«. Značilnost spreobrnjenja je: »sanjati o velikih stvareh, iskati široka obzorja, si drzniti več, želeli osvojiti svet, sprejeti zahtevne predloge in dati najboljše za izgradnjo najboljšega« (15).

3. Posebno pastoralno spreobrnjenje potrebujejo tudi verniki laiki. Cerkev v Sloveniji se namreč sooča z boleznijo sodobnega človeka, z »duhovno otopelostjo«. »Značilna je za tiste s 'kamnitim srcem' in 'trdim vratom', ki so na svoji poti izgubili vedrino, živahnost, smelost ter se spremenili v rutinske avtomate.« (Frančišek 2018, 29) Mnogi verniki laiki so preveč ponosni, zato nočejo sprememb v navadah in vedenju. »Med njimi so tudi bogoslovci in mladi duhovniki, ki se na novosti, drugačnost in različnost ne odzovejo velikodušno, ampak ozkosrčno.« (51) »Kdor se zateka v skrajnosti, je ozkosrčen strahopetec, ki se skriva za zaprtimi vrati. Za vsako togostjo se vedno skrivajo nerešena vprašanja in tudi bolezni.« (52) Na tej točki bo pastoralno spreobrnjenje zagotovo najzahtevnejše. Ne bo ga mogoče doseči s silo niti v kratkem času. Potrebna bo veliko potrpljenja, skupnega iskanja, ponižnega dialoga, ljubečega spremljanja tistih, ki hodijo počasi (Turnšek 2013, 31). Spreobrnjenje zahteva potrpljenje, da se zopet vzpostavita zaupanje in varnost in da se varno sezidani okoli opustijo ter se verniki prepustijo vodenju svojih posvečenih pastirjev. Potrebna bo temeljita refleksija, zakaj se je to sploh zgodilo. Šele iskreno obžalovanje storjenih napak bo omogočilo vernikom laikom, da se odvrnejo od slepote, nečimrnosti ali zagledanosti v svoj lastni prav. Cerkev v Sloveniji potrebuje energijo, da bi svojo prihodnost gradila na zdravi preteklosti. Brez tradicije tvega, da postane »čista ideologija ali mit ali manipulacija ali površnost« (Spadaro 2019a, 472). Treba bo veliko napora, da se bo slovenski vernik s pogledom, uprtim v Kristusa, odločil za Frančiškovo vizionarstvo spreobrnjenja in za pot v prihodnost.

5. Sklep

Papež Frančišek je s svojim nastopom sprožil misijonarsko prenavljanje Cerkve. Njegovi govori so polni preroške moči. Z nasmehom, vedrino in pogumom vabi cerkvene strukture in ljudi na pot spreobrnjenja. Njegov apel se širi po vsem svetu in mnogi mu že sledijo. Številni kleriki in laiki iščejo poti, kako sodobnemu človeku oznaniti evangelij in kako za Kristusa navdušiti tiste, ki Boga še ne poznajo.⁹

⁸ Ivan Janez Štuhec v svoji knjigi *Cerkev – sveta in prekleta* opiše duhovnika kot nosilca župnijske pastoralne. Duhovnik bi moral biti »dober poznavalec človeka in Boga po Jezusu Kristusu« (157), zato nujno potrebuje spreobrnjenje. Za poglobitev teme glej Frančišek 2019.

⁹ Duhovniki, spodbujeni po papežu Frančišku, ki danes iščejo nove pastoralne poti, so James Mallon,

Izzivi papeža Frančiška so velika priložnost tudi za Cerkev v Sloveniji. Prednostna skrb Cerkve v Sloveniji niso (in ne morejo biti) samo »duhovni poklici« in iskanje nove podobe župnije, ampak so to ljudi brez vere, obrobni, duhovno ranjeni, iskalci Boga, ljudje brez smisla in mnogi drugi, ki dan za dnem tavajo mimo cerkva, ne da bi vstopili, hkrati pa obupno iščejo rešitev, boga oziroma Boga in neko duhovnost. Zato papež Frančišek pogled sodobnega vernika (škofa, duhovnika, diakona, laika) usmerja k njim in roti, da bi pogumno vstopili v proces, ki se imenuje »pastoralno spreobrnjenje«; tako bo blagor duš (*salus animarum* – ZCP, kan. 1752) ponovno postal temeljno vodilo pastoralne preнове.

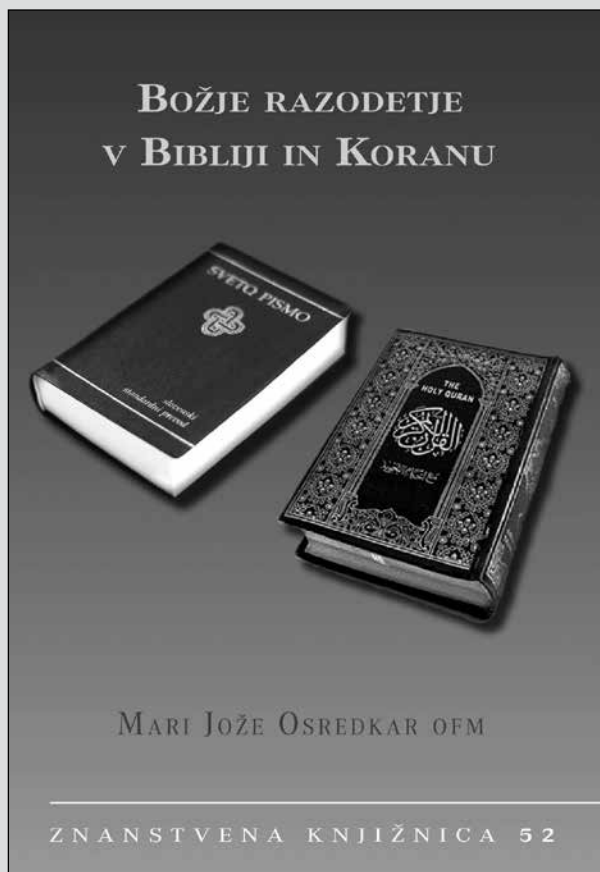
Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 1980 [konstitucija O svetem bogoslužju (1963)].
- BR** – *Koncilski odloki* 1980 [dogmatična konstitucija O božjem razodetju (1965)].
- DBE** – Janez Pavel II 1996 [Da bi bili vsi eno].
- DPV** – Kongregacija za duhovništvo 2002 [Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva].
- Kan.** – kanon(-i).
- MP** – Frančišek 2018a [Moč poklicanosti].
- PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in pogledajte].
- PZ** – Slovenska škofovska konferenca 2002 [Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem].
- RL** – Frančišek 2016b [Radost ljubezni].
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.
- Š** – *Koncilski odloki* 1980 [odlok O pastirski službi škofov v Cerkvi (1965)].
- VE** – Frančišek 2014 [Veselje evangelija].
- ZCP** – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Benedikt XVI.** 2006. Bog je ljubezen [Deus caritas est]. Okrožnica. Cerkevni dokumenti 112. Prev. Adolf Mežan in Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.
- , —. 2007. Evharištija zakrament ljubezni [Sacramentum caritatis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 115. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- , —. 2011. Gospodova beseda [Verbum Domini]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 131. Prev. Pavel Peter Bratina. Ljubljana: Družina.
- Bergoglio, Jorge, in Abraham Skorka.** 2013. *Il cielo e la terra: Il pensiero di Papa Francesco sulla famiglia, la fede e la missione della Chiesa nel XXI secolo*. Milano: Mondadori.
- Dijkstra, Sjoukje.** 2019. Dutch cardinal rejects plan to sell cathedral. *Crux*, 23. marec.
- Frančišek.** 2013. Luč vere [Lumen fidei]. Okrožnica. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 138. Ljubljana: Družina.
- , —. 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Prev. Anton Štrukelj. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.

- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si']. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Cerkevni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2016. Avere coraggio e audacia profetica. Dialogo di papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36 Congregazione Generale. *La Civiltà Cattolica* 3995:417–431.
- . 2016a. *Božje ime je Usmiljenje*. Pogovor s Andreo Torriellijem. Ljubljana: Družina.
- . 2016b. Radost ljubezni [Amoris laetitia]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2016c. Usmiljenje in usmiljenja potrebna [Misericordia et misera]. Apostolsko pismo. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti – Nova serija 26. Ljubljana: Družina.
- . 2017. *Adesso, fate le vostre domande: Converzazioni sulla Chiesa e sul modo di domani*. Milano: Rizzoli.
- . 2017a. La Chiesa deve rimanere in uscita: Il colloquio del 25 novembre scorso tra Papa Francesco e L'Unione superiori maggiori. *L'Osservatore Romano*, 10. februar, 5.
- . 2018. *Bog je mlad*. Pogovor s Thomasom Leoncinijem. Ljubljana: Družina.
- . 2018a. *Moč poklicanosti: Posvečeno življenje danes*. Pogovor s Fernandom Pradom CMF. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Giocarsi la vita: Papa Francesco in dialogo con i gesuiti dell'America centrale. *La Civiltà Cattolica* 4048: 313–328.
- Janez Pavel II.** 1992. Dal vam bom pastirjev [Pastores dabo vobis]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. France Oražem. Cerkevni dokumenti 48. Ljubljana: Družina.
- . 1996. Da bi bili eno [Ut unum sint]. Okrožnica. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 63. Ljubljana: Družina.
- . 1996a. Posvečeno življenje [Vita consecrata]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Miran Špelič. Cerkevni dokumenti 65. Ljubljana: Družina.
- . 2003. Cerkev iz eharistije [Ecclesia de Eucharistia]. Okrožnica. Prev. Marija Zupančič. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kasper, Walter.** 2012. *Usmiljenje: Temeljni pojem evangelija – ključ krščanskega življenja*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- . 2015. *Papa Francesco: La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*. Brescia: Queriniana.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za duhovništvo.** 2002. Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 99. Ljubljana: Družina.
- Petkovšek, Robert.** 2015. Imperativ »Nikoli več zla!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!« *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- Purger, Mojca.** 2019. Kakšna bo prihodnost naših župnij? *Družina*, 24. februar, 2–3.
- Saje, Andrej.** 2018. Dileme kratkega postopka ugotavljanja ničnosti zakona in vloga škofa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:173–184.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom *in foro interno* v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – *Amoris laetitia*. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:131–144.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Slovenski pastoralni načrt. Krovni dokument. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2019. Cerkevne strukture v službi človeka. <https://katolicka-cerkev.si/cerkvene-strukture-v-sluzbi-cloveka> (pridobljeno 26. 3. 2019).
- Spadaro, Antonio.** 2019. Analisi dell'Esortazione apostolica »Christus vivit« di papa Francesco. *Civiltà Cattolica* 4051: 3–17.
- . 2019a. Sentinelle di fraternità nella notte: Il viaggio apostolico di papa Francesco ad Abu Dhabi. *Civiltà Cattolica* 4049: 467–477.
- Škoberne, Mica.** 2019. Kako je zacvetela skoraj izumrla župnija. *Družina*, 14. april, 6–7.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2005. *Cerkev – sveta in prekleta*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po) nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog*, št. 1–2:23–40.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:145–157.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Mari Jože Osredkar

Božje razodetje v Bibliji in Koranu

Judovstvo, krščanstvo in islam so tri monoteistične religije, ki so imele in še imajo pomembno vlogo v zgodovini človeštva. Vse tri temeljijo na razodetju enega Boga. Prva izmed treh monoteističnih religij prepoznava dokončno Božje razodetje v Tanahu, druga v Svetem pismu, tretja v Koranu. To so svete knjige treh monoteističnih religij, ki se prepletajo v mnogih skupnih vsebinah. Naš cilj je predstaviti, kako se prepletajo najpomembnejša besedila Svetega pisma in Korana.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 172 str. ISBN 978-961-6844-52-9. 12€.

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

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

*Sebastijan Valentan***I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa***Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi**The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church*

Riassunto: Con l'uso dei mezzi moderni di comunicazione sociale la presenza della Chiesa cattolica nel mondo è ancora più grande e la Chiesa stessa non ha paura di usarli. I mass media devono essere al servizio delle persone e delle culture, del dialogo con il mondo attuale, della comunità umana e del progresso sociale, della comunione ecclesiale e al servizio di una nuova evangelizzazione. Nell'account ufficiale Twitter di papa Francesco (oggi tradotto in nove lingue) il numero di followers aumenta persistentemente. Sono già più di quaranta milioni. Il profilo del pontefice venne aperto da Benedetto XVI alla fine del 2012. I social media sono una grande opportunità per la Chiesa attraverso i quali può divulgare la parola di Cristo e la dottrina.

Parole chiave: mezzi di comunicazione sociale, papa Francesco, papa Benedetto XVI, papa Giovanni Paolo II, Chiesa Cattolica, media

Povzetek: Z uporabo modernih komunikacijskih sredstev je prisotnost Katoliške cerkve v svetu še večja in Cerkev sama se jih ne boji uporabljati. Množični mediji morajo služiti ljudem in kulturam, odpirati morajo dialog z današnjim svetom, s človeštvom in družbenim napredkom. Koristiti morajo cerkveni skupnosti in novi evangelizaciji. Na uradnem Twitter profilu papeža Frančiška (v več jezikih) število sledilcev vztrajno raste. Več kot 40 milijonov jih je že. Ta profil je odprl papež Benedikt XVI. konec leta 2012. Družbeni mediji so velika priložnost za Cerkev, da lahko preko njih širi Božjo besedo in svoj nauk.

Ključne besede: sredstva družbenega obveščanja, papež Frančišek, papež Benedikt XVI., papež Janez Pavel II., Katoliška cerkev, mediji

Abstract: The use of modern communication media positively affects the worldwide presence of the Catholic Church, and the Church itself has no hesitation in using them. Mass media must serve the people and cultures. They must open

the dialogue among the world, human civilization, and social progress. They must be a benefit for the church community and for new evangelization. The number of Pope Francis' followers on Twitter steadily grows; there are more than 40 million of them already. The former Pope Benedict XVI already created the Twitter account at the end of 2012. Social media offer the Church a great opportunity for spreading the Gospel and Doctrine.

Key words: Means of Social Communication, Pope Francis, Pope Benedict XVI, Pope John Paul II, Catholic Church, media

1. Introduzione

Se ci ponessimo la domanda che cosa sono i mezzi di comunicazione sociale oggi e che cosa sono stati nel passato, potremmo con semplicità rispondere che, a causa dello sviluppo digitale, il loro significato è cambiato nel tempo. I media una volta erano composti soltanto dal teatro, dai libri e dai giornali. Una sorta di mass media è stata anche la chiesa, nella quale il sacerdote, dopo la santa messa, presentava alcune informazioni di pubblico interesse per la comunità dei fedeli. Così è stato per lungo tempo nella storia, ma con la radio e la televisione è cominciata una nuova storia. Questi due media potevano e possono anche oggi raggiungere un'enorme massa di persone. Oggi il vincitore della trasmissione mediatica è Internet. Per tutti questi diversi tipi di media il punto centrale è la diffusione dell'informazione e l'influenza sulla vita sociale.

Ci concentreremo sugli aspetti più significativi dell'operato di tre papi riguardo i mezzi di comunicazione sociale.

2. Pontificato di San Giovanni Paolo II

Sotto il pontificato di San Giovanni Paolo II venne promulgato il Codice di Diritto Canonico che si dedica, in alcuni canoni, ai mass media. (Marković 2018, 118) Nel 1986, la Congregazione per l'Educazione Cattolica emanò gli Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti di comunicazione sociale. Negli Orientamenti l'attenzione cade sui seminaristi che devono poter scegliere tra l'offerta dei mass media, sia in senso quantitativo che qualitativo. Si devono introdurre i seminaristi alla possibilità dell'uso pastorale dei mass media con lo scopo di renderli pronti in futuro anche come confessori per consigliare la gente riguardo questo argomento. I seminaristi sono invitati a registrare film, fare interviste e pubblicare periodici, ma a quelli più talentuosi si deve offrire un'educazione speciale per potersi occupare di diversi compiti nella Chiesa riguardo ai mezzi di comunicazione sociale. (Marketz 1994, 152–154) Gli Orientamenti della Congregazione hanno presentato, nei 28 paragrafi, un approccio teorico-pratico. È interessante che il documento tratti come strumenti di comunicazione sociale soltan-

to quelli già inclusi nell'Inter mirifica, invece le cassette, le diapositive, i dischi, i group media, i multimedia e i minimedia sono considerati strumenti complementari. Sembra molto incoraggiante che la Congregazione abbia affrontato questa tematica.

Nel ventesimo anniversario della *Communio et progressio*, il 22 febbraio 1992 il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali pubblicò l'Istruzione pastorale *Aetatis novae*, (1992, 447–468) nella quale si dichiara che con la fine del XX secolo si sarebbe aperta una nuova era per le relazioni tra la Chiesa e i mass media e le tecnologie nuove. (Crowley 2007, 7) L'*Aetatis novae* è un documento pratico e deve essere considerato come il testo costituente di tutti gli altri documenti riguardanti i mass media. (Klemenčič 1992, 5) Venti anni dopo *Communio et progressio* la situazione dei mass media era cambiata e il dicastero della Curia Romana dovette approcciarsi con una nuova maniera. Il documento, nella seconda parte, si rivolge alla Chiesa universale per poter usare meglio le forme moderne di comunicazione per il messaggio evangelico. La nuova Istruzione pastorale riconosce ai mass media l'influenza enorme, e questa si estende alla vita religiosa e morale, all'ordinamento politico e sociale e all'educazione. Confessa anche che la Chiesa, fino a quel momento, ha spesso trascurato il vasto campo degli strumenti di comunicazione sociale.¹ Il documento ha chiamato i cristiani a cooperare nella costruzione dell'informazione. Ha avvertito su un fenomeno importante: «i sistemi pubblici di telecomunicazioni e di diffusione sono stati sottoposti a delle politiche di deregolamentazione e di privatizzazione» e che «[i] motivi di profitto e gli interessi dei pubblicitari esercitano una influenza anormale sul contenuto dei media: si preferisce la popolarità alla qualità e ci si allinea sul denominatore comune più piccolo» (par. 5). L'*Aetatis novae* ha dimostrato che i mass media devono essere al servizio delle persone e delle culture, del dialogo con il mondo attuale, della comunità umana e del progresso sociale, della comunione ecclesiale e al servizio di una nuova evangelizzazione. Si sottolinea nuovamente la lotta della Chiesa per la difesa del diritto all'informazione e alla comunicazione.

Sempre il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali pubblicò ancora tre documenti che trattano dell'etica: nella pubblicità, nelle comunicazioni sociali e in Internet.

Il primo, *Etica nella pubblicità*, pubblicato il 22 febbraio 1997,² tocca tutte le forme della pubblicità (la stampa e i media audiovisivi) e tutti i suoi ambiti (economico, politico, culturale, religioso). I tratti rilevanti sono: i mass media come creatori della cultura, i vantaggi e gli effetti nocivi della pubblicità e i principi eti-

¹ J. Palakeel per es. ammette che la Chiesa Cattolica deve impostare modelli nuovi della formazione sacerdotale per poter preparare bene i futuri sacerdoti, capaci di muoversi nell'era digitale. I seminari maggiori del mondo non hanno offerto abbastanza corsi sulla comunicazione sociale. L'incapacità d'incorporare la comunicazione nei diversi uffici pastorali della Chiesa può essere connessa con la mancanza di questa materia nella formazione sacerdotale. (2006, 172)

² Una breve analisi del documento si può trovare nel P. E. Murphy, *Ethics in Advertising: Review, Analysis and Suggestions*, *Journal of Public Policy & Marketing*, vol. 17 (1998), pp. 316–319; G. G. Brenkert, *Ethics in Advertising: the Good, the Bad, and the Church*, *Journal of Public Policy & Marketing*, vol. 17 (1998), pp. 325–331.

co-morali nella pubblicità. Nel documento, che offre uno sguardo realistico sui mass media, è presente l'opinione della Chiesa circa la sua dottrina sociale ormai conosciuta. Il testo si occupa del ruolo della pubblicità (Rustja 1997, 33) e sottolinea che il dovere principale dei pubblicitari deve essere la verità e la responsabilità. Il bene comune deve essere l'obiettivo di tutti i rapporti sociali, anche della concorrenza che è un aspetto importante della pubblicità. Con questo documento la Chiesa ha voluto partecipare nella formazione, nella critica e nell'educazione dei pubblicitari tramite i mass media.

L'Etica nelle comunicazioni sociali, del 2 giugno 2000, non ha portato alla luce una tematica completamente nuova, perché già il Decreto Conciliare Inter Mirifica nel par. 6 parlò del valore etico nei mezzi di comunicazione sociale, evidenziando »che il primato dell'ordine morale oggettivo deve essere rispettato assolutamente da tutti.« Il documento Etica nelle comunicazioni sociali sottolinea che nell'area dei mass media una nuova etica non è necessaria, ma ci vuole invece l'applicazione dei principi già stabiliti. Dal documento emerge che il Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali ha voluto favorire dialogo e dibattito su problemi urgenti etici derivanti dalle nuove tecnologie dei mass media. Nel par. 21 del documento viene sottolineato il principio etico fondamentale: »la persona umana e la comunità umana sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale. La comunicazione dovrebbe essere fatta da persone a beneficio dello sviluppo integrale di altre persone«. Dal documento si evince chiaramente che per la Chiesa i mass media sono i prodotti dell'intelligenza umana e allo stesso tempo i doni di Dio. (Ricceri 2012, 134)

Con l'uso così vasto di Internet anche la Chiesa ha dovuto adeguarsi. Papa San Giovanni Paolo II, il 22 novembre 2001, mandò per posta elettronica il primo documento ecclesiastico, l'Esortazione Apostolica Ecclesia in Oceania. Così la posta elettronica diventò parte della missione annunciante della Chiesa nel suo più alto livello. Lo stesso papa, il 24 gennaio 2002, per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, scrisse un messaggio su Internet. (Giovanni Paolo II ²⁰⁰²³ Il 28 febbraio 2002 vennero pubblicati due documenti del Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali: Etica in Internet e La Chiesa e Internet. Entrambi i documenti sottolineano che la realtà virtuale non può sostituire la vera comunità umana, la realtà dei sacramenti o il messaggio evangelico immediato. Questo rimane sempre una cosa personale, vera e autentica. Internet può essere però uno strumento per vivere la fede in modo più fruttuoso e la Chiesa può usarlo come mezzo per arrivare a più persone, anche in posti lontani. Il Pontificio Consiglio delle

³ Il pontefice descrisse Internet in questo documento come «un nuovo "forum", nel senso attribuito a questo termine nell'antica Roma, ossia uno spazio pubblico dove si conducevano politica e affari, dove si adempivano i doveri religiosi, dove si svolgeva gran parte della vita sociale della città e dove la natura umana si mostrava al suo meglio e al suo peggio. Era uno spazio urbano affollato e caotico che rifletteva la cultura dominante, ma creava anche una cultura propria. Ciò vale anche per il ciberspazio, che è una nuova frontiera che si schiude all'inizio di questo millennio. Come le nuove frontiere di altre epoche, anche questa è una commistione di pericoli e promesse, non priva di quel senso di avventura che ha caratterizzato altri grandi periodi di cambiamento. Per la Chiesa il nuovo mondo del ciberspazio esorta alla grande avventura di utilizzare il suo potenziale per annunciare il messaggio evangelico» (par. 2).

comunicazioni sociali non ha dimenticato di avvertire che ci vuole una formazione o educazione adeguata per i seminaristi, sacerdoti, genitori e giovani riguardo Internet e ha sottolineato i suoi influssi sia positivi che negativi. Il rifiuto dell'utilizzo di Internet a causa della paura delle nuove tecnologie non è accettabile. Soprattutto dal documento *Etica in Internet* deriva l'avvertimento dell'individualismo esagerato e del pericolo del «ciber-terrorismo». Il documento ha condannato i tentativi con i quali alcune autorità hanno voluto bloccare l'accesso all'informazione su Internet e ha sostenuto la libertà di espressione e il libero scambio delle idee.

L'ultimo documento papale riguardo i mass media fino a oggi è la Lettera Apostolica del sommo pontefice San Giovanni Paolo II, *Il rapido sviluppo*, del 24 gennaio 2005, indirizzata ai responsabili delle comunicazioni sociali. Il Santo Padre volle, quarant'anni dopo *Inter mirifica*, ripensare alle sfide che i mass media significano per la Chiesa. San Giovanni Paolo II, che conosceva bene l'influsso dei media, affermò in questa lettera apostolica la convinzione della Chiesa «che l'uso delle tecniche e delle tecnologie della comunicazione contemporanea fa parte integrante della propria missione nel terzo millennio» (par. 2). Dalla lettera emerge che i mezzi di comunicazione sociale sono un grande aiuto per la Chiesa per la propagazione del suo messaggio evangelico e dei suoi messaggi dottrinali e pastorali. È un segno d'incoraggiamento che riguardo Internet »[m]olti cristiani stanno già utilizzando in modo creativo questo nuovo strumento, esplorandone le potenzialità nell'evangelizzazione, nell'educazione, nella comunicazione interna, nell'amministrazione e nel governo», ma allo stesso tempo «è importante garantire formazione ed attenzione pastorale ai professionisti della comunicazione. Spesso questi uomini e queste donne si trovano di fronte a pressioni particolari e a dilemmi etici che emergono dal lavoro quotidiano» (par. 9). Il Santo Padre sottolineò nella lettera il dovere della Chiesa d'offrire il proprio contributo per una migliore comprensione delle visioni e delle responsabilità connesse con lo sviluppo dei mass media.

Nello stesso anno della pubblicazione della Lettera Apostolica morì San Giovanni Paolo II e la Chiesa, nel 2005, annunciò per la prima volta nella storia la morte di un papa tramite Internet.

3. Pontificato di Benedetto XVI

Dopo il lungo pontificato di San Giovanni Paolo II (16 ottobre 1978 – 2 aprile 2005) e dopo tanti sviluppi veloci nel campo delle comunicazioni sociali alle quali la Chiesa ha risposto adeguatamente, siamo adesso davanti a un pontificato collocato in un tempo diverso, quello di Benedetto XVI (19 aprile 2005 – 28 febbraio 2013).

È chiaro che papa Benedetto XVI era diverso da San Giovanni Paolo II già a causa della sua personalità, condizionata dalla storia e dal carattere. Come diceva Federico Lombardi, ex portavoce della Santa Sede, Benedetto era un papa che per capirlo in profondità bisognava ascoltarlo, leggerlo e rileggerlo. Lui «è un grande

teologo, una persona di cultura e tendenzialmente un intellettuale, anche come interessi e stile di vita.» (Varagona 2015, 119–120)

La sua personalità ha certamente avuto influssi sul suo modo di considerare i mass media. Anche se il dicastero della Curia Romana, responsabile in questo campo, durante il pontificato di Benedetto XVI non pubblicò nessun documento, questo non significa che il papa non avesse interesse per gli strumenti di comunicazione sociale. Al contrario. Già al quinto giorno dalla sua elezione il neo papa incontrò i giornalisti in Aula Paolo VI e possiamo dire che con questo suo discorso rivolto a loro, inizia il suo Magistero sulle comunicazioni di massa. Dopo aver ringraziato per il servizio dei giornalisti e dopo aver ricordato il rapporto del Concilio Vaticano II e San Giovanni Paolo II con i mass media, aggiunse: »Perché gli strumenti di comunicazione sociale possano rendere un positivo servizio al bene comune, occorre l'apporto responsabile di tutti e di ciascuno. È necessaria una sempre migliore comprensione delle prospettive e delle responsabilità che il loro sviluppo comporta in ordine ai riflessi che di fatto si verificano sulla coscienza e sulla mentalità degli individui come sulla formazione della pubblica opinione. Non si può poi non porre in evidenza il bisogno di chiari riferimenti alla responsabilità etica di chi lavora in tale settore, specialmente per quanto riguarda la sincera ricerca della verità e la salvaguardia della centralità e della dignità della persona. Solo a queste condizioni i media possono rispondere al disegno di Dio che li ha posti a nostra disposizione /.../.« (Benedetto XVI 2005, 705)

Anche se il papa emerito non è entrato nell'ambito delle comunicazioni sociali in senso approfondito ed esteso, ha però seguito e proseguito fedelmente la strada di Giovanni Paolo II e ha lasciato alcune sfide per oggi.

L'insegnamento di papa Benedetto XVI sui mass media ha aperto alcuni orizzonti alle nuove tecnologie. (Ruiz 2016, 546) Questo si può notare dal suo discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle comunicazioni sociali quando disse che »[i] nuovi linguaggi che si sviluppano nella comunicazione digitale determinano, tra l'altro, una capacità più intuitiva ed emotiva che analitica, orientano verso una diversa organizzazione logica del pensiero e del rapporto con la realtà, privilegiano spesso l'immagine e i collegamenti ipertestuali.« (Benedetto 2011, 189)

Parlando di nuove tecnologie e di nuovo linguaggio, in riferimento alla nuova evangelizzazione, papa Benedetto ha usato l'esempio dei missionari. Anche loro hanno dovuto usare un linguaggio nuovo per avvicinare l'annuncio evangelico alla gente. (Ruiz 2016, 547–548) Possiamo dire che la storia si ripete, ma il tempo attuale richiede approcci e modelli nuovi anche se l'intenzione rimane la stessa.

Papa Benedetto XVI ha un stile comunicativo proprio. Ha continuato a scrivere libri teologici come *Gesù di Nazaret* che sono diventati best-seller. Ha rilasciato interviste personali ai giornalisti e non soltanto durante i voli verso i diversi paesi nei viaggi internazionali. Le sue opinioni ed esperienze anche molto personali sono state raccolte nei libri di Peter Seewald. Prima del suo primo viaggio in patria è stata trasmessa in televisione una sua intervista. Il papa emerito è il primo papa

che ha parlato con gli astronauti della stazione spaziale, ha usato sia i radio messaggi che i video messaggi. Le sue attività sono state disponibili sul canale Youtube e altri. Nel suo sessantesimo anniversario sacerdotale ha aperto un portale web del Vaticano, News.va. (Eilers 2014, 213)

L'Esortazione Apostolica post-sinodale di papa Benedetto XVI, *Verbum Domini*, ha una certa rilevanza per i mass media se la guardiamo in senso olistico. Il documento, che riflette sul processo delle relazioni che esistono tra Dio e uomo, mostra come la parola divina entra nella liturgia e la vita cristiana e infine dimostra che la Chiesa ha la missione di trasmettere la parola divina nel mondo intero. In un solo paragrafo (113) l'Esortazione si riferisce direttamente ai mezzi di comunicazione sociale, dove si legge che »[i] Padri sinodali hanno raccomandato una conoscenza appropriata di questi strumenti, ponendo attenzione al loro veloce sviluppo e ai diversi livelli di interazione e investendo maggiori energie per acquisire competenza nei vari settori, in particolare nei cosiddetti new media, come ad esempio Internet«. Non basta che la parola divina sia presente nella forma stampata, ma deve essere presente anche in altre forme e tra queste nuove forme di comunicazione sociale viene sottolineato il ruolo crescente di Internet, »che costituisce un nuovo *forum* in cui far risuonare il Vangelo, nella consapevolezza, però, che il mondo virtuale non potrà mai sostituire il mondo reale e che l'evangelizzazione potrà usufruire della *virtualità* offerta dai *new media* per instaurare rapporti significativi solo se si arriverà al *contatto personale*, che resta insostituibile. Nel mondo di *Internet*, che permette a miliardi di immagini di apparire su milioni di schermi in tutto il mondo, dovrà emergere *il volto di Cristo* e udirsi la Sua voce /.../.«⁴

Il rapporto di Benedetto XVI con i mezzi di comunicazione fu positivo e usò questi mezzi, anche nuovi, per diffondere il messaggio cristiano. Non si spaventò di fronte ai cambiamenti enormi nel campo delle comunicazioni sociali, perché percepì questi mezzi come i mezzi adatti a dare un grande contributo allo sviluppo democratico nel mondo e al dialogo tra gli uomini. (Ricceri 2012, 140) La comunicazione e il dialogo della Chiesa cattolica con il mondo è stato ed è ancora uno dei punti centrali della sua vita e del suo pontificato.

4. Papa Francesco – il Papa dei media

Siamo finalmente arrivati al tempo attuale. Davanti a noi c'è un nuovo pontificato e un nuovo papa, Francesco. La sua elezione (13 marzo 2013) è stata una vera sorpresa per tutto il mondo. In questo articolo certamente non si possono mostrare tutte le sue attività, ci limitiamo a quelle più significative, collegate con i mass media.

La cosa più radicale e istituzionale arrivò nel giugno 2015 quando Francesco, con il Motu Proprio *L'attuale contesto comunicativo*, istituì la Segreteria per la

⁴ Il Cristo come il centro della Chiesa è, senza dubbi, il tema più importante dell'ecclesiologia di Ratzinger (Frývaldský 2012, 90).

comunicazione.⁵ Prima però un Comitato incaricato di proporre una riforma dei mezzi di comunicazione vaticani preparò un rapporto finale, e il Consiglio di cardinali, che aiuta il papa nel governo della Chiesa e nello studio della revisione della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, esaminò questo rapporto. Successivamente il Consiglio dei cardinali suggerì al pontefice di istituire la Commissione per studiare tale Rapporto e proporre altri passi in merito. Papa Francesco il 23 aprile 2015 istituì questa Commissione. (Sala Stampa della Santa Sede 2015) Il papa sapeva bene che lo sviluppo dei media digitali «richiede un ripensamento del sistema informativo della Santa Sede e impegna ad una riorganizzazione che, valorizzando quanto nella storia si è sviluppato all'interno dell'assetto della comunicazione della Sede Apostolica, proceda decisamente verso una integrazione e gestione unitaria» (m. p. L'attuale contesto comunicativo, prefazio). Il pontefice vuole che diverse parti delle comunicazioni vaticane si incorporino «in un nuovo Dicastero della Curia Romana, che sarà denominato Segreteria per la Comunicazione» perché il sistema comunicativo della Santa Sede può in tal modo rispondere «sempre meglio alle esigenze della missione della Chiesa» (Ibid.). Dal par. 1 del Motu Proprio emerge che nel nuovo Dicastero della Curia Romana confluiranno: Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, Sala Stampa della Santa Sede, Servizio Internet Vaticano, Radio Vaticana, Centro Televisivo Vaticano, L'Osservatore Romano, Tipografia Vaticana, Servizio Fotografico e Libreria Editrice Vaticana. Questo Dicastero ha assunto anche «il sito web istituzionale della Santa Sede: www.vatican.va e il servizio Twitter del sommo pontefice: @pontifex» (par. 3). I mass media sono dunque nel centro della riforma di Francesco della Curia Romana.⁶

Con il nuovo Dicastero della Curia, il pontefice volle un nuovo sistema comunicativo della Santa Sede. Presentò la sua decisione ai partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la Comunicazione, dicendo: «La storia è, indubbiamente, un patrimonio di esperienze preziose da conservare e da usare come spinta verso il futuro. Diversamente essa si ridurrebbe a un museo, interessante e bello da visitare, ma non in grado di fornire forza e coraggio per il proseguimento del cammino.» (Francesco 2017) Quali frutti porterà questa riforma ce lo mostrerà solo il futuro.

Papa Francesco dall'inizio del suo pontificato ha mostrato interesse per i mezzi di comunicazione sociale e per il loro influsso nella società. Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* del 24 novembre 2013, che riporta i risultati dal Sinodo dei Vescovi circa la Nuova Evangelizzazione, il pontefice avverte che l'annuncio della Chiesa nel mondo contemporaneo corre il rischio di venire alterato, perché i media operano veloci e scelgono le notizie tendenziose (par. 34). L'influenza dei mass media è anche una delle diverse cause della mancata identificazione di tanti con la tradizione cristiana (par. 70). L'influenza dei mezzi di comunicazione di massa crea cambiamento culturale, sia nelle città sia negli ambi-

⁵ Nell'udienza concessa al Sostituto per gli Affari Generali della Segreteria di Stato il 27 febbraio 2018, papa Francesco ha deciso che la Segreteria per la Comunicazione si chiami, d'ora in poi, Dicastero per la Comunicazione (Becciu 2018, 7).

⁶ Di questo argomento vedi Varagona 2015, 99–101.

enti rurali (par. 73). Nel par. 52 il papa invece loda il ruolo dei media quando essi contribuiscono al bene della gente.

Forse negli ultimi tempi il più discutibile documento pontificio, che ha provocato anche moltissime opinioni contrastanti, è l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* del 19 marzo 2016. Anche se non ha un capitolo dedicato ai mezzi di comunicazione sociale, il papa tratta di questi strumenti nel capitolo settimo, dedicato al rafforzamento dell'educazione dei figli. Nel par. 278 sottolinea che «[l']incontro educativo tra genitori e figli può essere facilitato o compromesso dalle tecnologie della comunicazione e del divertimento, sempre più sofisticate». Se si usano bene «possono essere utili per collegare i membri della famiglia malgrado la distanza. I contatti possono essere frequenti e aiutare a risolvere difficoltà». Il pontefice avverte che un dialogo personale e profondo non può essere sostituito con queste tecnologie, perché un tale dialogo richiede il contatto fisico o la voce dell'altra persona. Papa Francesco, ben consapevole della situazione odierna nelle famiglie, mostra poi i casi concreti, quelli ormai divulgati, quando i membri della famiglia durante il pranzo giocano ciascuno con il proprio smartphone o quando uno dei coniugi «si addormenta aspettando l'altro, che passa ore alle prese con qualche dispositivo elettronico». In tal caso questi mezzi allontanano le persone invece di avvicinarle, ma il pontefice consiglia che un caso così può essere un'opportunità di dialogo familiare e per gli accordi «che permettano di dare priorità all'incontro dei suoi membri senza cadere in divieti insensati.» I «rischi delle nuove forme di comunicazione per i bambini e gli adolescenti» non si possono ignorare. Il papa usa l'espressione "autismo tecnologico" che «li espone più facilmente alla manipolazione di quanti cercano di entrare nella loro intimità con interessi egoistici. «

Lo stile di papa Francesco⁷ ha suscitato alta attenzione nei mass media del mondo e nell'opinione pubblica. Soprattutto con l'uso dei mezzi moderni di comunicazione la presenza della Chiesa cattolica nel mondo è ancora più grande e la Chiesa stessa non ha paura di usarli. Nell'account ufficiale Twitter di papa Francesco (oggi tradotto in nove lingue) il numero di followers aumenta persistentemente. Sono già più di quaranta milioni. Il profilo del pontefice venne aperto da Benedetto XVI alla fine del 2012. Con papa Francesco è esploso un altro fenomeno. Le più famose riviste mondiali gli hanno dedicato le loro copertine e la rivista «Time» lo ha scelto come la persona dell'anno già durante il primo anno del suo pontificato. Tutto ciò è certamente l'influsso dei nuovi media e anche della popolarità del sommo pontefice. Significativo è l'interesse del papa per gli ambienti che non sono così vicini alla Chiesa. (Tridente 2016, 51–53) I social media sono una grande opportunità per la Chiesa attraverso i quali può divulgare la parola di Cristo e la dottrina.

Le *fake news* sono il lato negativo della libertà di espressione e d'informazione. Questo fenomeno cresce sempre di più; sembra però opportuno, almeno con un cenno veloce, parlare di questo, perché stiamo approfondendo la relazione di

⁷ Riguardo lo stile comunicativo di papa Francesco vedi Carroggio 2016, 501–514.

papa Francesco e i mass media. Lo stesso papa inoltre ha scelto questo fenomeno proprio come oggetto centrale del suo messaggio per la 52ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali dell'anno 2018.

Il papa sostiene che »[o]ggi, in un contesto di comunicazione sempre più veloce e all'interno di un sistema digitale, assistiamo al fenomeno delle "notizie false", le cosiddette *fake news*.« (Francesco 2018, preambolo) Già nel primo paragrafo poi il pontefice ci offre una definizione di ciò che sono le *fake news*: »*Fake news* è un termine discusso e oggetto di dibattito. Generalmente riguarda la disinformazione diffusa *online* o nei *media* tradizionali. Con questa espressione ci si riferisce dunque a informazioni infondate, basate su dati inesistenti o distorti e mirate a ingannare e persino a manipolare il lettore. La loro diffusione può rispondere a obiettivi voluti, influenzare le scelte politiche e favorire ricavi economici». La loro influenza è enorme e »persino le smentite autorevoli difficilmente riescono ad arginarne i danni« (ibid.). La conseguenza della disinformazione »è lo screditamento dell'altro, la sua rappresentazione come nemico, fino a una demonizzazione che può fomentare conflitti« (ibid.). Papa Francesco ha sottolineato anche le iniziative istituzionali e giuridiche, »impegnate nel definire normative volte ad arginare il fenomeno, come anche quelle, intraprese dalle *tech* e *media company*, atte a definire nuovi criteri per la verifica delle identità personali che si nascondono dietro ai milioni di profili digitali« (par. 2). Il papa in seguito mostra la "logica del serpente" del libro della Genesi: si deve essere consapevoli di ciò che è bugia e seduzione. Il punto centrale del suo pensiero è che bisogna sempre difendere la verità. Proprio il giornalista deve essere »*custode delle notizie*« e responsabile per ciò che comunica (par. 4).

5. Conclusione

Papa Francesco è il Papa dei media. Con lo sviluppo delle nuove tecnologie e dei nuovi strumenti di comunicazione sociale questo diventa chiaro. La sua presenza nei diversi forum digitali ci mostra che la Chiesa di oggi è ben consapevole di ciò che significano i nuovi media per la sua missione e per la nuova evangelizzazione. Senza l'uso dei mezzi disponibili, la Chiesa rimarrebbe in un mondo assai isolato. Dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa è sempre più orientata verso il mondo e verso il popolo intero. Papa Francesco usa i mass media per cercare le pecore smarrite (Lc 15, 1-7) e per divulgare la buona novella, per dialogare con la gente. Per lui la conversazione è »la più bella forma di dialogo«. (Slatinek 2017, 326) La riorganizzazione del sistema dei mezzi di comunicazione della Santa Sede mostra che papa Francesco è consapevole del loro significato e dell'influsso che essi possiedono. Anche papa Giovanni Paolo II e papa Benedetto usavano i mass media, come abbiamo visto, per poter essere vicini alla gente e al mondo contemporaneo. Oggi non possiamo immaginarci più un papa che non usi i mezzi di comunicazione sociale, poiché tramite questi si svolgono gli eventi giornalieri che entrano nella vita della gente e dunque nella vita dei fedeli.

Nell'incontro annuale dell'anno 2018 degli addetti stampa e dei portavoce delle Conferenze Episcopali in Europa il filo rosso è stato il tema Come comunicare Cristo e la Chiesa in Europa. I partecipanti si sono dedicati «al mondo digitale nelle sue diverse dimensioni e all'annuncio del Vangelo ai giovani, specialmente attraverso le reti sociali» e hanno dichiarato che «[l]e reti sociali sono "luoghi" particolarmente frequentati dai giovani che vi trascorrono molto tempo della loro giornata. Anche se questi possono essere considerati luoghi di relazioni "leggere", i giovani di oggi come di ogni tempo hanno bisogno di relazioni che superano il limite dello schermo quando si tratta di affrontare le loro domande esistenziali e quelle legate alla sfera spirituale. /.../ Abitare il mondo digitale significa anche tenere conto dei diversi *devices*. Annunciare Cristo ai giovani, allora, non è una questione tecnologica. Che si considerino i media sociali luoghi o strumenti, la sfida per la Chiesa rimane la stessa: intercettare la persona umana nel suo bisogno fondamentale d'infinito. Così, la Chiesa è presente nel mondo digitale per andare all'incontro dell'uomo, e dei giovani in particolare, per portare il messaggio di salvezza che è Cristo.» (Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa 2018)

In questa dichiarazione attuale brilla il fine della Chiesa per l'uso dei mezzi di comunicazione sociale che ci accompagna lungo la storia, cioè l'annuncio evangelico. Questo annuncio senza l'uso dei mezzi di comunicazione sociale moderni non può essere efficace. Perciò è lodevole e urgente che la Chiesa tramite questi mezzi si avvicini alla gente per poter arrivare alla salvezza.

Riferimenti

- Becciu, Giovanni Angelo.** 2018. Rescriptum ex audientia SS.mi. *Osservatore Romano*, 24 giugno, 7.
- Benedetto XVI.** 2005. Discorso ai rappresentanti dei mezzi di comunicazione sociale del 23 aprile 2005. AAS 97:703-705.
- . 2010. Verbum Domini. AAS 102:681-787.
- . 2011. Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali. 28 febbraio. AAS 103:188-191.
- Brenkert, G. G.** 1998. Ethics in Advertising: the Good, the Bad, and the Church. *Journal of Public Policy & Marketing* 17:325-331.
- Carroggio, Marc.** 2016. El estilo comunicativo del Francisco. In: *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change; Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, 501-514. A cura di Daniel Arasa, Cristian Mendoza e Sergio Tapia. Roma: Edusc.
- Congregazione per l'educazione cattolica.** 1986. Orientamenti per la formazione dei futuri sacerdoti circa gli strumenti della comunicazione sociale. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_19031986_guide-for-future-priests_it.html (consultato 29 gennaio 2019).
- Conseil pontifical pour les communications sociales.** 1997. *Éthique en publicité*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa.** 2018. Comunicare Cristo in Europa: Incontro degli Addetti stampa e Portavoce delle Conferenze Episcopali in Europa, Roma, 26-28 giugno. <https://www.ccee.eu/news/89-2018/367-29-06-2018-communicating-christ-in-europe> (consultato 04 febbraio 2019).
- Crowley, Eileen D.** 2007. *Liturgical Art for a Media Culture*. Minnesota: Liturgical Press.
- Eilers, Franz-Josef.** 2014. *Communicating Church: Social Communication Documents*. Manila: Logos Publications.
- Francesco.** 2013. Evangelii Gaudium. AAS 105:1019-1137.
- . 2015. L'attuale contesto comunicativo. AAS 107:591-592.
- . 2016. Amoris Laetitia. AAS 108:311-446.

- — —. 2017. Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Segreteria per la comunicazione. 4 maggio. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170504_plenaria-segreteria-comunicazione.html (consultato 09 febbraio 2019).
- — —. 2018. Messaggio per la 52a Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/24/0062/00120.html> (consultato 09 febbraio 2019).
- Frývaldský, Pavel.** 2012. „Bez cirkve mizí Kristus v minulosti, bez Krista se stává církev pouhou organizací.“ Vztah Krista a Cirkve v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI. *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 1:87–111.
- Giovanni Paolo II.** 2002. Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II per la XXXVI Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali: Internet – un nuovo Forum per proclamare il Vangelo. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (consultato 7. 2. 2019).
- — —. 2005. Il rapido sviluppo. *AAS* 97:265–274.
- Klemenčič, Drago.** 1992. Uvodna beseda. In: Papeški svet za sredstva družbenega obveščanja. *Na pragu novih časov*, 3–6. Lubiana: Družina.
- Marketz, Jože.** 1994. Versko-vzgojni kriteriji v cerkvenih dokumentih. In: *Mediji in nova evangelizacija*, 141–159. A cura di Aleša Stritar. Lubiana: Slovenski katehetski svet.
- Marković, Ilija.** 2018. Izmjene kanona Zakonika kanonskog prava iz 1983.: od Motu proprija Ad tuendam fidem do Motu proprija Magnum principium. *Vrhbosnensia* 22:117–151.
- Murphy, Patric E.** 1998. Ethics in Advertising: Review, Analysis and Suggestions. *Journal of Public Policy & Marketing* 17:316–319.
- Palakeel, Joseph.** 2006. Communication theology in priestly formation. In: *Cross connections: interdisciplinary communications studies at the Gregorian University*, 171–186. A cura di Giuseppe Mazza, Jacob Srampickal e Lloyd Baugh. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Pontifical Council for Social Communications.** 2000. *Ethics in Communications*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali.** 1992. *Aetatis novae*. *AAS* 84:447–468.
- — —. 2002a. *Etica in internet*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- — —. 2002b. *La Chiesa e internet*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ricceri, Marco.** 2012. Religious messages and the world of the media: Trends and experiences in Europe in the field of religious communication and information systems. In: *Religions and Churches in a Common Europe*, 122–158. A cura di Janos Wildmann. Bremen: Europaeischer Hochschulverlag GmbH & Co KG.
- Ruiz, Lucio Adrian.** 2016. La comunicazione come strategia culturale: chiavi dal Magistero di Papa Benedetto XVI. In: *Church Communications: Creative Strategies for Promoting Cultural Change. Proceedings of the 9th Professional Seminar for Church Communications Offices*, 545–556. A cura di Daniel Arasa, Cristian Mendoza e Sergio Tapia. Roma: Edusc.
- Rustja, Božo.** 1997. Umestitev dokumenta Etika oglaševanja v sodobni svet. In: Papeški svet za sredstva družbenega obveščanja. *Etika oglaševanja*, 27–37. Lubiana: Družina.
- Sala Stampa della Santa Sede.** 2015. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/04/30/0322/00708.html> (consultato 9 febbraio 2019).
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralna skrb papeža Frančiška za družinski dialog. *Bogoslovni vestnik* 77:325–336.
- Tridente, Giovanni.** 2016. Abitare i nuovi media alla luce della Evangelii Gaudium di Papa Francesco. In: *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media*, 41–62. A cura di Giovanni Tridente e Bruno Mastroianni. Roma: Edusc.
- Varagona, Vincenzo.** 2015. *Comunicare Dio: Dalla Creazione alla Chiesa di Papa Francesco*. Roma: Ecra.

Janez Vodičar in József Stala

Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti

Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture

Povzetek: Poklicanost je vedno težje povezati s konkretnim poklicem. Zgodovinski oris razumevanja poklicanosti omogoči razumevanje nujnosti vzpostavljanja nove poklicne kulture. Biblično in teološko ozadje nas usmeri v razumevanje novih prizadevanj cerkvenega učiteljstva, da bi razširilo v preteklosti ozko razumevanje poklicanosti. Vedno bolj smo prepričani, da je božji klic v temelju vsakega krščanskega življenja. Klic, ki prihaja od zunaj, ni v nasprotju z osebnimi potrebami, hrepenenji. Prav vzgoja za kulturo poklicanosti vodi k zmožnosti, da povežemo klic od zunaj z notranjo držo posameznika. Kateheza, ki želi slediti svojemu temeljnemu namenu, mora slediti vzgoji za kulturo poklicanosti. Predstavimo tudi konkretne poteze takšne kateheze.

Glavne besede: poklic, poklicanost, kultura poklicanosti, kateheza, poslanstvo, Cerkev

Abstract: It is becoming increasingly difficult to associate the calling with a particular profession. The historical outline of the understanding of vocation enables understanding of the necessity of establishing a new vocational culture. The biblical and theological background directs us into understanding the new efforts of the Church teaching to extend the narrow understanding of the calling in the past. We are increasingly convinced that God's call is at the heart of every Christian life. A call that comes from outside is not contrary to personal needs, yearnings. Education for a new vocational culture leads to the ability to link the call from the outside with the inner state of the individual. The catechesis, who wants to follow this basic purpose, must follow the education for a vocational culture. We also present the concrete characteristics of such catechesis.

Keywords: vocation, being called, vocational culture, catechesis, mission, Church

1. Uvod

Predsinodalni dokument 15. rednega zasedanja škofovske sinode poziva: »Razločevanje poklicanosti ni zaključeno z enim samim dejanjem, četudi je v pripovedi vsake poklicanosti mogoče razpoznati odločilne trenutke oziroma srečanja. Kakor velja za vse pomembne stvari v življenju, je tudi razločevanje poklicanosti dolgotrajen proces, ki se razkriva v času, v katerem je potrebno biti pozoren na znamenja, preko katerih Gospod kaže in podrobno sporoča poklicanost, ki je zelo osebna in enkratna.« (Škofovska sinoda 2018, 10) V istem dokumentu škofje poudarjajo težavnost procesa zavedanja poklicanosti. V svetu negotovosti in nenehnih sprememb je težko sprejemati trajne odločitve. Še težje je prepoznati klic Boga, ki vsakogar kliče k polnosti življenja. Zato je treba na novo zastaviti pot do prepoznavanja poklicanosti. Ni več samo po sebi umevno, da posameznik prisluhne glasu, ki ga poziva k neki določeni globlji življenjski odločitvi. Cerkev predlaga posebno pot: »Kot nadaljevanje te poti, preko novega sinodalnega pristopa na temo *»Mladi, vera in razločevanje poklicanosti«* se je Cerkev odločila preučiti, kako bi lahko spremljala mlade, da bi prepoznavali in sprejemali klic za polnost življenja in ljubezni ter jih prosila za pomoč pri odkrivanju najučinkovitejših poti za oznanjevanje vesele novice v današnjem času.« (2) Cilj pedagogike poklicanosti je, kakor lahko razumemo iz navedenega, vedno oznanjevanje evangelija. Kateheza, ki je namenjena uvajanju v krščanstvo (SPK 65), je najbolj primerna, da v polnosti vključi in razvije pedagogiko poklicanosti v Cerkvi, za to pa je treba najprej vzpostaviti posebno kulturo klica, poklicanosti.

Najprej moramo razmisliti o samem razumevanju pojma poklicanosti. Ob besedi poklic bi danes mnogi najprej pomislili na službo. Poklic je danes mnogim le pot preživetja. Če je bilo še nekaj desetletji nazaj bolj ali manj določeno s prvo izbiro poklica, kaj bo kdo postal in s čim se bo preživljal, je iz leta v leto to vedno bolj nepredvidljivo. Sodobni človek je večkrat prisiljen ne le menjati službo, ampak tudi poklic. Tako imenovana »tekoča« družba, v kateri ni nič več trdno in ustaljeno, je tudi na poklicnem odločanju pustila svoje posledice. Saj nihče ne ve z vso zanesljivostjo, kakšne poklice bomo potrebovali jutri. Vendar Cerkev vztraja, da je prav trdna poklicna odločitev temelj krščanskega življenja. »Gospod ne želi, da bi živeli iz dneva v dan, misleč, da v bistvu ni ničesar, za kar se je vredno strastno boriti, in bi s tem počasi zadušili notranjo željo, da bi iskali nove smeri za našo plovbo.« (Frančiček 2019b) Papež povezuje božji klic in odločitev za neki določen poklic, ki prinaša polnost osebne izpolnitve.

V zgodovini Cerkvi je bil poklic pogosto razumljen zgolj v smislu duhovništva ali redovništva. Šele po drugem vatikanskem koncilu se je začelo govoriti in delati za poklicanost vseh. Končno se je poklicanosti poročenih pridružila tudi poklicanost samskih, da lahko tudi samski živijo svojo pot svetosti. Pri tem je za katehezo temeljno vprašanje, ali sledi vsem premikom učenja Cerkve in potrebam sveta, v katerem in za katerega pripravlja katehizirance. Hkrati so naše kateheze polne besed, ki so povezane s poklicanostjo. Redko pa se vprašamo, kako to današnji človek razume, ali ga še to nagovori in usmerja v življenje po veri. Pri tem predpostavljamo, da prava kateheza, ki ne bi bila klic Boga posamezniku k polnosti življenja, ni prava kateheza.

2. Klic in poklicanost danes

Kljub vedno manjši potrebi po sklicevanju na neki klic – to je v samem pomenu besede »poklicanost« – se spet poudarja, kako pomembno je povezati oba pojma. »Ker razumeti, kaj pomeni biti poklican, vsakemu lahko pomaga raziskati lastno življenje in identiteto, da lahko spremeni svojo kariero, službo v smeri globljega pomena, zadovoljstva in v polnost življenja – v smer, ki posredno ali neposredno, spreminja svet na boljše.« (Dik in Duffy 2012, 6) Če je nekoč glas pri večini prihajal od zunaj – Bog, družba, družina –, je danes pogosto klic razumljen kot osebni notranji glas, ki se kaže v obliki hrepenenja po zadovoljstvu, uresničitvi, potrditvi osebnih zmožnosti, potežitvi strasti in podobno (8). Ločimo lahko staro – sveto razumevanje poklicanosti in moderno – sekularno poklicanost, ki prihaja iz človeka samega (9). Če je bil v katoliški Cerkvi poklic pogosto vezan zgolj na posebne oblike posvečenega življenja, je bil v protestantizmu, kakor ugotavlja Weber (1988, 66–71), ta božji klic namenjen vsem. Iz tega prepričanja je tudi izhajalo dejstvo, da temu sledijo tudi ustrezni darovi, zmožnosti. Samo s pokornostjo temu božjemu klicu in z uspešnim razvojem svojih zmožnosti živim Bogu všečno življenje. V romantični in viktorijanski dobi se je poklicanost osredinila na pojem umetnika, ki v sebi čuti umetniški klic in se premika v smer zvestobe sebi. Danes se zdi, da nuja, slediti temu notranjemu glasu, ni več vezana na dolžnost do Boga, ampak je zgolj iskanje dobrega počutja (Dik in Duffy 2012, 9). Pri tem ne smemo pozabiti: če v svojem lastnem delovanju prepoznamo smiselnost, to osmisli celo življenje. Prav pomen poklicanosti v sekularnem pomenu besede, ki izhaja zgolj iz osebne dobrega počutja, težko podeli trdnost in koherentnost celotnemu življenju (12). »Med najrazličnejšimi vzorci študentov, delavnih moških in žena in v zelo pestrih načinih konceptualizacije klica, je pomen poklicanosti presenetljivo prevladujoč in se vedno znova povezuje s pozitivnimi posledicami.« (16)

Kljub tej močni navzočnosti nekega določenega klica pri poklicni odločitvi je zaveza o tem precej zbledela. Mnogi pripisujejo nekakšen prezir tej zgodovinsko določeni zmotni interpretaciji. Os Guinness najde dve takšni zgodovinsko določeni zmotni prepričanju. Prvo poimenuje katoliški odklon, drugo pa protestantski odklon (Guinness 1998, 31). Katoliški odklon preveč poudarja duhovno, božjo plat in s tem zanemarja svetno. Tako so bili pogosto med poklicane prišteti le kleriki in redovniki, vsi drugi so »le« preživljali sebe in druge. Kljub številnim nasprotovanjem takšni mentaliteti v katoliški Cerkvi se je to pojmovanje ohranilo vse do danes (33–34). Če je katoliški odklon v dualističnem pojmovanju povzdigoval duhovno, pa protestantski odklon bolj poudarja svetno (39). Še posebno pri Calvinu se vedno bolj klic, poklicanost, delo, zaposlitev zamenjujejo in hkrati uporabljajo. Vsakdo je poklican, da na svoj način služi Bogu. Svetno, sekularno je popolnoma prevzelo sveto, duhovno. Vsakdo, ki dela, že časti Boga in je to polnost pobožnosti. S tem se vedno bolj zamegljuje tisti, ki kliče, v ospredje pa postavlja posameznik; to je privedlo do sodobnega iskanja nekakšne samouresničitve, ki nikoli ni zanesljiva (41–42). Ta odklona nikakor nista vezana zgolj na protestantizem ali katolicizem. Najdeta se v obeh skupnostih in v veliki meri zastirata temeljni vidik verovanja danes: božji poklic k življenju.

Iskanje rešitev, ki poskušajo v katehezi odpraviti oba odklona in znova prebuditi zavest o tem, da nas vse Bog kliče, si je zastavil tudi letošnji kongres Evropske ekipe za katehezo (EEC) v Pragi. Glavno mesto države, ki se lahko pohvali z enim največjih odstotkov ljudi brez vere, je bil primeren kraj za razpravljanje o poklicanosti in njeni pedagogiki v sodobni Evropi. Tam je bilo na mestu vprašati se, ali poklicanost k veri še deluje. Gostitelji so poskušali osvetliti razloge, ki so Češko privedli do takšnega verskega stanja. Hkrati so pokazali tudi možnosti, ki jih kljub vsem težavam Cerkve božji klic še vedno ima. Eden najbolj slavni čeških mislecev, Tomaš Halik, je poudaril, kako mora čas krize postati čas očiščenja vsega, kar pregluši pravi božji poklic. Ta deluje v Cerkvi in po Cerkvi le, če je avtentična. Klerikalizem v marsičem zastira pogled na trpečega Kristusa. Samo Cerkev, ki bo sposobna sodobnemu človeku avtentično spregovoriti o ranjenosti, trpljenju in odrešenju, lahko posreduje božji klic. Zato je treba usmerjati temeljni pogled, ki ga ima posameznik ali skupina, na vero in verovanje. Po Halikovem prepričanju nas pri tem ne razdvaja toliko teologija, ampak bolj psihologija. Pri interpretaciji posameznika o osebnem verovanju lahko najdemo dva temeljna pogleda: ekstrinzični in intrinzični pogled. Za tako imenovani ekstrinzični pogled je vera le sredstvo za doseganje zunanjih ciljev: utrditev nacionalne zavesti, zaščita nekaterih vrednot, močnejša politična povezanost in podobno. Pri tako imenovanem intrinzičnem razumevanju je verovanje cilj. Biti veren pomeni, da stopim na pot iskanja. Verovanja nimam dokončno v lasti, božji klic ni ukaz ali zgolj razjasnitev posameznih vprašanj, ki jih potem lahko uporabim z oblastjo v življenju skupnosti, ampak je nenehno vabilo k romanju (Halik 2019, 8). Prav ta oblika razumevanja lahko pomaga k boljšemu »posluhu« za božji klic tudi pri teh, ki so s protestantskim odklonom preveč otopeli za kakršenkoli poklic od zunaj. »Neznani Bog ni oddaljeni Bog. Nasprotno, je neverjetno nam blizu. Je neznan, ne ker je predaletč, ampak ker je preblizu.« (12) Kakor ne moremo videti svojega lastnega obraza in ga lahko zremo le v zrcalu, tako je tudi z Bogom. Halik je prepričan, da moramo iti v dialog z znamenji časa in hkrati s premagovanjem katoliškega in protestantskega odklona vedno bolj z apostolom Pavlom prebujati klic – za mnoge neznanega – Boga.

Po besedah Salvatoreja Curroja se Cerkev te naloge vedno bolj zaveda (2019, 1), saj lahko govorimo kar o razvoju poklicne kulture, ki je usmerjena v poklicanost vseh kristjanov. V postsinodalni apostolski spodbudi o veri, mladih in poklicanosti (Synod of Bishops 2018) je izpostavljena poklicanost vseh. V 74. členu je poudarjeno, kako mladi v vsakdanjem živem izkustvu bratstva, solidarnosti in povezanosti, še posebno z revnimi, prav v dejstvu sprejetosti doživijo pravo svobodo. In bolj ko smo drugim odprti, bolj smo svobodni. Podobno doživljajo ljudje tudi v skrbi za okolje in za preprosto življenje. Prav v tej tihi povezanosti zaznajo poziv k ljubezni, ki prihaja od Boga. To je temeljni prispevek dokumenta, saj povezuje notranji občutek poziva k odgovornosti in k ljubezni z božjim klicem (Currò 2019, 2).

Cerkev vedno bolj vključuje v svoje pastoralno delo z mladimi prepričanje, da ima življenje smisel le, če izhaja iz poklicanosti k odgovornosti do drugih in do sveta. Iz antropološkega izhodišča pristnega osebnega izkustva cerkveni dokumenti razvijajo teologijo, ki jo pozneje umeščajo v Razodetje (Stegu 2015, 519–520). Božji klic slišimo na poti življenja, v skupnosti Cerkve in v sodelovanju z bližnjimi. Da preide iz klica v

poklic, je potrebna pot razločevanja in duhovnega spremljanja. Pri tem je »odgovornost vzgojiteljev, da so v nenehnem posodabljanju razumevanja trenutne življenjske situacije mladih in njihovih družbeno-kulturnih kontekstov ter v permanentnem posodabljanju svojih učnih programov (Nežič Glavica 2018, 258–261). Gre za trajen in dinamičen proces. Vzgojitelji se torej ne smejo prestrašiti ambivalentnosti novih sredstev komuniciranja, pa tudi ne slepo zaupati.« (Kraner 2018, 20). Prav učenje pravih odnosov, ki zmorejo prerasti sebično samopotrjevanje, uporabi postsinodalna apostolska spodbuda *Christus vivit*, da obrne sodobno narcistično spraševanje iz »kdo sem?« v »za koga sem?«. Čeprav vemo, da smo ustvarjeni za Boga, je dejstvo, da nam je dal nagnjenja, darove, karizme, sposobnosti, ki so usmerjene na druge, zato pot do njega najdemo le prek odgovornosti do drugih (Frančišek 2019a, §286).

Naloga Cerkve ni toliko v oznanjevanju resnice, ampak mora prebujati in izzivati zavest posameznika in skupnosti. To pomeni, da ne ponujamo smisla življenja, ampak ohranjamo čuječnost; ne toliko, da urejamo in načrtujemo življenje posameznikom, ampak se drznemo pričakovati njihovo odgovornost in jim odpremo prostor Cerkve (Currò 2019, 5). Le takšen pastoralni pristop vodi k ponovni zavesti poklicanosti celotnega božjega ljudstva.

Ta obrat k odgovornosti mladih je v Nemčiji odkrila Katharina Karl (2019). Mnogi mladi, med njimi tudi mladi redovniki in redovnice, navajajo za izbiro poklica kot pomemben razlog tudi socialno odgovornost. Kljub njeni ugotovitvi, da je za večino najpomembnejša osebna uresničitev, je raziskava pokazala, da zmorejo in želijo mladi danes razločevati med poklicem zaradi preživetja in poklicem, ki daje smisel. Zato predlaga, da ločimo med poklicem in poklicanostjo (4). Poklicanost ni nujno, kar se izplača, je pa nekaj, kar izpolnjuje. Pastoralni delavci bi hitro v tem videli oddaljevanje od Razodetja, od božjega klica, ki nastopi poprej. Vendar mladi danes redko povežejo svojo življenjsko usmeritev z božjim klicem (6). Sledenje osebnim talentom in notranjemu hrepenenju ni v nasprotju z božjim klicem. Prav uresničevanje sebe in razvijanje svojih lastnih sposobnosti v službi skupnosti, v zavzetosti za druge je pot k polni poklicanosti. Tudi zadnji cerkveni dokumenti poudarjajo, kako želja po uresničenem življenju v konkretnem poklicu pomaga posamezniku začutiti poklicanost k skrbi za druge in končno povezanost s poslanstvom, danim od Boga (Frančišek 2019a, §273).

3. Biblični in teološki temelji poklicanosti

Poklicanost je globoko biblično utemeljena. Že v zgoraj omenjenem paragrafu papež Frančišek navaja Pridigarja: »Videl sem, da ni nič boljšega, kakor da se človek veseli svojih del, ker je to njegov delež.« (Prd 3,22a) Iz antropološkega izkustva izpolnitve in uspeha ob delu lahko človek znova odkrije globljo poklicanost, ki je v temelju biblične teologije. Ondřej Salvet utemeljuje osrednje mesto poklicanosti v biblični teologiji z začetku Svetega pisma, ki v izvirniku uporablja besedo *Qara'*, Bog namreč »pokliče«, »imenuje« svetlobo itd. Bog tako pokliče vse k bivanju. S tem biblični avtor celotnemu stvarstvu podeli smisel (Salvet 2019, 2).

Začetek Abrahamove zgodbe je prav tako povezan s klicem – poklicem. GOSPOD je rekel Abram: »Pojdi iz svoje dežele, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom in naredil tvoje ime veliko, da bo v blagoslov.« (1 Mz 12,1–2) Tokrat je to poklic z imenom, kakor je pozneje tudi močno poudarjeno v pavlinski teologiji poklicanosti v občestvo – Cerkev, *klesis*. V obeh zgledih poklicanost vključuje sposobnost transformacije odnosa tako do Boga kakor tudi medosebnih odnosov (Gerjoli 2015, 36–37).

Kakor ob stvarjenju človeka Bog tudi pri Abrahamovem poklicu izrazi namen, odprt za vse: v blagoslov mnogim. Kristus prav tako pošilja svoje učence vsem narodom (Mt 28,18–20). V poklicanosti za druge ne smemo prezreti obrata Boga do vsakogar med nami – kliče nas po imenu, v konkretnem življenju; iz *ethnos*a v *te-lios*. (Miller 2002, 10). Jezusove besede jasno kažejo na zavest poklicanosti pri osebni poslanstvu: »Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo.« (Jn 4,34). Poslanstvo in osebna poklicanost sta v Kristusu temelj razodevanja Očeta. Kristus je eno z Očetom in hkrati izpolni svoje življenje prav z izpolnjevanjem očetove volje: »Jaz sem te poveljčal na zemlji s tem, da sem dokončal delo, ki si mi ga dal, da ga opravi.« (Jn 17,4) Bog vedno kliče in pošilja, da dokončamo delo, ki ga je začel ob stvarjenju (Salvet 2019, 3). Če se je Kristus učlovečil, da razodene Očetovo voljo, je kristjanova inkarnacija prav v udejanjanju vsakdanje poklicanosti po Svetem Duhu k polnosti povezanosti z Bogom in posvetitve svojega življenja (Miller 2002, 11–12).

Ko je bila z razvojem krščanstva večina krščena in Bog ni več klical neposredno, na primer Abrahama, Samuela, apostolov, je smiselnost poklicanosti h Kristusu vedno bolj bledela. Bolj in bolj se je govorilo o poklicanosti k nekim določenim službam. To pa je kmalu v Cerkvah izzvalo težave, saj je vedno težje razločevala, kdo je poklican in kdo ne. Cerkevna avtoriteta je prevzela vlogo dokončnega razločevalca (Salvet 2019, 3). Govorimo o vprašanju božje milosti: če božja milost lahko veje, kjer hoče, ali potrebuje potrditev oblasti? Prav s prizadevanjem, da Cerkev premaga klerikalizem in pripravi prostor za trpečega Kristusa, lahko poudarek na dobrohotnem spremljanju in bratskem občestvu poveže obe skrajnosti: na eni strani odgovornost Cerkve, da vodi in usmerja poklicanost, in na drugi zastonjsko božjo milost, ki se svobodno razliva na vse. Težava je tudi s človekovo svobodo. Kako poklicanost dopušča svobodni odgovor? Drugi vatikanski koncil (C 40) je izpostavil stavek iz Matejevega evangelija: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče.« (Mt 5, 48) Človek, ki se v polnosti prepusti božjemu klicu, bo tudi v polnosti uresničil sebe. Koncilski nauk jasno izpostavi vlogo krsta kot temeljnega orodja poklicanosti vseh k apostolatu, da sodelujemo prek trojnega duhovništva: prek splošnega duhovništva, prek preroka in prek kralja s pomočjo darov Svetega Duha pri gradnji telesa Cerkve. Prav tako smo vsi prek krsta poklicani k oznanjevanju božjega kraljestva (Hahnenberg 2016, 238).

Svobodni odgovor božjemu klicu vodi do tega, kar je za posameznika in za celotno človeštvo najbolje. Zapovedi so le spodnja meja varnega življenja, čez katero ni dobro iti. Božji poklic, ki je klic ljubezni, nima omejitve, ampak odpira vedno nove možnosti in pospešuje nenehno rast posameznika v odnosu do sebe, do Boga

in do bližnjih (Salvet 2019, 5). Pravo rast iz klica božje ljubezni omogočata dober zgled, ki nagovarja, in molitev, ki prebuja. Zgled tudi daje možne modele osebne življenjske poti. Molitev je najboljša pot do zdravega stika s sabo in z Bogom.

4. Vzgoja za kulturo posluha božjemu klicu

Kakor smo že omenili, cerkveni dokumenti vedno bolj poudarjajo pedagogiko poklicanosti. Živimo v času, ko so mnogi brez posluha za poklic in poklicanost, kljub številnim raziskavam, ki kažejo na to, kako je zavest poklicanosti, še posebno če to pripišemo Bogu, velik prispevek k osebnemu zadovoljstvu. Če razdelimo razumevanje poklica danes na službo, ko je pomembno le nujo preživetja, na kariero, ko posameznik poskuša uveljaviti sebe, in končno na poklicanost, ko v svojem poklicu posameznik začuti večji smisel, je zadnje razumevanje tisto, ki v polnosti osmisli življenje in motivira za požrtvovalnost v službi skupnosti (Dik in Duffy 2012, 25–27). Razumevanje življenja kot poklic Presežnega pomaga k osmišljanju vsake posamezne izkušnje in k umestitvi tega v celostni svetovni nazor (67). To je za proces, v katerem moramo vedno znova vnašati smisel in preinterpretirati svoje mesto v svetu (69). V laični psihologiji poklica mnogi znova odkrivajo moč zavesti poklicanosti. Kakor poudari papež Frančišek v svoji postsinodalni spodbudi, da je Cerkev zavezana vzgoji, ko naj mlade v plehkosti sveta vedno bolj vodi k iskanju smisla življenja (2019a, §223), je to tisto, kar poveže poklic oziroma konkretno zaposlitev s poklicanostjo v teološkem pomenu.

Stijn Van den Bossche opozarja, kako kateheza ne sme biti le predstavljanje nekega določenega načina življenja, verovanja. Postati mora vodilo do stanja, ko bi hoteli in znali postati učenci (Van den Bossche 2019, 6). Biti učenec Jezusa Kristusa je način življenja kristjana. Saj naj bi bila že v stari rabinski tradiciji osrednja beseda iz središča Tore *wajiqra*, ki je na začetku poklica Mojzesa: Gospod je poklical Mojzesa /.../ (3 Mz 1,1). »Vse do danes Judje liturgično branje imenujejo *miqra*, ki izvira iz istega glagola kot *wajiqra*: ko torej beremo Gospodovo besedo, nas Bog kliče.« (Van den Bossche b. l., 4) Da ta glas lahko slišimo, moramo najprej postati učenci.

Navede deset točk holandskega teologa Sakea Stoppelsa, ki so potrebne, da lahko kdo postane učenec v duhu bibličnega izročila. Najprej potrebujemo skupnost, v kateri se lahko učimo. Ta skupnost mora imeti možnost glasu nasprotovanja »običajnemu«. Le s to drugačnostjo krščanstva je biti učenec Jezusa Kristusa smiselno. Dober učenec mora tudi izstopiti iz šole, Cerkve. V duhu papeža Frančiška moramo ven, v svet, da naše učenje postane plodovito. Učenec sme v sebi prepoznati razdeljenost, da išče povezanost. Prav tako mora rasti. Učenec mora sprejeti disciplino, trdo delati. Premagati mora duha potrošništva, vera ni sredstvo potežitve, ampak je način življenja. Učenec se mora zavedati, da ni vse odvisno od talentov, ampak od zavzete želje in od notranje drže. Pri tem potrebuje ponižne in potrpežljive učitelje. Na koncu bo takšna teološka drža učenca prenovila pastoralo in katehezo (Van den Bossche 2019, 7–8).

Švicarski teolog François-Xavier Amherdt dodaja, da je treba učenca, ki zgolj posnema, privedi do učenca, ki ustvarja (2019, 8). Božji poklic je vedno pozival k

posnemanju, vendar človeku omogoča, da razvije svojo lastno osebo, ki bo živel v polnosti vse do smrti in še po njej. Poklicani smo k strastnosti življenja, ko iz možnosti božje milosti vedno bolj udejanjamo nove oblike skupnega bivanja. Pri tem ne govorimo o nobeni prisili, ampak o uresničevanju svoje najgloblje biti. Številni svetniki s svojim življenjem pričajo, kako je poklicanost pot polne uresničitve osebne svobode. Mala Terezika po svoji mali poti sledi le klicu, ki jo vabi, da postane ljubezen v središču Cerkve (6). Poklicanost se razteza tako v preteklost kakor v sedanjost in v prihodnost. To, kar oblikuje osebno poklicanost, izvira iz preteklih izkušenj in usmeritev, sedanjost je prostor življenja temeljnih vrednot in prihodnost je tisto, po čemer hrepenimo, proti čemur se usmerjamo (Van den Bossche 2019, 4). Življenje iz poklicanosti vodi do razumevanja življenja kot daru, obdarjenosti. Kateheza, ki bi vzgajala h kulturi poklicanosti, je daleč od vzgoje k trpnosti. Poklicanost kliče k ustvarjalnemu in dejavnemu odgovoru.

Zato Isabelle Morel dodaja, da vsak poklic vključuje tudi že napotilo, poslanstvo, ki ga ob ignacijanski duhovnosti lahko odkrijemo in živimo (2019, 2). Katehet naj s potrpežljivo pedagogiko prek doživetega branja evangelijev vodi k notranjemu razločevanju najglobljih vzgibov vsakega posameznika. Notranji vzgibi so temelj dobrega in uresničenega življenja. Čeprav družba danes to poudarja, jih pogosto prekriži s potrošništvom. Prav zato živimo v svetu, ki se ne meni za poklicanost. Naloga kateheze je, da najprej prebudi posluš za »klic«. Pogoje, ki smo jih že prej navedli, moramo katehetično dopolniti.

Začeti moramo biografsko. Le v osebni življenju lahko začutimo in slišimo notranje vzgibe, ki nas vabijo k polnemu – božjemu življenju. Šele potem to lahko povežemo z Razodetjem. Z otroki v Franciji pri katehezi poklicanosti uporabljajo zgodbo sv. Petra. Začnejo z Jezusovim povabilom Petru. Sledi odlomek o hoji po vodi. Peter izpove vero, a to ne prepreči njegove zatajitve in privede do Jezusovega vprašanja, ali ga ljubi. V katehezo je tako vključenih pet vzgojnih korakov: 1. poklicanost; 2. odgovor na poklicanost; 3. poslanstvo; 4. težave, na katere naletimo; 5. sadove, ki jih pridobimo (8–9). Konkretna pedagogika poklicanosti si mora vzeti čas, da sistematično predstavi sodobnemu človeku, kaj sploh je poklicanost, ki presega zgolj službo. Prek biografskih momentov je treba nekomu pokazati, kako je na najbolj notranje vzgibe že odgovarjal, in ga usmerjati prek uspešnih pripovedi drugih k prepoznavanju novih možnosti življenja v Kristusu. To bo mogoče, če bo živel tudi poklicanost k poslanstvu, saj je že od stvarjenja dalje to temelj božjega klica. Pripraviti ga je treba k premagovanju težav, ovir, na katere bo pri tem naletel, zato je treba pri vseh korakih gojiti zavest povezanosti z Bogom in s konkretnim občestvom vernih. Vso pot poklicanosti bo živel le tisti, ki zmore prepoznavati prednosti takšnega življenja.

5. Sklep

Težava sodobnega človeka, ki se mu mudi in išče le hitre rešitve, je prav izguba poslušnosti za poklicanost. Ni več preteklosti, od katere bi se lahko učili odgovora na poklicanost, saj je treba biti odprt za nove proizvode. Ni prihodnosti, ki bi nas motivirala, da

sprejememo poklicanost, saj bi ne nasledili goli potrošnji. Sedanjost je prazna, saj v njej le zadovoljujemo potrebe, ki jih prebuja potreba po dobičku. Profit ne nagovarja h kulturi poklicanosti, še manj h klicu za poslanstvo službe drugim, še manj k ponižni drži učenca, kakor ga poznamo iz svetopisemske zgodbe o Samuelu (1 Sam 3, 1–21). Deček ni prepoznal božjega klica. Brez pomoči potrpežljivega učitelja bi ne zmoget rasti h Gospodu. Prav tako je sam potreboval potrpljenje, trikrat je moral na pot. Končno zmore odgovoriti: »Govôri, kajti tvoj hlapec posluša.« Šele ko postane pravi učenec Boga, prejme poslanstvo. Da ga je živel, je moral prehoditi še dolgo pot rasti. Pedagogika je pri Samuelu, pri drugih starozaveznih likih, tudi pri Mariji in pri Pavlu ista: premišljevali je treba božjo besedo (Morel 2019, 9). Vzgoja za branje Svetega pisma, ki bi bilo povezano z biografijo bralca, je najboljša priprava za kulturo poklicanosti.

V okviru poklicne psihologije za razvoj zavesti poklicanosti svetujejo oblike delovanja in razvoja. Najprej je treba omogočiti, utrditi in razvijati osebno avtonomijo (1). Poskrbeti, da lahko posameznik uspešno uporablja svoje lastne veščine (2). Pri samem delovanju moramo skrbeti, da se vsakdo zave svojega prispevka pri skupnem projektu (3). Razvijati moramo sodelovanje med sodelavci, graditi dober kolektiv (4). Poskrbeti je treba za takšnega voditelja, ki bo znal in zmoget jasno vizijo v povezanosti z vsemi sodelujočimi; ki bo iskreno skrbel za vsakega posameznika in spodbujal ustvarjalno kreativnost udeležencev z zaupanjem v podrejene, pri tem pa bo širil cilje in izkazoval odprtost za nove rešitve (5). Jasen mora biti tudi širši okvir smiselnosti ustanove, njena vizija, s katero posameznik deluje (6) (Dik in Duffy 2012, 74). Kateheza, ki bi želela razviti pedagogiko poklicanosti, bi morala že v temelju imeti bolj izdelano in v občestvu Cerkve razumljeno širšo strategijo, cilje in izhodišča (6). Samo tako bodo vsi udeleženci, kateheti in katehiziranci začutili pravilnost svoje poklicanosti. Pri katehetih, ki so vodilni pri delu oznanjevanja, bi bilo treba graditi njihovo zaupanje v katehizirance in v celotno občestvo vernih. Hkrati bi morali biti usposobljeni, da bi zaupali v nove poti verovanja, ki jih vnašajo udeleženci kateheze vsak s svojo osebno potjo iskanja (5). Prav tako kateheti ne smejo biti prepuščeni sami sebi, začutiti morajo, da so tako njihovi uspehi kakor neuspehi del veselja in bolečine celotnega občestva, ki jih spremlja, varuje in podpira. Iskrenost med vsemi kateheti in sodelovanje bosta podprla občutek poklicanosti v službo Besede. Hkrati bo to mnogim razpoznavno znamenje, da se odpro svoji lastni poklicanosti (4). Vsi morajo imeti občutek, da so dobrodošli pri razvijanju katehez, da je njihov prispevek cenjen in gradi božje kraljestvo (3). S tem bodo vedno bolj ustvarjalni in drzni pri delu za božji vinograd (2). Končno bo to utrjevalo tudi avtonomijo vsakega posameznika. Samo tam, kjer je cenjen prispevek posameznika in je posameznik vključen smiselno v celoto poslanstva Cerkve, bo poklicanost dobila pravo mesto (1).

Kateheza, ki bo tako v ospredje postavila poklicanost, je sposobna novega označila, ki ne bo ostalo pri golem učenju, ampak bo pomagalo krščnim, da v polnosti zaživijo polnost božjega otroštva. Saj klic ni le sredstvo poslanstva, ampak tudi povabilo k osebni rasti. Kateheza s takšno kulturo poklica bo tudi vedno bolj odprta učlovečenemu Bogu. Vsak svetnik, ki je sledil svojemu klicu, je nova podoba Kristusa. Prav tej novi kulturi učlovečenja v svetu brez globljega smisla in prihodnosti je namenjeno tudi povabilo papeža Frančiška s pomenljivim naslovom Kristus živi, Christus vivit.

Kratice

- B. I.** – brez letnice.
C – *Koncilski odloki* 1980 [dogmatična konstitucija o Cerkvi].
CD – Cerkevni dokumenti.
EEC – Equipe Européenne de catéchèse.
SPK – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].

Reference

- Amherdt, François-Xavier.** 2019. Dire oui à la vie: comment y appeler? Un voyage anthropologique, théologique et pédagogique. Praga. Razmnoženina.
- Currò, Salvatore.** 2019. The Synod of Youth and Vocational Culture in the Church: a tiring journey from vocation to call. Praga. Razmnoženina.
- Dik, Bryan J., in Ryan D. Duffy.** 2012. *Make Your Job a Calling: How the Psychology of Vocation Can Change Your Life at Work*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Frančišek.** 2019a. Post-Synodal Apostolic Exhortation Christus vivit. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2019/3-Christus%20vivit%20EN.pdf> (pridobljeno 16. 7. 2019).
- . 2019b. Pogum tvegati za božjo obljubo. <https://www ofs.si/?p=482> (pridobljeno 12. 7. 2019).
- Gerjolj, Stanko.** 2015. *Drame biblijskih obitelji*. Split: CUS.
- Guinness, Os.** 1998. *The call: finding and fulfilling the central purpose of your life*. Nashville: Word Publishing.
- Hahnenberg, Edward P.** 2016. Apostolate, Ministry, Mission: The Legacy of Vatican II's Teaching on the Laity. *Toronto Journal of Theology* 32, št. 2:233–249.
- Halik, Tomáš.** 2019. What challenges do Christians face in Europe today? Praga. Razmnoženina.
- Karl, Katharina.** 2019. *Ruf und Berufung in Biografien junger Menschen heute: Eine empirische Spurensuche*. Praga. Razmnoženina.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Splošni pravilnik za katehezo*. CD 75. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2.** vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.
- Kraner, David.** 2018. Comunicazione ed educazione nel era dei nuovi media. *Associação Nacional de Educação Católica do Brasil* 41, št. 156:12–22. <https://doi.org/10.22560/reanec.443i156.107>
- Miller, Darrow L.** 2002. *LifeWork: Developing a Biblical Theology of Vocation*. Phoenix: Disciple Nations Alliance.
- Morel, Isabelle.** 2019. Accompagner l'appel en catéchèse. Praga. Razmnoženina.
- Nežič Glavica, Iva.** 2018. Gestalt pedagogia kao »dodana« vrjednost religiozne edukacije. *Crkva u svijetu* 53:243–264.
- Salvet, Ondřej.** 2019. How to accompany people to listen to the call and respond to it. Praga. Razmnoženina.
- Stegu, Tadej.** 2015. Za svobodo osvobojeni: kršćanska antropologija v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 75:515–523.
- Synod of Bishops – XV Ordinary General Assembly.** 2018. Young people, faith and vocational discernment. Final document. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_en.html (pridobljeno 16. 7. 2019).
- Škofovska konferenca.** 2018. Mladi, vera in razločevanje poklicanosti. https://skam.si/wp-content/uploads/20170219_XV_skofovska_sinoda_2018_mladi.pdf (pridobljeno 12. 7. 2019).
- Van den Bossche, Stijn.** 2019. L'appel et ses pédagogies en Europe contemporaine: éléments de problématique. Praga. Razmnoženina.
- . B. I. Le renouveau de l'initiation chrétienne dans l'horizon de la nouvelle évangélisation. http://www.lumenonline.net/courses/lumen_LV/document/2._Documents_classes_par_champs_d_activites/4._Catechese_en_paroisse/texte_10_Van_den_Bossche.docx?cidReq=lumen_LV (pridobljeno 16. 7. 2019).
- Weber, Max.** 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.

100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet

Veržej, 13. november 2019

Številnim prireditvam, ki so v drugi polovici leta 2019 zaznamovale stoletnico pomembnega dogajanja za prekmurske Slovence, je bil 13. novembra 2019 dodan še v naslovu omenjeni znanstveni posvet. Pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference (na posvetu jo je zastopal njen podpredsednik nadškof mons. Alojzij Cvikel) ga je skupaj s škofijo Murska Sobota pripravil Inštitut za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti. Temeljni namen posveta je bil celovit in sistematični pregled, kaj se je med prekmurskimi Slovenci dogajalo ob koncu vojne in kakšno mesto so pri tem dogajanju imeli voditelji katoliških cerkvenih občestev. Poudarek se je zdel še toliko bolj potreben, ker je bil ob drugih prazničnih priložnostih prispevek katoliške skupnosti in njenih voditeljev spregledan. Svoje poglede je predstavilo enajst predavateljev.

Želja organizatorjev je bila, da bi prispevki na znanstvenem posvetu posegli na vsa pomembna področja, ki so predstavljala versko predzgodovino dogajanja ob koncu vojne v Prekmurju, ravnanje katoliške skupnosti in njenih voditeljev ob koncu vojne ter prispevek slednjih pri postavljanju temeljev za prihodnost narodne in cerkvene organiziranosti tega dela slovenskega etničnega prostora. Pogled je bil tako usmerjen na neposredna prizadevanja za združitev prekmurskih Slovencev z matično narodno skupnostjo – kot so bili tabori, ilirsko gibanje, gibanje v času prve svetovne vojne ter versko, politično, kulturno in nasploh družbeno razpoloženje na obeh straneh Mure. Ovrednotena sta bila delo narodnih buditeljev, kot so bili dr. Franc Ivanocy, Jožef Borovnjak, Anton Trstenjak in drugi (dr. Stanko Zver), in povezanost obeh bregov Mure ter kulturne razlike protagonistov, ki so se oblikovale v predhodnem času, a so kljub temu vplivale na sprejemanje skupnih odločitev in zavzemanje za skupne cilje (dr. Ivan Janez Štuhec). Obširneje je bil predstavljen sistem izobraževanja duhovščine, ki je delovala v Prekmurju, in delovanje izobraževalnih ustanov, ki so jih kandidati za duhovništvo in za redovne ustanove obiskovali ter se na njih pripravljali na cerkveno-narodno delovanje (dr. Vinko Škafar).

Ovrednotena je bila ustvarjalnost katoličanov na področju pisane besede, izdajanje knjig, prevodov in periodičnega tiska. Posebna pozornost je veljala vplivu, ki ga je med prekmurskimi Slovenci imel škof Anton Martin Slomšek in izdaje Mohorjeve družbe ter delo Jožefa Klekla st. na področju tiska (dr. Fanika Krajnc-Vreč-

ko). Ker sta pri ohranjanju narodnih vrednot pomembno mesto imela liturgija in ljudska pobožnost, je po prvotnem načrtu posveta posebna pozornost veljala pregledu prispevka prekmurskih katoliških duhovnikov na področju priprave cerkvenih pesmi, pesmaric in molitvenikov ter nasploh pregledu mesta slovenščine v liturgiji in pobožnosti ter prispevka za ohranjanje slovenskega jezika in zavesti na tem področju (razpravo pripravlja dr. Štefan A. Ferenčak). Očrtano je bilo tudi dogajanje v Prekmurju med septembrom 1918 (to je od konca vojaških dejavnosti) do januarja 1919 (dr. Andrej Hozjan). Orisani so bili konkretni koraki, ki so bili opravljeni za združitev prekmurskih Slovencev z matičnim narodom na diplomatskem področju, to se pravi na pariški mirovni konferenci, in prispevek, ki so ga za to dali sodelavci konference – predvsem dva izvedenca za Prekmurje dr. Matija Slavič in dr. Franc Kovačič (prispevek dr. Bojana Himmelreicha).

Več prispevkov je bilo namenjenih pregledu širše cerkvenih odmevov ob odločitvah, ki so bile sprejete na politični ravni. Pri tem je šlo za analizo pogledov slovenskih in madžarskih cerkvenih oblasti na dogajanje v Prekmurju oziroma na spremembe ob koncu prve svetovne vojne, to je poročilom, ki so jih o dogajanju pripravljali škofje v Mariboru, Ljubljani in Sombotelu in jih je danes mogoče najti v arhivih ustanov Svetega sedeža (dr. Igor Salmič). Pričakovati je bilo, da bo prav v tem segmentu predstavljenih več novih ugotovitev – tudi zaradi lažjega dostopa do arhivskega gradiva cerkvenih ustanov.

Ovrednotene so bile izvirne oblike cerkvenega življenja (npr. razna cerkvena združenja), skrb za cerkvena poslopja, češčenje Matere Božje, prizadevanje za svetost in pri tem izstopajoči liki (generalni vikar Lojze Kozar). Poseben sklop predavanj je bil namenjen tudi pregledu in analizi posledic priključitve Prekmurja k lavantinski škofiji in osrednji slovenski skupnosti v najbolj vidnih izrazih verskega življenja, kot je bila aktivnost cerkvenih občestev na misijonskem področju, animacija pri delu za duhovne poklice ter mesto Cerkve pri pojavu izseljevanja (dr. Bogdan Kolar). Ena od raziskav je bila namenjena analizi prispevka cerkvenih struktur in nosilcev cerkvenih služb k ohranjanju slovenske kulturne izvirnosti prekmurščine med Muro in Rabo (dr. Hotimir Tivadar). Opravljena je bila tudi ocena sadov, ki jih je za cerkveno življenje prinesla združitev skupnosti na obeh straneh Mure v luči osamosvojitve Slovenije in ustanovitve nove škofije v Murski Soboti ter pri njenem delovanju (dr. Franc Zorec).

Že dejstvo, da je bil znanstveni posvet v dvorani Marijanišča, poimenovani po veržejskem rojaku dr. Francu Kovačiču, kjer so pred tem odprli razstavo o dogajanju v Pomurju ob osamosvajanju Slovenije, je srečanju dalo značilen pečat. Prispevki uglednega domačina na mnogih področjih narodnega in kulturnega življenja so bili ponovno ovrednoteni kot zgodovinski in narodnobiajni. Izmenjava pogledov na zgodovinske dogodke ob koncu svetovne vojne, ko je bila načrtovana nova smer za prihodnost, pri čemer so imeli pomembno mesto prav voditelji katoliških cerkvenih občestev, in na dogajanje v celotnem letu 2019, ko so spominjanja na prelomne dogodke nosila pečat razmer v tem letu, je dodala posvetu izvirno podobo.

Bogdan Kolar

Maruša Brozovič

Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnama. Doktorska disertacija. Mentorica: Irena Avsenik Nabergoj. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019. XII + 369 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=109698>

Okoliščine odločitve za temo. Po predhodnem preverjanju stanja raziskanosti motiva Marije v Svetem pismu ter v evropskem in slovenskem ljudskem izročilu, literaturi in drugih umetnostnih zvrsteh se je mentorica izr. prof. dr. Irena Avsenik Nabergoj prijavila na Javni razpis za izbor mentorjev novim mladim raziskovalcem za leto 2013 – razpis v letu 2012 – in izbrala delovni naslov predlagane tematike: »Svetopisemske, antropološke in umetniške osnove podobe Marije v slovenski književnosti 19. in 20. stoletja«. V prijavi vlogi je na kratko predstavila raziskovalno tematiko, ob kateri bo potekalo usposabljanje mladega raziskovalca, potem pa po objavljenem razpisu za mlade raziskovalce izmed 11 kandidatov in kandidatke za mlado raziskovalko izbrala Marušo Brozovič ter ji predlagala delno zožitev predlaganega delovnega naslova disertacije. Kandidatka je predlog z veseljem sprejela in vpisala doktorski študij na Teološki fakulteti UL. 10. avgusta 2015 je na Teološko fakulteto UL poslala prijavo teme in dispozicijo doktorske disertacije. Senat Teološke fakultete je za oceno dispozicije imenoval komisijo v naslednji sestavi: prof. ddr. Stanko Gerjolj, izr. prof. dr. Marjetka Golež Kaučič in doc. dr. Miran Špelič. Univerzitetna komisija za doktorski študij UL je temo in dispozicijo doktorske disertacije odobrila na 36. seji 16. 5. 2017. Tematiko, tezo, cilje in izbiro najustrežnejše metode za izdelavo disertacije sta mentorica in avtorica disertacije preverjali ob upoštevanju dejstva, da podoba Marije v slovenski literaturi doslej še nikoli ni bila sistematično raziskana. Ko je kandidatka na začetku leta 2019 disertacijo končala in oddala, je bila za oceno disertacije potrjena komisija, ki je ocenila že dispozicijo. Ocenjevalci so disertacijo ocenili zelo dobro.

Teza in viri. Ključnega pomena je bilo vprašanje vloge temeljnih virov za razvoj motiva Marije v slovenski literaturi – se pravi Svetega pisma, zgodnjega krščanstva, zgodovine krščanske teologije, ljudske tradicije in evropske literature. Osnovni problem, s katerim se srečujemo pri analizi virov posameznih obdobj, je ugotavljanje razmerja med svetopisemsko teološko osnovo podobe Marije kot Božje matere in obenem njeno vlogo žene in matere v vsakdanjem življenju, v družbenih ureditvah ter upodobitvah žene v religiozni in svetni sferi kulturne ustvarjalnosti.

Marija je oseba, a hkrati pooseblja vse duhovne lastnosti človeškega življenja. Naloga torej v obeh razsežnostih pomeni metodološki izziv, njena izvirnost pa se kaže v načinu iskanja izraznih sredstev za izražanje vsebin, prepletenih z dojemanjem in izražanjem materinskih čustev. Gre za razmerje med resničnostjo in podobo, med zemeljskim in transcendentnim. Vidna vloga Marije v slovenski kulturi sama po sebi kliče po ugotavljanju, kakšno je razmerje med zgodovinsko in bivanjsko osnovo Marijinega lika ter na kakšen način so izbrani vidiki lika Marije povezani s svetopisemskimi viri, z versko in teološko tradicijo ter z antropološkimi izkušnjami, ki se močno odražajo v ljudskih pesmih in novejši umetni poeziji.

Evropski kontekst v iskanju raziskovalne metode. Podoba Marije se je v evropskem ljudskem izročilu, literaturi in umetnosti skozi stoletja oblikovala precej enotno, zato se kandidatka v iskanju ustreznih pristopov k raziskovanju, raziskovalne metode in pomenskih razsežnosti motiva Marije v izbrani slovenski literaturi najbolj zanesljivo opira na že preverjene študije raziskovalcev in raziskovalk tako slovenskega kot tudi širšega evropskega prostora. V doktorski disertaciji uporablja interdisciplinarni ali multidisciplinarni pristop s povezovanjem metod teologije, folkloristike in literarne vede. Hkrati uporablja tako metodo intertekstualnosti kot metodo natančnega branja (close reading method), ki se je v zadnjih letih močno uveljavila tudi v raziskavah bogatih estetskih razsežnosti svetopisemske poezije (v Psalmih, modrostni in preroški poeziji, v poeziji, vključeni v svetopisemske pripovedi, idr.); pri tem upošteva ne le notranji besedilni, temveč tudi zgodovinski in družbeni kontekst izbranih besedil. Z rabo termina »natančno branje« povezujemo formalistično gibanje v literarni estetiki sredi 20. stoletja, znano kot nova kritika.

Struktura disertacije. Iskanje ustreznega odgovora na ključno vprašanje, kateri so temeljni viri razvoja motiva Marije v slovenski literaturi, je narekovalo strukturo doktorske disertacije: uvod, dva obsežna vsebinska dela, sklep, dvojezični povzetek in seznam referenc. Prvi del z naslovom »Podoba Marije v Svetem pismu, zgodnji tradiciji in ljudskem izročilu« je teološki in z obravnavo marioloških tem predstavlja nujno osnovo za medbesedilno natančno branje literarnih besedil v drugem delu z naslovom »Motiv Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnoma«. V obsežnem okviru slovenske in evropske literature se avtorica doktorske disertacije v drugem delu omejuje na obdobje književnosti med obema svetovnjima vojnoma in pri tem posveča posebno pozornost nekaterim prezrtim ter premalo obravnavanim avtoricam in avtorjem. Temeljna vprašanja preverja ob analizi poezije izbranih pesnikov in pesnic: Antona Vodnika, Srečka Kosovela, Mirana Jarca in m. Elizabete Kremžar. Posamezne pesmi z marijanskim motivom analizira še v okviru opusa Edvarda Kocbeka, Boža in Vitala Voduška, Alojza Gradnika, Jožeta Pogačnika, Ivana Čampe, Mare Lamut, Ljubke Šorli in Ane Gale. V analizi posameznih pesmi posebno pozornost posveča merilom ugotavljanja, kakšno je medsebojno razmerje med odvisnostjo od tradicije in močjo pesniške ustvarjalnosti pri posameznih avtorjih in avtoricah.

Dosežki in perspektive. Doktorska disertacija je zaokrožena celota, ki je nastala ob zavedanju o pomembnosti Marijine podobe za slovenski kulturni prostor. Pri naša pomembna spoznanja o razvoju in transformacijah Marijinega motiva tako

v literaturi kot tudi v teologiji, patristiki in folkloristiki ter jih povezuje v sklenjeno celoto na primeru slovenske poezije med obema svetovnima vojnoma. Pomemben rezultat raziskave je ugotovitev, da je v raziskovanju slovenske literature treba upoštevati dejavnik interakcije med tradicijo in inovacijo, ki pa je le redko v nasprotju s tradicijo – tako na vsebinski kot na oblikovni ravni. Z literarno analizo, ki vključuje metodo natančnega branja, je avtorica lahko predstavila interakcijo med tradicijo in inovacijo na teološko-religiozni in umetnostno-estetski ravni. V disertaciji je pokazala, kako motiv Marije pri posameznih literarnih avtoricah in avtorjih prehaja iz izvorno svetopisemske podobe Marije, obogatene s tradicionalno teološko razlago in ljudskim verovanjem, v individualizirano razumevanje njenega lika, podobe in vloge v življenju ljudi. Pomemben dosežek disertacije je tudi sklepna ocena o možnostih nadaljnjih perspektiv pri raziskovanju motiva Marije v širšem slovenskem in evropskem kontekstu. Ker so ugotovitve prvega dela disertacije lahko splošno veljavna podlaga za analizo ljudskega izročila in literature katerega koli obdobja ali literarne zvrsti, daje disertacija temeljno usmeritev za iskanje možnih perspektiv v nadaljnjih raziskavah slovenskega ljudskega izročila in književnosti v evropskem kontekstu.

Sklep. Avtorica disertacije je pri obravnavi zahtevne tematike pokazala osebno zavzetost, strokovno zrelost, raziskovalno širino in duhovno poglobljenost. Za odlično opravljeno delo ji kot mentorica iskreno čestitam.

Irena Avsenik Nabergoj

Mojca Filipič Sterle

Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih. Doktorska disertacija. Mentor: Christian Gostečnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. 2019. 274 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/Izpis-Gradiva.php?id=108758>

Doktorska disertacija Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih avtorice Mojce Filipič Sterle predstavlja dragocen znanstveni prispevek na področju razumevanja duševnega zdravja zdomcev. Selitev v tujino zaradi dela je velika življenjska sprememba, ki vključuje različne izzive, s katerimi se zdomci soočajo v procesu prilagajanja na novo okolje, hkrati pa tudi vire in sredstva pomoči, s katerimi si lahko prilagajanje olajšajo in ublažijo svojo morebitno duševno stisko. Avtorica v svoji raziskavi ugotavlja, da je za novoprispele zdomce delovanje družine – predvsem povezanost v družini in zadovoljstvo z družinskimi odnosi – pomemben vir moči za prilagoditev, saj lahko spodbudi (a tudi prepreči) pozitiven izid preselitve v tujino. Med zdomci, ki živijo v tujini že nekaj let, je medtem za njihovo uspešno prilagoditev ključna instrumentalna socialna podpora. Doktorsko disertacijo izrazito odlikuje povezovanje področij prilagajanja na novo okolje in delo ter obravnavanja duševnih stisk zdomcev. Avtorica osvetljuje in analizira pomembno vlogo psihoterapije kot sredstva pomoči pri zdomcih; posebej se osredotoča na doživljanje psihoterapevtskega procesa. Ugotavlja, da zdomci pri terapijih cenijo predvsem priznavanje in razumevanje celovitosti (težav) zdomskega življenja. Terapevtovo razumevanje občutkov izkoreninjenosti in pomanjkanja občutkov pripadnosti je za zdomce ključno, saj nagovarja njihovo nejasnost glede tega, kje je pravzaprav njihov dom. Zdomci psihoterapijo doživljajo kot prostor, kjer lahko bolje razumejo lastni proces prilagajanja in se lahko ponovno povežejo sami s seboj v novem kulturnem in delovnem okolju.

Christian Gostečnik

Boštjan Guček

Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama. Doktorska disertacija. Mentor: Bogdan Kolar. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019. XIII + 419 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=112953>

Doktorand Boštjan Guček se je odločil, da bo v svojem doktorskem delu celovito obravnaval družbeni položaj slovenske duhovščine v času obstoja Kraljevine SHS/Jugoslavije, torej na ozemlju, ki sta ga takrat obsegali škofiji Ljubljana in Maribor. Na prvi pogled se zdi, da je bilo o tem obdobju in o tej tematiki povedano že bolj ali manj vse, a vendarle ni tako. Pri pregledovanju in analizi problematike se avtor ni pustil speljati na področje t. i. »klerikalizma«, ki je v povezavi s Cerkvijo in duhovščino neredko predstavljen kot osrednja tema časa med dvema svetovnima vojnama na Slovenskem in kot osnovno gibalno vsega ravnanja tako v Cerkvi kot tudi v širši družbeni skupnosti. V tem smislu velja, da se je držal v dispoziciji začrtanih vsebinskih okvirov. Od drugih, v disertaciji podrobneje obravnavanih tematik, velja omeniti nekaj izrazitejših vidikov. Navadno se v zgodovino pisju govori o duhovništvu kot o zelo enovitem stanu. Vendar je bilo dejansko stanje vse prej kot takšno – med kleriki so bile velike razlike v vseh pogledih. Neurejeno je bilo vprašanje gmotnega stanja in sredstev za preživetje; avtor zato upravičeno govori o kleriškem proletariatu. Zaradi neurejenih odnosov med državo in Svetim sedežem (za razliko od drugih verskih skupnosti, ki so dobile lastno zakonodajo) je ves čas obstajala pravna praznina, ki je onemogočala, da bi bil status katoliških klerikov pravno urejen. Vsekakor sta pri tem imela pomemben delež premajhno zanimanje osrednjih državnih oblasti za reševanje tega področja in politična nestabilnost. Celotno obdobje jugoslovanske zgodovine med dvema vojnama je bilo v znamenju pogostnega menjavanja vlad ali posameznih ministrov. Hkrati drži, da je imelo vodstvo Katoliške Cerkve veliko upanje v rešitve, ki naj bi jih prinesel konkordat in zato drugačnih poti niti ni iskalo. Ker sporazum ni bil ratificiran v parlamentu, ni nikoli stopil v veljavo, odprta vprašanja pa niso bila nikoli razrešena.

Doktorsko delo je nastalo predvsem na temelju izvirnega arhivskega in dokumentarnega gradiva, ki se hrani v slovenskih arhivih in drugih ustanovah. Na žalost ni bilo mogoče uporabiti celotnega gradiva Jugoslovanske škofovske konference, ker je arhiv še vedno nedostopen. Doktorand se je moral pri svojem delu spopasti z množico arhivskega gradiva in pregledati vrsto fondov, pri tem pa je lahko ugotavljal, da določeni deli gradiva niso na svojem mestu ali manjkajo. Drug pomemben vir je predstavljalo časopisje in druge periodične publikacije različnih usmeritev, ki so na Slovenskem izhajale v medvojnem času. Le tako je bilo namreč mogoče priti do izvirnih podatkov, jih zbrati, analizirati in primerjati s podatki o drugih, z obravnavanim stanom primerljivih družbenih skupinah, ki so bile v istem času

dejavnik v javnem življenju. Dobro se je seznanil z zgodovinsko literaturo tistega časa in z doslej objavljenimi razpravami s tega področja. To mu je odprlo pot za oblikovanje ugotovitev o različnih vidikih družbenega položaja duhovščine. Hkrati je s primerjalno metodo lahko vzporedil položaj, v katerem so se nahajali duhovščini primerljivi poklici, npr. učiteljstvo, državni uradniki ipd.

Hiter pogled na doktorsko delo pokaže, da je bilo pripravljeno v skladu z dispozicijo in je potrdilo hipoteze, ki so bile postavljene ob načrtovanju in prijavi dela. Prvotna dispozicija, ki jo je pripravil kandidat, je bila dopolnjena glede na pripombe, ki so jih posredovali poročevalci. Še enkrat velja poudariti vrednost kontinuitete, ki jo zagotavlja ista sestava komisije za oceno tako dispozicije kot disertacije. (Tudi) zato gre za konsistentno in pregledno delo.

Delo je bilo pripravljeno v skladu s pravili, ki veljajo za izdelavo doktorskih del. Obsežni podatki o posameznih dokumentih, od tega, kje se nahajajo, do sistematične ureditve v okviru fonda, vključno s pojasnjevalnimi vsebinami in drugimi informacijami, ki omogočajo identifikacijo, so postavljeni v opombe pod črto – tak je bil dogovor ob začetku pripravljanja doktorskega dela. Avtor je kritično ocenil doslej objavljeno zgodovinsko literaturo, ki obravnava družbeni položaj duhovščine v dveh desetletjih med obema svetovnima vojnama. Hkrati je opozoril na vprašanja, ki jih bo treba obravnavati v prihodnje – v tem smislu je doktorsko delo mogoče ovrednotiti kot pripomoček za nadaljnje delo in referenčno razpravo za bodoče raziskovalce.

Doktorsko delo predstavlja sistematičen pogled na pomemben segment slovenske družbe med dvema svetovnima vojnama in je rezultat dela na prvotnih virih. Boštjan Guček je doktorsko delo uspešno zagovarjal 21. novembra 2019 pred komisijo, ki so jo sestavljali doc. dr. Matjaž Ambrožič, prof. emeritus dr. Janez Juhant, znanstveni svetnik Jurij Perovšek in predsednik prof. dr. Robert Petkovšek.

Bogdan Kolar

Bogoslovni vestnik 79 (2019)

TEMI / THEMES

- Izzivi sodobne filozofije religije** [2:287–423]
The Challenges of the Continental Philosophy of Religion
- Transhumanizem** [3:587–737]
Transhumanism
- Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga** [4:851–1013]
Jewish-Christian Sources, History of the Church and Dimensions of Dialogue

RAZPRAVE / ARTICLES

- Alvis, Jason W.** **Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience** [2:395–410]
Proti-dogodek: zagovor neopaznega pri religiozni izkušnji
- Ambrožič, Matjaž** **Plečnikova dela za Žensko kaznilnico v Begunjah in njihova usoda po odhodu usmiljenk** [4:971–988]
Plečnik's Creations for the Women's Prison in Begunje and Their Fate upon Departure of the Sisters of Charity
- Andreev, Aleksandr N., in Julia S. Andreeva** **Reunification of the Uniates of Malorossiya (Ukraine) and Belarus with the Russian Orthodox Church: A View from Inside (Based on Memoirs of the Late 18th Century)** [1:181–190]
Reunifikacija maloruskih (ukrajinskih) in beloruskih uniatoz z Rusko pravoslavno Cerkvijo: pogled od znotraj (na podlagi spominov s konca 18. stoletja)
- Avsenik Nabergoj, Irena** **Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila** [2:457–471]
Nations, Religions and Mission in Documents of the Second Vatican Council
- — — **Temeljne literarne oblike v Svetem pismu** [4:855–875]
Foundational Literary Forms in the Bible
- Borenović, Mirjana** **René Girard's Scapegoating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun** [4:1039–1052]
Mehanizem grešnega kozla pri Renéju Girardu in preganjanje v božanskem boju med Velesom in Perunom
- Celarc, Matjaž** **Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation** [2:441–456]
Kristus – namen postave (Rim 10,4): Kristus kot združevalna točka zgodovine odrešenja

- Centa, Mateja** **Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti** [2:425–439]
The Art of Life and Cognitive-Experiential Model of Emotions and Emotionality
- Cunk, Anže** **Človekovo stremljenje po večni lepoti** [1:211–223]
Man Was in His Nature Created to Strive for Eternal Beauty
- Dirscherl, Erwin** **The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as »Inspired Subject«: Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology** [2:323–333]
Etični pomen neskončnosti in drugosti Boga ter razumevanje človeka kot »navdihnjenega subjekta«: Emmanuel Levinas kot izziv za krščansko teologijo
- Esterbauer, Reinhold** **The Flesh of Creation: Notes on Maurice Merleau-Ponty** [2:335–345]
Telesnost stvarjenja: Zapiski o Mauriceu Merleau-Pontyju
- Erzar, Tomaž** **Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja** [1:9–16]
Three Connecting Moments in the Therapeutic Process of Forgiveness and the Christian Model of Forgiveness
- Erzar, Marko, Klara Hrovat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajger** **Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava** [1:237–252]
Active Music Making as a Route to Diminished Social Anxiety among Adolescents – A Pilot Study
- Falque, Emmanuel** **The Original Injury or the Trauma of Love** [2:307–314]
Izvorna ranjenost in travma ljubezni
- Ferkolj, Janez** **Ljubezen do Boga in do Cerkve pri Henriju de Lubacu** [1:105–114]
Love Towards God and the Church in the Life of Cardinal Henri De Lubac
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič** **Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju** [2:555–568]
The Influence of Spirituality on the Quality of Life of the Elderly in the Domestic and Institutional Environment
- Flisar, Urška** **Potomstvo bibličnega Abrahama in koranskega Ibrahima** [4:1001–1013]
The Posterity of Biblical Abraham and the Quran Ibrahim
- Globokar, Roman** **Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka** [3:611–628]
Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement
- Goršak, Bernard** **Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?** [1:59–69]
Can Situation Ethics Be Christian Ethics?
- Jakubiak, Tomasz** **Reception of Vatican Council II Decrees and the Choice of Godparents in the Latin Church** [1:141–152]
Recepcija dekretov drugega vatikanskega koncila in izbira botrov v latinski Cerkvi

Kelvišar, Miran	Teološka antropologija pri prof. Antonu Strletu <i>Theological Anthropology by Prof. Anton Strle</i>	[1:115–126]
Klemenčič, Matjaž, David Hazemali in Matevž Hrženjak	Slovenska župnija presvetega Srca Jezusovega v Barbertonu, Ohio, skozi zgodovino <i>The History of the Slovene Parish of the Sacred Heart of Jesus in Barberton, Ohio</i>	[2:505–520]
Klun, Branko	Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology <i>Transcendence in priznanje: Vprašanja glede Marionovega obrata v fenomenologiji</i>	[2:367–379]
— — —	Transhumanizem in transcendenca človeka <i>Transhumanism and Human Transcendence</i>	[3:589–599]
Kolar, Bogdan	Novi izzivi za redovništvo v 19. stoletju in posebej za manjše brate <i>New Challenges for Religious Orders and Particularly for the Franciscans at the Beginning of the 19th Century</i>	[4:937–954]
Krašovec, Jože	Božja pravičnost med kaznovanjem in odpuščanjem v hebrejski Bibliji <i>God's Justice between Punishment and Forgiveness in the Hebrew Bible</i>	[4:877–890]
Kušar, Domen	Razumevanje posebnosti arhitekture cerkve sv. Mihaela na Barju arhitekta Jožeta Plečnika v luči kronike gradnje <i>Understanding the Unique Architectural Features of the Church of St. Michael in the Marshes by Architect Jože Plečnik in Light of the Annals of Construction</i>	[1:225–236]
Lah, Ljubo	Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje <i>Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation</i>	[3:811–824]
Leskova, Irina V.	Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture <i>Družbeni mehanizmi harmonizacije odnosov med muslimansko in krščansko kulturo</i>	[4:1053–1061]
Malmenvall, Simon	Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov <i>Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations</i>	[3:713–725]
Marion, Jean-Luc	Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje <i>The Phenomenological Openness of Revelation</i>	[2:387–305]
Marković, Irena	Pomen Baragovega misijonskega delovanja pri urensničevanju Zakona o izselitvi Indijancev iz leta 1830 <i>The Significance of Baraga's Missionary Work in the Implementation of the Indian Removal Act of 1830</i>	[2:491–504]
Matjaž, Maksimilijan	Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti <i>The Use of the Old Testament in the Rhetorical Argumentation of the First Epistle to the Corinthians and its Importance for Understanding the Salvific Wisdom</i>	[4:923–935]

Mensch, James	Non-Useless Suffering <i>Je trpljenje res nekoristno?</i>	[2:315–322]
Nežič Glavica, Iva	Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju <i>The Role of Experiential Learning in the Gestalt Pedagogical Model of Teaching and Learning by Albert Höfer</i>	[1:191–202]
Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova	The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang <i>Odnos med državo in katoliško Cerkvijo v postkolonialnem Vietnamu: krščanska vas Phung Khoang</i>	[2:521–533]
Osredkar, Mari Jože	Religija kot izziv za transhumanizem <i>Religion as a Challenge for Transhumanism</i>	[3:657–668]
Pacek, Dejan	Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del) <i>Government's Response to Pastoral Activities of the Catholic Church in Slovenia in 1965–1975 (Part Two)</i>	[1:153–179]
Palmisano, Maria Carmela	La testimonianza nella successione profetica in 2 Re 2,1-18 <i>Pričevanje pri preroškem nasledstvu v 2 Kr 2,1-18</i> <i>Testimony within the Apostolic Succession in 2 Kings 2,1-18</i>	[1:83–92]
— — —	Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira <i>Študij prispodob in metafor Gospodovega strahu pri Ben Sira</i> <i>The Study of Images and Metaphors on the Fear of the Lord in Ben Sira</i>	[4:891–907]
Pavlíková, Martina, in Bojan Žalec	Boj za človekov jaz in pristnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva <i>Struggle for the Human Self and Authenticity: Kierkegaard's Critique of the Public, Established Order, Media, and False Christianity</i>	[4:1015–1026]
Pehar, Marija	Immaculata-Doctrine and the New Evangelization <i>Nauk o Brezmadežni in nova evangelizacija</i>	[1:127–140]
Petkovšek, Robert	Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium <i>Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium</i>	[1:17–31]
— — —	Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani <i>The Role of Theological Studies in Ljubljana Before and After the Foundation of the University of Ljubljana</i>	[2:473–490]
Petrović, Predrag	The Christological Aspects of Hebrew Ideograms <i>Kristološki vidiki hebrejskih ideogramov</i>	[4:1027–1038]
Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj	To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life <i>Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje</i>	[3:669–682]

Pohar, Borut	Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva <i>Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation</i>	[3:643–656]
Raczyński-Rožek, Maciej	The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara <i>Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara</i>	[3:752–764]
Rößner, Christian	Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation <i>Mistika namesto metafizike: Marionova fenomenologija razodetja</i>	[2:357–365]
Roszak, Piotr, in Tomasz Huzarek	Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World <i>Gledati Boga: Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu</i>	[3:739–749]
Saje, Andrej	Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka <i>Celebration of Christian Marriage in the West and East from the Late Roman to the Early Medieval Period</i>	[4:989–1000]
Sando, Dragomir	Understanding the Basis of Upbringing and Education in the Orthodox Church <i>Razumevanje temeljev vzgoje in izobraževanja v pravoslavni Cerkvi</i>	[1:203–210]
Simonič, Barbara, Elżbieta Osewska in Tanja Pate	Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere <i>Partner Violence in Christian Families and Role of Faith</i>	[2:535–553]
Skralovnik, Samo	Raba korena דְּמָה na religioznem področju: Semantična analiza besednega polja דְּמָה pri Izaiji <i>The Use of Root דְּמָה in the Religious Field: A Semantic Analysis of the Lexical Root דְּמָה in Isaiah</i>	[4:909–921]
Slatinek, Stanislav	Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe <i>The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person</i>	[3:727–737]
---	»Pastoral v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovno Cerkve v Sloveniji <i>»Pastoral Conversation« of Pope Francis and Challenges for the Renewal of the Church in Slovenia</i>	[4:1063–1073]
Stegu, Tadej	Transhumanizem in krščanska antropologija <i>Transhumanism and Christian Anthropology</i>	[3:683–692]
Šegula, Andrej	Transhumanizacija v športu in pastoralna <i>Transhumanisation in Sport and Pastoral Care</i>	[3:705–711]
Šimac, Miha	»Bratje Čehi« v ljubljanskem bogoslovju (1885–1897) <i>»Czech Brothers« at the Ljubljana Seminary (1885–1897)</i>	[4:955–970]
Škof, Lenart	On two Unpleasant Gestures: Rethinking Marion's Critique of Nietzsche and Heidegger in The Idol and Distance <i>Dve neprijazni gesti: premislek ob Marionovi kritiki Nietzscheja ter Heideggra v Maliku in razdalji</i>	[2:381–394]
Strahovnik, Vojko	Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka <i>Virtues and Transhumanist Human Augmentation</i>	[3:601–610]

Tatalovič, Vladan	Prioritizing the Synchronic Approach to the Johannine Son of Man: John 1,51 as a Case Study <i>Prednostna izbira sinhronnega pristopa k janezovskemu Sinu človekovemu: Jn 1,51 kot študija primera</i>	[1:93–103]
Tomažič, Luka Martin	A Finnis-based Understanding of the Rule of Law and the Dialectical Method of Aquinas <i>Razumevanje vladavine prava in dialektična metoda Akvinskega na osnovi Finnisa</i>	[1:47–57]
Trebežnik, Luka	Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting <i>Na pragu prihodnosti: Jacques Derrida in poetika čakanja</i>	[2:347–356]
Trontelj, Nik	Aleš Ušeničnik (1868–1952): profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani <i>Aleš Ušeničnik (1868–1952): Professor at the Faculty of Theology in Ljubljana</i>	[1:71–82]
– – –	Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu <i>Fr. Benigen Snoj's Work among the Slovene Emigrants in Egypt</i>	[3:787–810]
Valčo, Michal, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva in Elmira R. Khairullina	Samuel Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism <i>Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma</i>	[3:675–785]
Valentan, Sebastijan	I tre Papi e la necessità degli strumenti di comunicazione sociale nella Chiesa <i>Trije papeži in potrebnost sredstev družbenega obveščanja v Cerkvi</i> <i>The Three Popes and The Necessity of Means of Social Communication in the Church</i>	[4:1075–1086]
Vaupot, Sonia	The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris <i>Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)</i>	[3:825–836]
Vodičar, Janez	Transhumanizem in katoliška vzgoja <i>Transhumanism and Catholic Education</i>	[3:693–704]
Vodičar, Janez, in Józef Stala	Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti <i>Catechesis in the Service of Education for a Vocational Culture</i>	[4:1087–1096]
Vranješ, Nikola	On the Theological-Practical Importance of the Relation between a Scientific Paradigm of Understanding of Man, the World and the Universe and the Paradigm of Faith <i>O teološko-praktičnem pomenu odnosa med znanstveno paradigmo razumevanja človeka, sveta in vesolja ter paradigmo vere</i>	[1:33–45]
Žalec, Bojan	Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account <i>Med sekularnostjo in postsekularnostjo: kritična ocena pojasnitve Charlesa Taylorja</i>	[2:411–423]

- Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morala: Habermasova kritika** [3:629–642]
Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique

UVOD / EDITORIAL

- Avsenik Nabergoj, Irena** Judovsko-krščanski viri, zgodovina Cerkve in razsežnosti dialoga [4:851–853]
Jewish-Christian Sources, History of the Church and Dimensions of Dialogue
- Klun, Branko, in Luka Trebežnik** Izzivi sodobne filozofije religije [2:283–285]
The Challenges of the Continental Philosophy of Religion
- Žalec, Bojan** Transhumanizem [3:587–588]
Transhumanism

OCENE / REVIEWS

- Tonči Matulić** *Metamorphoses of Culture* (Janez Juhant) [1:253–259]
- Roberto Perin** *The Many Rooms of This House: Diversity in Toronto's Places of Worship since 1840* (Bogdan Kolar) [1:259–261]
- Pero Aračić** *Radosna poruka krštenja: Susreti s roditeljima prije i poslije krštenja* (Rafko Valenčič) [1:261–264]
- Gaetano Zito, ur.** *Archivi della Chiesa e archivi dello Stato* (Bogdan Kolar) [3:837–838]

Poročila / Reports

- Osem stoletij avtokefalnosti Srbske pravoslavne Cerkve (1219–2019): mednarodna znanstvena konferenca, Beograd, 10.–14.12. 2018 (Simon Malmenvall) [1:265–266]
- Odgoj i obrazovanje kao novi locus theologicus evangelizacije: mednarodni znanstveni simpozij, Zadar, 9.–10. 5. 2019 (Andrej Šegula) [1:267–268]
- Mednarodno združenje za moralno teologijo in socialno etiko: Krščanska etika živali; 39. strokovni kongres, Briksen, 8.–11. 9. 2019 (Roman Globokar) [2:569–572]
- Patristični študiji: 18. mednarodna konferenca, Oxford, 19.–24. 8. 2019 (Jan Dominik Bogataj) [2:573–574]
- »Colloquia Russica X«: mednarodna znanstvena konferenca, Krakov, 9.–11. 10. 2019 (Simon Malmenvall) [3:839–840]
- 100-letnica združitve Prekmurskih Slovencev z matičnim narodom: znanstveni posvet, Veržej, 13. november 2019 (Bogdan Kolar) [4:1097–1098]

NOVI DOKTORICI IN DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Brozovič, Maruša** Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnima vojnama (Irena Avsenik Nabergoj) [4:1099–1101]
- Filipič Strle, Mojca** Raziskava odzivanja na izzive, vire in sredstva pomoči ter procese prilagajanja pri zdomcih (Christian Gostečnik) [4:1102–1102]
- Guček, Boštjan** Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (Bogdan Kolar) [4:1103–1104]

Seznam recenzentov

Bogoslovni vestnik 79 (2019)

1. Ambrožič, Matjaž, doc. dr.
2. Benedik, Metod, zasl. prof. dr.
3. Bussino, Severino, izr. prof. dr.
4. Debevec, Leon, doc. dr.
5. Dolenc, Bogdan, doc. dr.
6. Erzar, Tomaž, prof. dr.
7. Gerjolj, Stanko, prof. dr.
8. Globokar, Roman, doc. dr.
9. Godawa, Marcin, izr. prof. dr.
10. Klun, Branko, prof. dr.
11. Kolar, Bogdan, prof. dr.
12. Kompan Erzar, Lia Katarina, doc. dr.
13. Kovač, Tomislav, doc. dr.
14. Krajnc, Slavko, prof. dr.
15. Lavrič, Ana, znan. svet. dr.
16. Malmenvall, Simon, doc. dr.
17. Matjaž, Maksimilijan, izr. prof. dr.
18. Naglič, Andrej, doc. dr.
19. Osredkar, Mari Jože, doc. dr.
20. Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.
21. Petkovšek, Robert, prof. dr.
22. Platovnjak, Ivan, doc. dr.
23. Potočnik, Vinko, zasl. prof. dr.
24. Prijatelj, Erika, doc. dr.
25. Puzović, Vladislav, doc. dr.
26. Saje, Andrej, doc. dr.
27. Simonič, Barbara, izr. prof. dr.
28. Skralovnik, Samo, doc. dr.
29. Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
30. Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.
31. Stres, Anton, zasl. prof. dr.
32. Šegula, Andrej, doc. dr.
34. Štrukelj, Anton, prof. dr.
35. Udovič, Boštjan, izr. prof. dr.
36. Valčo, Michal, prof. dr.
37. Valenčič, Rafko, zasl. prof. dr.
38. Visočnik, Julijana, doc. dr.
39. Vodičar, Janez, prof. dr.
40. Žalec, Bojan, znan. svet. dr.

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / *Edited and published by*

Naslov / *Address*

ISSN

Spletni naslov / *E-address*

Glavni in odgovorni urednik / *Editor in chief*

E-pošta / *E-mail*

Namestnik gl. urednika / *Associate Editor*

Uredniški svet / *Editorial Council*

Pomočniki gl. urednika / *Editorial Board*

Tehnični pomočniki gl. ur. / *Tech. Assistant Editors*

Lektoriranje / *Language-editing*

Prevodi / *Translations*

Oblikovanje / *Cover design*

Prelom / *Computer typesetting*

Tisk / *Printed by*

Za založbo / *Chief publisher*

Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / *Annual subscription*

Transakcijski račun / *Bank account*

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Rosana Čop, Domen Krvina in Rok Dovjak

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšek

KOTIS d. o. o., Grobelno

Robert Petkovšek

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

