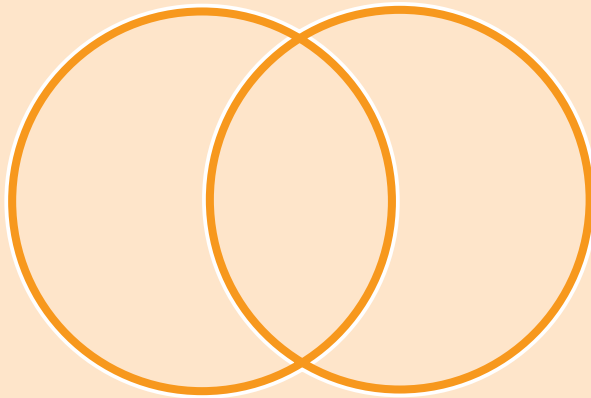


ISSN 2335-4127

UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **75**

Številka *Number* **2**

Maribor **2020**

ISSN 2335-4127 (PRINT)

ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik

Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue

Glavni in odgovorni urednik

Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika

Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor

Editorial Board

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

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Samo Skralovnik, Lea Jensterle, Aljaž Krajnc, Cecilija Oblonšek

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

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

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

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

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
IxTheo (Index Theologicus)
RTA (Religious and Theological Abstracts)
Scopus

Obvestilo o avtorskih pravicah

Copyright Notice



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

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

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina

Annual Subscription

Za Slovenijo: 10 EUR

Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun

Bank Account Number

IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

Številka
je izšla s podporo
raziskovalnega programa
ARRS *Judovsko-krščanski*
viri in razsežnosti
pravičnosti P6-0262(A).

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **75**

Številka *Number* **2**

Maribor **2020**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

TEMA *THEME*

Judovsko-krščanski viri in razsežnosti dialoga
Jewish-Christian Sources and Dimensions of Dialogue

UVOD *INTRODUCTION*

- BORIS HAJDINJAK 9
 Kar je videl sv. Hieronim iz Stridona
What St. Jerome of Stridon Saw

TEMATSKE RAZPRAVE *THEMATIC ARTICLES*

- NORBERT JOHANNES HOFMANN 15
Nostra aetate (Nr. 4) als Kompass für den jüdisch-katholischen Dialog
Nostra aetate (No. 4) as a Compass for the Jewish-Catholic Dialogue
Nostra aetate (Nr. 4) kot kompas judovsko-katoliškega dialoga
- JOŽE KRAŠOVEC 31
 Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra
Hermeneutics of Dialogue in the Works by Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Martin Buber
- MAKSIMILIJAN MATJAŽ 51
 Pavlovo razumevanje postave in del postave v Pismu Galačanom. *The New Perspective on Paul* in nov pogled na Pavlov odnos do judovstva
Paul's Understanding of the Law and Works of the Law in Galatians. The New Perspective on Paul and a New Look at Paul's Relationship to Judaism
- MATJAŽ CELARC 73
 Between Prophecy and Its Realisation. A Reading of Lk 1-2 and Acts 2-3 as a Fulfilment of the Isaianic Narrative
Med prerokbo in njenim uresničenjem. Branje Lk 1-2 in Apd 2-3 kot uresničitev Izaijeve pripovedi
- PETR MAREČEK 95
 A *Crux Interpretum* in Jas 4,5
Crux Interpretum v Jak 4,5



| | |
|---|-----|
| MARKO JOVANOVIĆ | 119 |
| Franz Mušner's Interpretation of the Epistle of James and Its Impact on Jewish-Christian Dialogue <i>Interpretacija Jakobovega pisma po Franzu Mušnerju in njen vpliv na judovsko-krščanski dialog</i> | |
| JAN DOMINIK BOGATAJ, MIRAN ŠPELIČ | 141 |
| Krščanska in judovska skupnost v Ogleju skozi dela Fortunacijana in Kromacija <i>Christian and Jewish Communities of Aquileia through the Works of Fortunatian and Chromace</i> | |
| KLEMEN JELINČIČ BOETA | 167 |
| Medieval Jewish Community of Maribor <i>Srednjeveška judovska skupnost v Mariboru</i> | |
| MARJAN TURNŠEK | 181 |
| Slomškov odnos do judovstva <i>Slomšek's Attitude Towards Judaism</i> | |
| IVAN MACUT, PETAR MACUT | 201 |
| Antisemitismus in der katholischen Tageszeitung <i>Hrvatski Glas</i> im Jahr 1941 <i>Anti-Semitism in the Catholic daily newspaper Hrvatski Glas in 1941</i> <i>Antisemitizem v katoliškem dnevniku Hrvatski Glas v letu 1941</i> | |
| EDITH PETSCHNIGG | 221 |
| Between Studying the Bible and Coping with the Past: Jewish-Christian Dialogue in the Post-council Period in Germany and Austria <i>Med preučevanjem Biblije in soočanjem s preteklostjo: judovsko-krščanski dialog v pokoncilskem obdobju v Nemčiji in Avstriji</i> | |
| LEON DEBEVEC | 233 |
| Prostorske podobe v obrednih praksah starozaveznih očakov in njihov pomen za razumevanje krščanskega sakralnega prostora <i>Spatial Images in the Ritual Praxis of the Old Testament Patriarchs and Their Significance for Understanding of the Christian Sacral Space</i> | |



- IRENA AVSENIK NABERGOJ 255
 Podobe Judov v izročilu slovenskih folklornih molitev »Marijine sanje«
Images of Jews in the Tradition of Slovenian Folk Prayers
»Mary's Dreams«
- NINA DITMAJER 289
 Starozavezne predpodobe Marije in podobe Judov v slovenskih nabožnih pesmaricah v različnih obdobjih Katoliške cerkve
Old Testament Preimages of Mary and Images of Jews in Slovene Religious Hymnals in Different Periods of the Catholic Church
- BARBARA SIMONIČ 311
 Dialoške razsežnosti empatije pri Edith Stein
Dialogic Dimensions of Empathy at Edith Stein
- OCENA KNJIGE** *BOOK REVIEW*
- JAN DOMINIK BOGATAJ 323
 Filokalija I. Prev. B. Bevc, Ž. Borak, J. Ciglencečki, J. Hrovat, G. Kocijančič; ur. Gorazd Kocijančič.



Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. in znan. svet. dr. *PhD, Assoc. Prof. and Research Counsellor*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske
 akademije znanosti in umetnosti *Research Centre of the Slovenian
 Academy of Sciences and Arts*
 Inštitut za slovensko literaturo
 in literarne vede *Institute of Slovenian Literature and
 Literary Studies*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana

Jan Dominik BOGATAJ

mag. teologije *MSc in Theology*
 študent patrologije *Student of Patrology*
 Institutum Patristicum Augustinianum
 Via Paolo VI 25, IT-00193 Roma
 jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Matjaž CELARC

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 matjaz.celarc@gmail.com

Leon DEBEVEC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Fakulteta za arhitekturo *Faculty of Architecture*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana
 leon.debevec@fa.uni-lj.si

Nina DITMAJER

raziskovalna asist. dr. *PhD, Research Assist.*
 Znanstvenoraziskovalni center Slovenske
 akademije znanosti in umetnosti *Research Centre of the Slovenian
 Academy of Sciences and Arts*
 Inštitut za slovensko literaturo
 in literarne vede *Institute of Slovenian Literature and
 Literary Studies*
 Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
 nina.ditmajer@zrc-sazu.si



Boris HAJDINJAK

Center judovske kulturne dediščine *Center of Jewish Cultural Heritage*
Sinagoga Maribor *Synagogue Maribor*
Židovska ul. 4, SI-2000 Maribor
boris.hajdinjak@guest.arnes.si

Norbert Johannes HOFMANN

Dr. *PhD*
Komisija Svetega sedeža za verske odnose z judovstvom *Commission for Religious Relations with the Jews*
Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov *Pontifical Council for Promoting Christian Unity*
Via della Conciliazione 5, IT- 00193 Rome
nhofmann@christianunity.va

Klemen JELINČIČ BOETA

Dr. *PhD*
Hudovernikova 8, SI-1000 Ljubljana
klemenyb@siol.net

Marko JOVANOVIĆ

mag. teologije *MSc in Theology*
doktorski študent *Doctoral Student*
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31, DE-93053 Regensburg
marko.jovanovic@theologie.uni-regensburg.de

Jože KRAŠOVEC

akad., prof. dr. v pokoju *Acad., PhD, Prof. Emer.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Ivan MACUT

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza v Splitu *University of Split*
Ul. Zrinsko Frankopanska 19, HR-21000 Split
ivanmacut@libero.it



Petar MACUTdr. *PhD*

Tina Ujevića 6, HR-32000 Vinkovci

petarma@net.hr

Petr MAREČEKdoc. dr. *PhD, Assist. Prof.**Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology
Palacký University Olomouc*

Univerzitní 244/22, CZ-779 00 Olomouc

petr.marecek@upol.cz

Maksimilijan MATJAZizr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.**Teološka fakulteta Faculty of Theology
Univerza v Ljubljani University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Edith PETSCHNIGGdr. *PhD**Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Universität Graz*

Heinrichstraße 78, AT- 8010 Graz

edith.petschnigg@uni-graz.at

Barbara SIMONIČizr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.**Teološka fakulteta Faculty of Theology
Univerza v Ljubljani University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

barbara.simonic@teof.uni-lj.si

Miran ŠPELIČdoc. dr. *PhD, Assist. Prof.**Teološka fakulteta Faculty of Theology
Univerza v Ljubljani University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

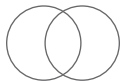
miran.spelic@rkc.si

Marjan TURNŠEKdoc. dr. *PhD, Assist. Prof.**Teološka fakulteta Faculty of Theology
Univerza v Ljubljani University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

marjan.turnsek@teof.uni-lj.si





Boris Hajdinjak

Kar je videl sv. Hieronim iz Stridona

What St. Jerome of Stridon Saw

Leta 2019 je revija *Edinost in dialog* s podporo raziskovalnega programa ARRS *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* P6-0262(A) povabila *Center judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor* k sodelovanju pri obeležitvi 55. obletnice objave izjave 2. vatikanskega koncila z naslovom *Nostra aetate*, ki od leta 1965 omogoča sistematični dialog med Katoliško cerkvijo in judovstvom. Glavni dogodek te pomembne obletnice pri nas bi moral biti mednarodni znanstveni simpozij z naslovom *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti dialoga*. Prvotno enodnevni simpozij smo zaradi izjemnega odziva referentov razširili v dvodnevne in zanj določili datum izvedbe 3. in 4. november 2020. Zaradi vsem dobro znanih razmer smo morali izvedbo simpozija prestaviti na 20. in 21. april 2021. Že od začetka je predvidena tudi objava referatov kot znanstvenih člankov v reviji *Edinost in dialog*. Kljub temu da simpozij še ni bil opravljen, v tej številki revije *Edinost in dialog* objavljamo prvih petnajst prispevkov izpod peresa sedemnajstih avtorjev: enajstih iz Slovenije, dveh iz Hrvaške ter po enega iz Avstrije, Češke, Nemčije in Vatikana.

Ne glede na sodobnost izjave *Nostra aetate* se mi zdi, da je treba ob razmisleku o položaju kristjanov v današnji Sloveniji poseči mnogo dlje v preteklost. Zdi se mi, da je položaj kristjanov v današnji Sloveniji mogoče primerjati s položajem kristjanov v mestu Rim v 4. stoletju. V začetku tega stoletja, leta 313, je cesar Konstantin I. Veliki († 337) z milanskim ediktom priznal krščanstvo za eno izmed verstev rimske države. Krščanstvo, še malo predtem, v času cesarja Dioklecijana († 311/12), krvavo preganjana

manjšinska vera, je čez noč postalo vera, sprejemljiva celo za vladarja. Konstantin je sicer krst sprejel šele na smrtni postelji, pa še takrat v nepravoverni arijanski obliki. A to ni bila edina izbira, ki so jo imeli Konstantinovi sodobniki. Starodavni poganski kult, nikakor ne samo grško-rimski, pač pa tudi keltski, ilirski, iberski, trakijski, germanski, misterijska verstva, mnoga vzhodna verstva, od perzijskega izključno na moške omejenega mitraizma do egipčanske Izide, in ne nazadnje izključno monoteistični judaizem, iz katerega je izšlo krščanstvo, so imeli večje ali manjše število vernikov. Ti so bili bolj ali manj vidni in vplivni ter posledično bolj ali manj privlačni za nove vernike. Ni pa bila vera edina duhovna ponudba, ki bi jo lahko srečali na ulicah Rima v 4. stoletju: za izobražene so bile na voljo različne filozofske šole. Te so se zelo trudile za čim večje število učencev, ki so plačevali učene razlagalce življenja. Večina, tudi najbolj izobraženi, kaj šele tisti, ki to sploh niso bili, pa je sprejemala in seveda plačevala bolj prozaične oblike duhovne utehe: vraževerje vseh oblik in namenov, zdravilstvo in vrače za vse bolezni in tegobe ter ne nazadnje mnoge napovedovalce prihodnosti, od na videz učenih astrologov do preprostih uličnih razlagalk črt na dlani. Na ulicah je bilo poskrbljeno tudi za osnovne telesne potrebe: hrana in pijača nista bili na razpolago samo v tavernah, pač pa tudi dobesedno na ulici. Ni ga bilo kraja, kjer si človek ne bi mogel potešiti lakote ali žeje. Ker pa je bilo ponudnikov veliko, je vsak svojo hrano in pijačo poskušal prikazati čim bolj vabljivo. Saj vemo, da naprej jedo in pijejo oči. Tudi zabave ni manjkalo: dragi spektakli v Koloseju z vrhunskimi športniki ali ulični pripovedovalci zgodb, ki pa so se še vedno imeli za umetnike, so skrbeli, da ljudem ni bilo dolgčas. In slednjič: ponudba čutnih užitkov je bila pestrejša kot kdaj prej. Ni je bilo spolne prakse, ki je za primerno vsoto ne bi bilo mogoče poskusiti ali pa vsaj pogledati.

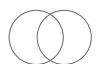
Ves ta prej nikoli videni babilon idej, praks in resnic se je odražal tudi v politiki: od cesarja Julijana Odpadnika († 363), ki je zapustil krščanstvo in je načrtoval obnovev Templja, do Teodozija I. Velikega († 395), ki je leta 391 uzakonil krščanstvo kot vero rimske države, a ni prepovedal judovstva, je minil čas samo ene generacije. Veliki preizkuševalec in pričevalec tega obdobja je sv. Hieronim iz Stridona († 419/20), ki je kot mladenič prvič bival v Rimu v šestdesetih letih 4. stoletja in šele tu postal kristjan. Njegovo življenje je zanimivo ne le zaradi morebitnega porekla z območja današnje Slovenije, temveč tudi zaradi njegovega prevoda *Svetega pisma*, ki bo z imenom *Vulgata* ostal nič manj kot tisočletje dolg najpomembnejši prevod



Knjige knjig. Prav ob izdaji te številke revije *Edinost in dialog* velja spomniti, da njegovega prevoda ne bi bilo brez učenja od judovskih učenjakov. V primerjavi z deli cerkvenih učiteljev skromen, a glede na današnji čas gotovo pomemben prispevek k tej dolgi tradiciji dialoga med judovstvom in krščanstvom predstavljajo prispevki v tej številki revije *Edinost in dialog*.

Prvi je članek arhitekta Leona Debevca, ki je raziskal prostorske podobe v starozaveznih zapisih o obrednih dejanjih očakov Abrahama, Izaka in Jakoba ter ugotovil njihov pomen za razumevanje krščanskega sakralnega prostora. Teolog in biblicist Matjaž Celarc je prikazal, kako je evangelist Luka uporabljal judovske spise, še posebej pa starozaveznega preroka Izaija, da je pokazal, da sprejemanje tradicije ne onemogoča sprejemanja novih stvari. Iz novozaveznega časa izhaja tudi teolog Marko Jovanović iz Regensburga, ki je prikazal, kako je nemški teolog in biblicist Franz Mušner (1916–2016) interpretiral Jakobovo pismo, torej pismo domnevnega Jezusovega polbrata, kot judovsko in krščansko ter s to interpretacijo postal eden izmed glavnih protagonistov judovsko-krščanskega dialoga po drugi svetovni vojni oz. holokavstu. Teolog in biblicist Petr Mareček iz Olomouca je z analizo stavka Jak 4,5 pokazal, kaj pomeni srečati se s t. i. *crux interpretum* (mestom, ki ga je zelo težko interpretirati), saj je ugotovil, da je drugi del tega stavka morda prevzet iz neohranjenega judovskega besedila, še bolj verjetno pa je, da je Jakob ta del sestavil iz starozavezne ideje o Izraelcih kot izvoljenem ljudstvu in tako nevesti svojega Boga. Sklop prispevkov o bibličnem času zaključuje biblicist Maksimilijan Matjaž s prispevkom o novem pogledu na Pavla, ki ga je močneje postavil v kontekst judovstva njegovega časa, kar se vidi skozi njegovo analizo odlomkov iz Pisma Galačanom, ter ga kot takega naredil za izziv tudi za sodobne odnose med Judi in kristjani.

V čas pozne antike spada prispevek teologa Jana Dominika Bogataja ter klasičnega filologa in teologa Mirana Špeliča o odnosu med krščansko in judovsko skupnostjo v Akvileji skozi dela tamkajšnjih škofov Fortunacijana (ok. † 369), katerega glavno delo je bilo odkrito nedavno, leta 2012, in sv. Kromacija († 408), katerega številna dela so bila odkrita leta 1959, torej tudi ne prav zelo daleč v preteklosti. Prispevek sociologa, antropologa in zgodovinarja Klemna Jelinčiča Boeta o srednjeveški judovski skupnosti v Mariboru, najpomembnejši v tem obdobju na območju današnje Slovenije, je edini posvečen srednjeveškemu obdobju.



Literarna zgodovinarica in religiologinja Irena Avsenik Nabergoj je v svojem prispevku analizirala podobo »hudih« in »hudobnih« Judov v izročilu slovenskih folklornih molitev »Marijine sanje« ter ugotovila ne samo do zdaj spregledano pogostost tega motiva, temveč spregledanost tega motiva nasploh. Slovenistka Nina Ditmajer je v slovenskih nabožnih pesmaricah od 17. stoletja naprej poiskala starozavezne predpodobe Marije in podobe Judov ter pri slednjih ugotovila poudarjeno slabšalni odnos vse do konca 19. stoletja. V sklop prispevkov o odnosu Slovencev do Judov spada tudi članek teologa Marjana Turnška, ki je analiziral odnos prvega lavantinskega škofa s sedežem v Mariboru bl. Antona Martina Slomška (1800–1862) do judovstva in ugotovil, da je praktično »prehitel« drugi vatikanski koncil, saj se njegov pogled ujema z idejami izjave *Nostra aetate*.

Hermenevtiko dialoga v delih nemškega Juda in filozofa Hermanna Cohena (1842–1918), njegovega učenca – prav tako nemškega Juda in filozofa Franza Rosenzweiga (1886–1929) ter prijatelja slednjega, avstrijskega Juda in filozofa Martina Bubra (1878–1965), je raziskal teolog, biblicist in religiolog Jože Krašovec ter ugotovil specifično vsakega od njih in možnosti dialoga med Judi in kristjani, ki jih s svojimi deli omogočajo. Še v čas pred drugo svetovno vojno spada prispevek teologinje Barbare Simonič, ki je preučila dialoške razsežnosti empatije v delih nemške Judinje, filozofinje in feministke sv. Edith Stein (1891–1942), ki je bila umorjena v Auschwitzu, čeprav je postala katoličanka in redovnica.

Teolog Ivan Macut iz Splita in zgodovinar Petar Macut iz Zagreba sta pripravila edini prispevek, posvečen obdobju druge svetovne vojne oz. holokavstu, in sicer o antisemitizmu v katoliškem dnevniku *Hrvatski Glas* od začetka izhajanja januarja 1941 do konca izhajanja avgusta 1941, ter s tem konkretnim primerom prikazala značilnosti ustaškega preganjanja Judov.

Teolog in biblicist Norbert Johannes Hofmann iz Vatikana, sicer od leta 2002 kot tajnik Komisije za verske odnose z judovstvom rimske kurije eden najbolj ključnih ustvarjalcev odnosa med katolištvom in judovstvom, v svojem prispevku prikaže nastanek koncilske izjave *Nostra aetate* v luči zgodovinskih okoliščin, duhovnih gibanj in novih znanstvenih dognanj po drugi svetovni vojni ter opiše njen teološki pomen, ki ga je verjetno najbolje orisal papež Janez Pavel II. s svojo izjavo o Judih kot starejših



bratih krščanstva ob zgodovinskem obisku sinagoge v Rimu leta 1986. V čas po drugem vatikanskem koncilu spada prispevek teologinje Edith Petschnigg iz Gradca, ki je prikazala judovsko-krščanski dialog v pokoncilskem obdobju v Nemčiji in Avstriji ter poudarila, da so v tem dialogu kristjani in Judje prvič v zgodovini na enaki ravni in so se pripravljene učiti drug od drugega.

Naj se na koncu ponovno vrnem v Rim v 4. stoletju. Zavedam se, da se konkretna zgodovinska situacija nikoli ne ponovi. Res pa je, da je v Rimu 4. stoletja mogoče prepoznati marsikaj danes prisotnega. Če sem natančen, moram dodati, da je bistvena razlika le v današnjih možnostih posredovanja informacij: te – žal nikakor ne samo pozitivne – so danes bolj kot kadarkoli prej obsežne, nazorne in (pre)lahko dostopne. Menim, da se bo položaj kristjanov v Sloveniji, gotovo pa tudi v večini Evrope bolj bližal letu 313 kot letu 391. In prav zato je bolj kot kdaj prej pomemben dialog med judovstvom in krščanstvom.

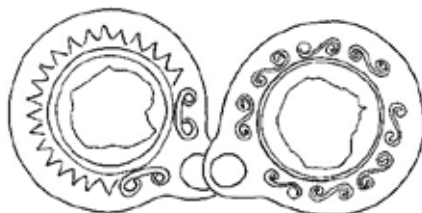


**Posebna številka revije
Edinost in dialog 75 (2020) 2**

Special issue of Unity and Dialogue 75 (2020) 2

**Judovsko-krščanski viri
in razsežnosti dialoga**

*Jewish-Christian Sources and
Dimensions of Dialogue*





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 6. 3. 2020; Sprejeto Accepted: 1. 9. 2020
UDK UDC: 26:27-732.3"1962/1965"
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Hofmann
© 2020 Hofmann CC BY 4.0

Norbert Johannes Hofmann

***Nostra aetate* (Nr. 4) als Kompass für den jüdisch-katholischen Dialog**

Nostra aetate (No. 4) as a Compass for the Jewish-Catholic Dialogue

Nostra aetate (Nr. 4) kot kompas judovsko-katoliškega dialoga

Zusammenfassung: Der Aufsatz untersucht die Erklärung des Konzils im Licht früherer historischer Umstände und spiritueller Bewegungen, die zur Abfassung dieses Textes geführt haben und berücksichtigt ihre theologische Bedeutung. Im zweiten Schritt wird das reiche geistige Erbe des Christentums und des Judentums im Hinblick auf die Gottesvorstellung, die Heiligen Schriften und die Erwartung des Messias verglichen. Abschließend werden einige Fakten zur *Wirkungsgeschichte* dieses Dokuments des Konzils, insbesondere einige Initiativen des jüdisch-katholischen Dialogs, katholische und jüdische Dokumente nach *Nostra aetate* (Nr. 4) und die Interventionen der letzten drei Päpste, erwähnt.

Schlüsselwörter: Zweites Vatikanisches Konzil, *Nostra aetate*, Der jüdisch-katholische Dialog

Abstract: *The article examines the Conciliar declaration in light of the previous historical circumstances and spiritual movements that led to the writing of this text and reflects on its theological importance. In the second step, the rich spiritual heritage shared by Christianity and Judaism is compared in terms of the concept of God, the Holy Scriptures and the expectation of the Messiah. Finally, some facts regarding the Wirkungsgeschichte of this Conciliar text are mentioned, particularly some initiatives of the Jewish-Catholic dialogue, the Catholic and Jewish documents following Nostra aetate (Nr. 4) and the interventions of the last three Popes.*

Key Words: *Second Vatican Council, Nostra aetate, the Jewish-Catholic dialogue*

Izleček: *Članek preučuje koncilsko izjavo v luči prejšnjih zgodovinskih okoliščin in duhovnih gibanj, ki so privedla do pisanja tega besedila, ter razmišlja o njenem teološkem pomenu. V drugem koraku primerjamo bogato duhovno dediščino, ki si jo delita krščanstvo in judovstvo, glede pojmov Bog, Sveto pismo in pričakovanje Mesije. Na koncu so omenjena nekatera dejstva v zvezi z vplivom tega koncilskega besedila, zlasti nekatera pobude judovsko-katoliškega dialoga, katoliški in judovski dokumenti po Nostra aetate (št. 4) in posredovanja zadnjih treh papežev.*

Ključne besede: *Drugi vatikanski koncil, izjava Nostra aetate, judovsko-krščanski dialog*

Einleitung

Genau am 28. Oktober 2020 kann man auf 55 Jahre *Nostra aetate* (Nr. 4) zurückblicken, und so ist es durchaus angebracht, zunächst dieses Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils in seinen geistigen Voraussetzungen und seiner vorkonziliaren Entstehungsgeschichte in den Blick zu nehmen. Dort geht es um eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum. Auf der Basis eines gemeinsamen spirituellen Erbes zwischen Christentum und Judentum, auf das *Nostra aetate* (Nr. 4) explizit Bezug nimmt, sollen weiterhin fundamentale gemeinsame theologische Ausprägungen miteinander verglichen werden. Und schließlich werden einzelne Schlaglichter der Wirkungsgeschichte dieses Konzilsdokuments erhellt.

1 Eine neue Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum

Mit Fug und Recht kann man behaupten, dass es sich bei *Nostra aetate* (Nr. 4) um die erste theologische Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Judentum handelt. Die Kirche hat in ihren Lehrtexten durch die Jahrhunderte öfter auf das Judentum Bezug genommen, nie aber eine derart positive theologische Würdigung vorgenommen. So wird dort zum ersten Mal in der Kirchengeschichte lehrmäßig davon geredet, dass das Christentum jüdische Wurzeln hat: die Zugehörigkeit Jesu, der Mutter Gottes und der Apostel zum jüdischen Volk wird explizit hervorgehoben, und der Ursprung der Kirche schon vorausbedeutet im Alten Bund gesehen. Dass *Nostra aetate* (Nr. 4) etwas durchaus Neues innerhalb der katholischen Theologie darstellt, wird allein schon daran ersichtlich, dass es sich in den Fußnoten nicht auf vorgängige Lehrtexte bezieht. Normalerweise wird nämlich in den Konzilstexten immer auf lehrmäßige Texte und Schreiben verwiesen, die thematisch mit den gemachten Aussagen in Zusammenhang stehen. Insofern kann ganz sicher nicht davon die Rede sein, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) in einem großen Traditionszusammenhang mit dem katholischen Lehrgebäude früherer Zeiten steht. Von einem irgendwie gearteten Bruch mit einer genuin katholischen Überlieferung kann man aber auch nicht reden, eben nur davon, dass bis zum Zweiten Vatikanischen Konzils keine theologische



Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum erfolgte. Was also hat ideengeschichtlich zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) geführt, was sind die möglichen Katalysatoren für eine derartige neue Einschätzung des Judentums?

Nostra aetate (Nr. 4) entsteht nicht im luftleeren Raum, zumal es auf christlicher Seite innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche schon vor dem Konzil Annäherungen an das Judentum gegeben hatte. Vor allem nach der menschlichen Katastrophe der *Shoah* bemühte man sich in der Nachkriegszeit um eine durchreflektierte theologische Neubestimmung zum Judentum (Boschki 2015, 34–35). Nach dem industriell angelegten Mord der Nationalsozialisten an den europäischen Juden setzte im christlichen Raum eine tief greifende Gewissenserforschung ein, wie in einem vom Christentum geprägten Abendland, ein derartig barbarisches Szenario möglich geworden war. War es wahrscheinlich, dass innerhalb des Christentums seit Jahrhunderten vorhandene antijudaistische Tendenzen den rassistisch begründeten und in jedem Fall atheistisch geprägten Antisemitismus der Nationalsozialisten förderten oder ihn einfach gewähren ließen? Es gab Täter und Opfer, aber die breite Masse wurde sicher zu untätigen Zuschauern, die die Augen vor dieser grausamen Realität einfach verschlossen haben. Die *Shoah* wurde also zu einer Anfrage und Anklage ans Christentum: warum hat die Kraft des Evangeliums bei den meisten nicht einen Widerstand ermöglicht, gegen dieses unvergleichlich brutale Verbrechen aufzustehen?

Schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg stellte man sich auf christlicher Seite dem Phänomen des Antisemitismus in Seelisberg (Schweiz), wo vom 30. Juli bis zum 5. August 1947 die *International Emergency Conference on Anti-semitism* stattfand. Insgesamt trafen sich ca. 65 Personen, Juden und Christen verschiedener Konfessionen, um sich darüber Gedanken zu machen, wie man den Antisemitismus an der Wurzel ausrotten könnte. Das Treffen von Seelisberg wollte eine erneuerte Basis des Dialogs zwischen Juden und Christen und neue Impulse zum gegenseitigen Verständnis schaffen (Jeggle-Merz 2016, 18–20). Die bekannten *Zehn Punkte von Seelisberg* wurden mit der Zeit wegweisend, und fanden in der einen oder anderen Form auch Eingang in die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4), wenngleich dort von vorneherein ein dezidiert theologischer Rahmen im Verhältnis zum Judentum festzustellen ist. Dieses Dokument



beginnt nämlich mit der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche und gedenkt des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. In jedem Fall haben die *Zehn Punkte von Seelisberg* und *Nostra aetate* (Nr. 4) gemein, dass unter allen Umständen eine Verachtung, Geringschätzung oder Herabwürdigung des Judentums zu vermeiden ist, und es werden ganz dezidiert die jüdischen Wurzeln des Christentums hervorgehoben. Zudem treffen sich beide Erklärungen – und zwar auf je eigene Weise – in der Frontstellung zum Vorwurf, die Juden seien »Gottesmörder« gewesen, ein Klischee, das mancherorts Jahrhunderte lang andauerte.

Sicher war die Verarbeitung der *Shoah* im christlichem Raum eine der wichtigsten Triebfedern, die zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) geführt haben, es können aber durchaus noch andere Gründe namhaft gemacht werden. Die Bibelwissenschaft innerhalb der katholischen Kirche öffnete sich anfanghaft und mit vorsichtigen Schritten der historisch-kritischen Bibelauslegung in der Enzyklika *Divino Afflante Spiritu* von Pius XII. im Jahre 1943. Das hatte zur Folge, dass man nun die biblischen Texte in ihrem historischen Kontext und in ihrer Verortung der damals gängigen theologischen Traditionen zu lesen begann. Das führte schließlich im Konzilsdekret *Dei Verbum* zur expliziten Aussage, dass der Exeget sorgfältig erforschen soll, was die Autoren der biblischen Texte im historischen Zusammenhang wirklich zu sagen beabsichtigten (cfr. DV 12). Die nähere Berücksichtigung historischer religiöser Traditionen, die sich in den Texten der Schrift widerspiegeln, hatte natürlich auch zur Folge, dass die Gestalt Jesu immer mehr im Judentum der damaligen Zeit verortet wurde (Harrington 1991, 125–127). Das Neue Testament wurde auf diese Weise ganz in den Rahmen jüdischer Traditionen hineingestellt und Jesus als Jude seiner Zeit gesehen, der sich diesen Traditionen voll und ganz verpflichtet fühlte. Das schlägt sich auch in *Nostra aetate* (Nr. 4) nieder, wenn dort mit Bezug auf Röm 9,5 ausgesagt wird, dass Jesus dem Fleische nach dem Volke Israel entstammt, und die Kirche sich gegenwärtig hält, »dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben«. Die jüdischen Wurzeln des Christentums zu betonen und hervorzuheben, gehört seit *Nostra aetate* (Nr. 4) zum guten Ton des jüdisch-christlichen Gesprächs. In anschaulicher und unnachahmlicher Weise drückte das Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch



der römischen Synagoge am 13. April 1986 aus: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas 'Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum 'Inneren' unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder«. (Henrix und Rendtorff 1989, 109)¹

Aber nicht nur neue theologische Einsichten führten dazu, sich dem Judentum theoretisch und praktisch anzunähern, es gab und gibt auch rein pragmatisch politische Gründe dafür. Seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 sieht sich die katholische Kirche im Heiligen Land mit der Tatsache konfrontiert, innerhalb eines Staates ihr pastorales Leben zu entfalten, der sich dezidiert als jüdisch versteht. Israel ist das einzige Land der Welt mit einer jüdischen Bevölkerungsmehrheit, und die dort lebenden Christen sind mehr oder weniger darauf angewiesen, mit dieser im Dialog zu stehen. Der Heilige Stuhl hatte diesbezüglich schon immer zwei Ziele: einen freien Zugang zu den heiligen Stätten der Christen für christliche Pilger und eine ungehinderte pastorale Tätigkeit der katholischen Gemeinden im Land (Ferrari 1991, 174–181). Das erfordert in erster Linie einen politischen Dialog mit den Regierenden, der aber von jüdischer Seite immer auch in einen Dialog mit den religiösen Autoritäten des Judentums eingebettet ist. Christen scheinen eher geneigt, politische und religiöse Sachverhalte scharf voneinander abzugrenzen, während man im Judentum diese beiden Dimensionen oft zusammen sieht.

Was auch immer zur Abfassung von *Nostra aetate* (Nr. 4) im Einzelnen geführt haben mag, dieses Dokument ist und bleibt der Kompass aller Dialogbemühungen, und 55 Jahre danach muss man dankbar feststellen, dass diese theologische Neubestimmung zum Judentum in ihrer unmittelbaren Wirkungsgeschichte sehr gute Früchte gezeitigt hat. Inhaltlich scheinen die Konzilsväter damals wirklich alles berücksichtigt zu haben, was im Laufe der Dialoggeschichte bedeutend geworden ist. Insofern übertreibt man nicht, *Nostra aetate* (Nr.4) als einen prophetischen Text zu bezeichnen. Besonders von jüdischer Seite wird positiv wahrgenommen, dass dieses Dokument ohne Umschweife Stellung gegen jede Form

1 Italienische Originalfassung: Johannes Paul II (1986, 1027).



des Antisemitismus bezieht. Für Juden scheint es ganz besonders wichtig, in der katholischen Kirche einen zuverlässigen Verbündeten im Kampf gegen den Antisemitismus gefunden zu haben.

Innerhalb der katholischen Kirche versuchen manchmal besonders konservative Kreise, die dem interreligiösen Dialog gegenüber skeptisch sind, die Bedeutung und Valenz von *Nostra aetate* (Nr. 4) herunterzuspielen, indem sie darauf verweisen, dass es sich hier lediglich um eine »Erklärung«, um eine »Declaratio«, des Zweiten Vatikanischen Konzils handelt, die lehrmäßig nicht absolut bindend oder am Rand zu stehen scheint. Das Konzil kennt allgemein drei Arten von Dokumenten, die »Constitutiones«, die »Decreta« und die »Declarationes«, wobei die ersten und zweiten in abgestufter Weise die Lehre der Kirche autoritativ darlegen. Zu dieser Argumentation ist anzumerken, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) gleichsam die Frucht und das weiterführende Ergebnis anderer Konzilsdokumente ist, die als »Konstitutionen« bezeichnet werden. Man darf also »*Nostra aetate*« (Nr. 4) nicht isoliert im Zusammenhang der Konzilstexte rezipieren, sondern muss es im Gesamtzusammenhang lesen. *Lumen gentium* (LG), die Kirchenkonstitution des Konzils, bezieht sich bereits in Absatz 9 und 16 theologiegeschichtlich auf das Volk Israel und dessen Hinordnung zur Kirche Jesu Christi. Des Weiteren finden sich in der »Konstitution« zur göttlichen Offenbarung *Dei Verbum* (DV) in Absatz 14–16 Gedanken zum Alten Testament und dessen Verhältnis zum Neuen, die von einer Hochschätzung des Judentums zeugen. Insofern ist *Nostra aetate* (Nr. 4) in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem übergeordneten theologischen Zusammenhang eingebaut und zu verorten.

2 Grundkonstanten des reichen Erbes des Judentums innerhalb des Christentums

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* (Nr. 4) stellt ausdrücklich fest: »Da also das Christen und Juden gemeinsame Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.« Dieses reiche Erbe stellt die gemeinsame Basis des jüdisch-christlichen Dialogs dar, das es immer mehr zu entdecken gilt. Allerdings sehen es die Christen unter einem besonderen Blickwinkel, denn der von



ihnen anerkannte Messias Jesus von Nazareth stellt seit seiner Ankunft den einzigen und maßgeblichen Interpretationsschlüssel für alle vorgängigen Traditionen dar. Als Jesus den Jüngern von Emmaus begegnete, interpretierte er ausgehend von Mose und allen Propheten das neu, was über ihn schon implizit in der gesamten Schrift zu finden gewesen war (cfr. Lk 24,27). Je nach den über Jahrhunderten gewachsenen religiösen Traditionen sowohl im Judentum als auch Christentum wird also das gemeinsame spirituelle Erbe verschieden interpretiert und weiterentwickelt. Dabei stellt man unweigerlich fest, dass das, was beide durchaus gemeinsam haben, sich bei näherer Betrachtung in ihrer Ausdeutung nicht unwesentlich unterscheidet. Auf den ersten Blick würde man meinen, dass Judentum und Christentum die gleiche Gottesvorstellung, das gleiche Schriftverständnis und die gleiche Messiaserwartung hätten, sieht man sich aber die Dinge näher an, so tun sich zwei verschiedene Welten auf, die auf unterschiedlichen religiösen Traditionen basieren. Was gleich zu sein scheint, wird also unterschiedlich verstanden und interpretiert.

Von den Juden haben die Christen den Glauben an den einen und einzigen Gott Israels übernommen, allerdings muss man im selben Atemzug hinzufügen, dass dennoch das Gottesbild in Judentum und Christentum von einem grundlegenden Unterschied geprägt ist.² Christen glauben zwar, dass sich Gott dem Volk Israel geoffenbart hat, es aber bei dieser Offenbarung nicht geblieben ist, weil er in seinem Sohn Jesus Christus diese ursprüngliche Offenbarung nicht nur ergänzt, sondern überboten und zur eigentlichen Fülle gebracht hat. Zudem sind Christen überzeugt, dass Gott in sich selbst liebende Beziehung ist zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Das trinitarische Gottesbild der Christen steht also dem der Juden diametral entgegen, so dass im strengen Sinn Juden und Christen nicht gemeinsam beten können (Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz 2008, 35–37). Wenden sich in ihrem Gebet Christen durch Jesus Christus im Heiligen Geist an Gott, den Vater, so betet der fromme Jude ohne jede Vermittlung entsprechend seiner Traditionen zum einen und einzigen Gott Israels. Gemeinsam ist Juden und Christen also der Monotheismus, der Glaube an den einen und einzigen Gott

2 Zum jüdischen Gottesbild siehe auch Wyschogrod (2004, 29–42).



Israels, dieser aber erhält entsprechend der unterschiedlichen theologischen Traditionen eine verschiedenartige Ausprägung.

Was die Heiligen Schriften betrifft, so offenbart sich Gott geschichtlich dem Menschen sowohl nach christlichem als auch nach jüdischem Verständnis, damit die Menschen entsprechend seines Willens leben und sich auf diese Weise selbst verwirklichen können. Die Hebräische Bibel der Juden ist nicht identisch mit dem Alten Testament der katholischen Kirche, die Interpretation des Gotteswortes geschieht jeweils in einem völlig unterschiedlichen hermeneutischen Rahmen (Zenger 2011, 171–180). Die Hebräische Bibel hat sowohl einen anderen Umfang als auch eine andere Anordnung der einzelnen Bücher im Vergleich zum Alten Testament der Kirche, das die so genannten deuterokanonischen Bücher und Zusätze aufgenommen hat und von einer anderen Grundstruktur bestimmt ist. Christen lesen und interpretieren das Alte Testament unter dem Blickwinkel des Christus-Ereignisses, während Juden ausschließlich den Pentateuch als Heilige Schrift im engeren Sinn betrachten. Juden und Christen gehen gleichermaßen von einer schriftlichen, wie von einer mündlichen Offenbarung Gottes aus. Auch hier geht es um das gleiche Grundprinzip, das aber auf ganz unterschiedliche Weise interpretiert und angewendet wird. Juden glauben, dass dem Mose auf dem Berg Sinai auch eine mündliche Offenbarung zuteil geworden ist, die dieser an die nachfolgenden Generationen weitergegeben hat und sich in der Mischna, in den talmudischen Traditionen und in den Kommentaren der Väter und späteren Gelehrten wieder findet. Katholische Christen hingegen glauben, dass der Geist Gottes auch in der Kirchengeschichte durch die Zeiten wirksam war, und daher die Kirche in ihrer Lehrverkündigung (*Magisterium*) authentisch das Wort Gottes bezeugt und es in den verschiedenen Epochen so auszulegen vermag, dass der Wille Gottes als Richtschnur für ein gottgefälliges Handeln verwirklicht wird. Ein autoritatives und allgemein anerkanntes Lehramt aber kennt das Judentum nicht, die Auslegung der Offenbarung Gottes geschieht dort in einem unbegrenzten Facettenreichtum. Während also bei den Juden eine Schriftinterpretation die andere ergänzt, erweitert und weiterführt und auf diese Weise viele Interpretationen nebeneinander zu stehen kommen, gibt es in der katholischen Kirche eine einzige in der Tradition geronnene, von höchster Autorität festgesetzte Lehrmeinung, die Orientierung und Identität zu schaffen vermag. Das geoffenbarte Gotteswort ist in beiden



religiösen Traditionen die Quelle ethischer Weisungen: im Judentum geht es um die von Gott kund gemachten Gebote in der Torah, das Christentum aber orientiert sich an dem, wie Jesus Christus diese Gebote in seiner Person transformiert, er selbst wird schließlich in seinem Leben und in seiner Lebenshingabe zur Richtschnur authentischen christlichen Handelns. Ethische Weisungen werden in beiden Religionen als von Gott auferlegte Gebote dargestellt, die in ihrer Befolgung den Menschen ins rechte Gottesverhältnis setzen. Diese Weisungen rühren aber an den innersten Kern des Menschseins, das heißt, auch wenn sie von Gott von außen her auferlegt zu sein scheinen, so sind sie dem Menschen eigentlich ins eigene Herz geschrieben. Wer also Gottes Gebote befolgt, der erst gelangt zum wahren Menschsein, zur Vollverwirklichung seiner göttlichen Bestimmung als Mensch in dieser Welt.

Der Gott Israels, auf den sich Juden und Christen gemeinsam beziehen, die Schriftauslegung als Interpretation des Gotteswortes und die Verankerung ethischer Richtlinien in der Gottesoffenbarung scheinen – bei aller unterschiedlicher Sichtweise – die fundamentalsten Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen zu sein, im Detail ergeben sich aber eine ganze Reihe von weiteren Berührungspunkten. Diese versucht das Dokument der *Päpstlichen Bibelkommission* »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« in einer Auswahl aufzulisten, das im Mai 2001 unter der Federführung des damaligen Kurienkardinals Joseph Ratzinger veröffentlicht wurde.³

Auf einen durchaus wichtigen Sachverhalt sollte allerdings noch hingewiesen werden, wenn es um das reiche Erbe des Judentums für das Christentum geht, nämlich auf die Messiaserwartung. Juden warten auf den Messias, Christen glauben, dass er in Jesus von Nazareth schon gekommen ist, am Ende der Tage aber als Weltenherrscher glorreich wieder kommen wird. Beide, Juden und Christen, erwarten also in der Endzeit den Messias, wobei Christen sich schon darüber im Klaren sind, wer

3 Besonders das zweite Kapitel dieses Dokumentes *Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus* (Nr. 19–65). Dort werden unter *B. Gemeinsame Grundthemen* folgende Themen aufgelistet: 1. *Offenbarung Gottes*; 2. *Der Mensch: Größe und Elend*; 3. *Gott als Befreier und Retter*; 4. *Die Erwählung Israels*; 5. *Der Bund*; 6. *Das Gesetz*; 7. *Das Gebet und der Gottesdienst, Jerusalem und der Tempel*; 8. *Göttliche Vorwürfe und Urteilsprüche*; 9. *Die Verheißungen*.



und wie dieser Messias ist. Dazu der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber: »Wir warten alle auf den Messias. Sie [d.h. die Christen] glauben, er ist bereits gekommen, ist wieder gegangen und wird einst wiederkommen. Ich glaube, dass er bisher noch nicht gekommen ist, aber dass er irgendwann kommen wird. Deshalb mache ich Ihnen einen Vorschlag: lassen Sie uns gemeinsam warten. Wenn er dann kommen wird, fragen wir ihn einfach: warst Du schon einmal hier? Und dann hoffe ich, ganz nahe bei ihm zu stehen, um ihm ins Ohr zu flüstern: ‘Antworte nicht.’« (Boschki und Mensink 1998, 39) Beide Religionen gehen also davon aus, dass die Erdenzeit gemessen ist und sich am Ende der Tage das Reich Gottes mit Macht durchsetzt, doch wie das geschieht, darüber gehen die Vorstellungen weit auseinander. Es bestätigt sich wieder die bereits gemachte Feststellung, dass das, was Juden und Christen gemeinsam ist, unter einem jeweils völlig anderen Blickwinkel wahrgenommen wird. Zur Messiaserwartung schreibt das angeführte Dokument der *Päpstlichen Bibelkommission*: »Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung. Der Unterschied ist nur, dass Derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.« (Nr. 21)

3 Schlaglichter der Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* (Nr. 4)

Auf der Basis eines gemeinsamen spirituellen Erbes konnte also nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der jüdisch-katholische Dialog in Fahrt kommen. Lediglich schlagwortartig kann hier auf die reiche nachkonziliare Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* (Nr. 4) Bezug genommen werden, denn der Prozess der Annäherung zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche hatte reichhaltige Facetten angenommen und führte letztendlich zu einer soliden Freundschaft. Das scheint auch das wichtigste Fundament dieser neuen Beziehung, denn auf der Basis einer tiefen Freundschaft lassen sich dann alle Fragestellungen und auftauchenden Probleme adäquat angehen und leichter einer Lösung zuführen. Man kann wahrscheinlich ohne Übertreibung behaupten, dass *Nostra aetate* (Nr. 4) vielleicht zu den Texten des Konzils gehört, die in einer besonders gelungenen Form eine grundsätzliche Neuausrichtung der Kirche nach dem



Konzil bewirkt haben. Zuvor gab es teilweise große Berührungspunkte zwischen Juden und Katholiken, auch deshalb, weil die katholische Kirche in vergangenen Jahrhunderten in ihren Missionsbemühungen nicht vor dem Judentum Halt gemacht hatte. Die grundsätzliche Wertschätzung des Judentums aber, die aus *Nostra aetate* (Nr. 4) spricht, ermöglichte es Schritt für Schritt, dass aus sich skeptisch gegenüberstehenden Partnern im Laufe der Jahrzehnte gute Freunde wurden, die auch fähig sind, gemeinsam Krisen durchzustehen und Konflikte positiv auszutragen.

Am 22. Oktober 1974 gründete Papst Paul VI. eine eigene *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, die organisatorisch dem *Rat zur Förderung der Einheit der Christen* angegliedert war, aber gleichzeitig strukturell unabhängig von ihm den religiösen Dialog mit dem Judentum begleiten und fördern sollte. Dass dem Dialog mit den Juden eigens eine Kommission gewidmet war, wurde von den jüdischen Gesprächspartnern in der Regel als positiv bewertet. Theologisch ergibt es ja auch einen gewissen Sinn, diese Kommission mit dem Einheitsrat zu verbinden, zumal die Trennung von Synagoge und Kirche gleichsam als erstes Schisma der Kirchengeschichte betrachtet werden kann, dem innerhalb des sich abgrenzenden Christentums weitere folgten.

Natürlich gab es schon vor der Gründung der vatikanischen Kommission Kontakte und Beziehungen zu verschiedenen jüdischen Organisationen, die jedoch innerhalb des Einheitsrates ihren Ort hatten. Da sich das Judentum als facettenreich und organisatorisch uneinheitlich darstellt, stand man auf katholischer Seite vor der Schwierigkeit, mit wem man konkret den Dialog aufnehmen sollte, denn mit allen möglichen jüdischen Organisationen und Gruppierungen konnte man unmöglich unabhängige einzelne bilaterale Gespräche führen. Insofern griffen die jüdischen Organisationen von den Katholiken den Vorschlag auf, eine einzige Organisation für den interreligiösen Dialog zu gründen, die dann zum offiziellen Partner avancierte. Bis heute stellt das so genannte *International Jewish Committee for Interreligious Consultations* (IJCIC), das im Jahre 1970 seine Tätigkeit aufnahm, den offiziellen Partner der vatikanischen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* dar. Ihm gehören fast alle großen jüdischen Organisationen an, viele von ihnen haben ihren Sitz in der Vereinigten Staaten. Im Jahr 2002 kam dann noch ein anderer institutionalisierter Dialog dazu, den die vatikanische Kommission



organisierte, nämlich der mit dem Oberrabbinat von Israel, der inzwischen organisatorisch fest verankert ist und gute Früchte hervorbringt.

Wenn man die Wirkungsgeschichte auf katholischer Seite in den Blick nimmt, muss man die vier Dokumente der *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum* erwähnen. Die ersten beiden beschäftigten sich mit der operationalen Applikation von *Nostra aetate* (Nr. 4) auf konkrete Sachverhalte: welchen Stellenwert soll das Judentum innerhalb der katholischen Kirche erhalten und wie soll das Judentum in Katechese und Predigt fernerhin dargestellt werden.⁴ Das dritte Dokument handelt von einer Einschätzung und Interpretation der *Shoah*,⁵ und das vierte legt nach 50 Jahren *Nostra aetate* (Nr. 4) eine Standortbestimmung des jüdisch-katholischen Gesprächs vor und nimmt auf wichtige theologische Fragestellungen dieses Dialogs Bezug.⁶ Vor allem das letzte Dokument stellt gleichsam eine Zusammenfassung des jüdisch-katholischen Dialogs zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung dar und versucht eine theologische Verortung vorzunehmen.

Auf die Bemühungen der katholischen Kirche, ihr Verhältnis zum Judentum durch autoritative Dokumente zu verbessern, reagierte die jüdische Welt relativ spät mit eigenen Erklärungen. Da es aber innerhalb des Judentums keine anerkannte zentrale und lehrmäßige Instanz gibt, kann es auch keine allgemein verbindlichen und institutionell abgestützten Dokumente zum Thema des interreligiösen Dialogs veröffentlichen. Wenn derartige Texte erscheinen, handelt es sich gleichsam um private Initiativen einzelner Rabbiner, die sich zusammenschließen. Die erste Erklärung hat den Titel *Dabru Emet (Sprecht die Wahrheit)*, die am 10. September 2000 in der *New York Times* publiziert wurde und die Unterschrift von vier jüdischen Autoren trägt, die im universitären Bereich tätig waren.

4 Am 1. Dezember 1974 wurde das erste Dokument mit dem Titel *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung Nostra aetate, Artikel 4* veröffentlicht, am 24. Juni 1985 aber das zweite mit dem Titel *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*.

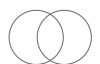
5 Am 16. März 1998 wurde dieses Dokument mit dem Titel *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah* publiziert.

6 Am 15. Dezember 2015 wurde dieses Dokument der Öffentlichkeit vorgestellt, es trägt den Titel *»Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4)*.



In acht Punkten wird dort in positiver Weise das Christentum gewürdigt und auf das Verhältnis von Juden und Christen eingegangen. Während dieses Dokument von eher liberalen Juden in den USA verfasst wurde, die bereits ausgiebig Erfahrungen im jüdisch-christlichen Dialog sammeln konnten und im Nachklang von vielen weiteren Rabbinern unterschrieben wurde, weist ein zweites Dokument mit dem Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* vom 3. Dezember 2015 die Autorschaft orthodoxer Rabbiner aus einem internationalen Umfeld auf (Ahrens 2017, 53–79). Während *Dabru Emet* thesenartig ganz verschiedene Sachverhalte beleuchtet, scheint der zweite spätere Text zusammenhängender und davon geprägt zu sein, dass man die Partnerschaft mit dem Christentum – wie auch immer – vertiefen möchte. Das dritte Dokument mit dem Titel *Zwischen Jerusalem und Rom* wurde am 31. August 2017 im Vatikan Papst Franziskus von Delegationen dreier wichtiger orthodoxer jüdischer Organisationen übergeben. Darin geht es um jüdisch-orthodoxe Positionen zum jüdisch-katholischen Dialog, der nun schon über fünf Jahrzehnte lang gute Früchte gezeitigt hatte. Die *Conference of European Rabbis*, der *Rabbinical Council of America* und die *Dialogkommission des Oberrabbinates von Israel* hatten sich zusammengetan, um diesen Text zu verfassen. Zum ersten Mal in der Geschichte des jüdisch-katholischen Dialogs wurde von Seiten jüdisch-orthodoxer Organisationen in einem Dokument dazu Stellung genommen, wie sie den Dialogprozess mit der katholischen Kirche grundsätzlich bewerten und welche Perspektiven sich daraus ergeben.

Neben diesen sowohl katholischen als auch jüdischen Dokumenten spielt in der katholischen Kirche natürlich das Beispiel der Päpste eine entscheidende Rolle. Von jüdischer Seite wird Johannes Paul II. als der »große Eisbrecher« im jüdisch-katholischen Dialog betrachtet, weil er den Juden gegenüber als erster unvergessliche Gesten der Freundschaft gesetzt hatte. Schon im ersten Jahr seines Pontifikats besuchte er am 7. Juni 1979 das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, wo er am Gedenkstein in hebräischer Inschrift in besonderer Weise der Opfer der *Shoah* gedachte. Spektakulärer und medienwirksamer war dann aber sein Besuch in der römischen Synagoge am 13. April 1986, das Bild der Umarmung von Oberrabbiner Elio Toaff und Johannes Paul II. vor dem römischen »Tempio Maggiore« ging um die ganze Welt. Zum ersten Mal in der Geschichte besuchte ein römischer Pontifex eine Synagoge, um seine Wertschätzung



des Judentums vor aller Welt zum Ausdruck zu bringen. Als weiterer für Juden sehr bedeutsamer Schritt geschah dann Ende Dezember 1993 die volle diplomatische Anerkennung des Staates Israel seitens des Heiligen Stuhls; ein Austausch von Botschaftern erfolgte im darauf folgenden Jahr. Was Israel betrifft, so absolvierte Johannes Paul II. einen Staatsbesuch im März 2000: das Bild des vor der Klagemauer betenden Papstes, der ein verschriftetes Gebet zwischen die Quadern der Klagemauer steckte, wurde weltweit zu einem Symbol des jüdisch-katholischen Dialogs. Diesen Besuch kann man durchaus als historisch bezeichnen, als einzigartigen Impuls zur Förderung des jüdisch-katholischen Dialogs. Er besuchte die Holocaustgedenkstätte *Yad-WaShem*, gedachte der Opfer der *Shoah* und betete für sie, traf Überlebende dieser unvergleichlichen Tragödie, nahm teil an einem interreligiösen Treffen unter Einbezug der Moslems und nahm erstmals Kontakte zum Jerusalemer Oberrabbinat auf.

Benedikt XVI. führte während seines Pontifikats im großen und ganzen die Linien Johannes Paul II. fort. Als Theologe hatte er einen ausgesprochen akademischen Zugang zum Judentum durch das Studium der Heiligen Schrift, die er immer wieder zur Basis vieler seiner Reden machte. Betrachtet man die acht Jahre seines Pontifikats, so lässt sich feststellen, dass er in diesem kurzen Zeitraum viel für den Dialog mit dem Judentum getan hatte. Er empfing im Vatikan und bei seinen Reisen unzählige jüdische Delegationen, besuchte am 28. Mai 2006 Auschwitz-Birkenau, bei seinem Israelbesuch im Mai 2009 stand er ebenfalls vor der Klagemauer, nahm Kontakt mit dem Jerusalemer Oberrabbinat und Repräsentanten des Judentums aus Israel und aller Welt auf, betete für die Opfer der *Shoah* in *Yad-WaShem*, und wurde am 17. Januar 2010 von der römischen jüdischen Gemeinde in deren Synagoge willkommen geheißen.⁷

Als Franziskus Papst wurde, war von Anfang an klar, dass er sich für den Dialog mit den Juden vorbehaltlos einsetzen, ihn vertiefen und die Bande der Freundschaft intensivieren wird. Und das hat sich im Lauf der Zeit auch bewahrheitet, denn innerhalb kürzester Frist setzte er die gleichen

7 Das war aber nicht sein erster Synagogenbesuch, denn anlässlich des Weltjugendtages in Köln war er in der dortigen Synagoge am 19. August 2005, in New York begrüßten ihn die Mitglieder der *Park East Synagogue* am 18. April 2008. Das heißt, dass eigentlich kein Papst mehr Synagogen besucht hat als Benedikt XVI.



Schritte wie seine Vorgänger. Im Vatikan empfing er nach und nach zahlreiche jüdische Gruppen und einzelne Rabbiner, auf seinen Reisen traf er immer wieder Repräsentanten des Judentums. Eine Reise nach Israel unternahm er schon im zweiten Jahr seines Pontifikats, betete dort am 26. Mai 2014 vor der Klagemauer, traf die beiden Oberrabbiner Israels, ehrte die Opfer der *Shoah* in *Yad-WaShem* und sprach mit Überlebenden dieser menschlichen Katastrophe. Franziskus ging dabei sehr einfühlsam mit den Menschen um, er hat die außerordentliche Gabe, mit den Menschen mitfühlen zu können, sich besonders in die hineinzusetzen, die vom Schicksal gezeichnet sind oder schwere Lasten zu tragen haben. Er hat keine Berührungsängste, umarmt die Menschen und lässt sie auf diese Weise die Zärtlichkeit Gottes spüren. Am 17. Januar 2016 besuchte er dann die Synagoge von Rom, wo er davon sprach, dass wir alle zur großen Familie Gottes gehören und sich dafür dankbar zeigte, was bisher im jüdisch-katholischen Dialog erreicht werden konnte. Schließlich besuchte Papst Franziskus während seiner Reise nach Krakau zum Weltjugendtag am 29. Juli 2016 auch das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau, wo er keine große Rede hielt, sondern ganz einfach in Stille und Bescheidenheit für die Opfer der *Shoah* betete.

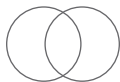
Vergleicht man das Verhalten der letzten drei Päpste im jüdisch-katholischen Dialog, so kann man feststellen, dass sie ohne Zweifel die Freundschaft zu den Juden vertiefen und fördern wollten, von außen betrachtet die gleichen Schritte setzten, jeder aber einen anderen Stil an den Tag legte. Während Johannes Paul II. ein Papst der großen Gesten und ausdrucksstarken Bilder war, könnte man Benedikt XVI. als einen Mann des Wortes, der theologisch tiefen Reflexion bezeichnen, Franziskus aber ist sicher der Papst der Mitmenschlichkeit und der zärtlichen Umarmungen.



Referenzen

- Ahrens, Jehoschua.** 2017. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs, 53–79. In: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*. Berlin: Metropol-Verlag.
- Boschki, Reinhold.** 2015. Vergessene Erinnerung? Nostra Aetate 4 in der Perspektive einer anamnetisch-orientierten Theologie nach Auschwitz. In: Reinhold Boschki und Josef Wohlmuth, Hrsg. *Nostra Aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, 25–36. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh GmbH.
- Boschki, Reinhold, und Dagmar Mensink, Hrsg.** 1998. *Kultur allein ist nicht genug: Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*. Münster: LIT.
- Ferrari, Silvio.** 1991. *Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*. Firenze: Sansoni.
- Harrington, Daniel J.** 1991. The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems. In: James H. Charlesworth, Hrsg. *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*. New York: Crossroad / American Interfaith Institute.
- Henrix, Hans Hermann, und Rolf Rendtorff, Hrsg.** 1989. *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1, *Dokumente von 1945 – 1985*. Paderborn; München: Bonifatius.
- Jeggle-Merz, Birgit.** 2016. Zur Einführung: Dialog ist ein Gespräch, das alle suchen (Rolf Bloch). Aspekte des jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz. In: Birgit Jeggle-Merz und Michael Durst, Hrsg. *Juden und Christen im Dialog*. Freiburg: Paulusverlag.
- Johannes Paul II.** 1986. Ringraziamo il Signore per la ritrovata fratellanza e per la profonda intesa tra la Chiesa e l'Ebraismo: Allocuzione nella Sinagoga durante l'incontro con la Comunità Ebraica della Città di Roma il 13 aprile 1986. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz.** 2008. *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen: Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. Arbeitshilfen 170. Bonn.
- Zenger, Erich.** 2011. Die Bibel Israels: Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs. *FrRu NF* 3: 171–180.
- Wyschogrod Michael.** 2004. *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Grand Rapids.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 3. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 11. 10. 2020
UDK UDC: 27-277.2
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Krasovec
© 2020 Krašovec CC BY 4.0

Jože Krašovec

Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra

*Hermeneutics of Dialogue in the Works by Hermann
Cohen, Franz Rosenzweig and Martin Buber*

Izvleček: Hermenevtika dialoga v delih Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra poglobljeno razkriva skupno jedro vseh judovsko-krščanskih virov od Svetega pisma dalje. Temeljno spoznanje teh virov je, da dialog ni stvar formalnega dogovora med posamezniki in skupinami, ampak pomeni živeti oseben odnos v razmerju do Boga, človeka in sveta. Hermenevtika dialoga na tej osnovi je torej revolucionarna novost v primerjavi s celotno zgodovino filozofskega idealizma v smislu presežnih univerzalij (Platon) in ontološke monistične filozofije absolutnega idealizma (Hegel in Schelling), ki s spekulativno filozofsko metodo ustvarja prepad med abstraktno idejo in konkretno resničnostjo sveta, v katerem ljudje iščejo svojo osebno duhovno identiteto v živetih odnosih do Boga, soljudi in sveta. Članek razkriva skupne točke hermenevtike dialoga pri treh judovskih filozofih, specifikko vsakega od njih in možnosti dialoga med Judi in kristjani. Cilj raziskave je ugotoviti, kakšne so posledice »eksistencialne revolucije« za področje filozofije, teologije in versko prakso, za področje znanosti in umetnosti, za vrednotenje ljudi kot osebnih bitij v njihovi duhovni identiteti in za interakcijo med ljudmi kot osebami in kot člani ožje (družina) ali širše skupnosti (verska in civilna družba). Hermenevtika dialoga na eksistencialni ravni omogoča novosti več vrst tako na področju teorije kot prakse. Med najpomembnejšimi novostmi so posledice za dojetje možnosti in meja jezika, da ustrezno izrazi duhovne vsebine, med drugim Božje atribute in človeške kreposti v njihovi vzajemnosti in nasprotjih. Na področju literature in umetnosti to pomeni optimalno izrabo »nove kritike«, ki podpira metodološko načelo natančnega branja v postopku celostne interpretacije.

Ključne besede: Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, stvarjenje in odrešenje, svetopisemske osnove dialoga, *Zvezda odrešenja*, *Jaz in Ti*, dialog med Bogom in človekom, dialog s svetom

Abstract: *The hermeneutics of dialogue in the works of Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, and Martin Buber reveals in depth the common core of all Judeo-Christian sources, beginning with the Bible. The fundamental realization of these sources is that dialogue is not a matter of formal agreement between individuals and groups, but rather means living a self-relationship in relation to God, humans, and the world. The hermeneutics of dialogue on this basis is therefore a revolutionary novelty in comparison with the whole history of philosophical*

idealism in the sense of transcendent universals (Plato) and the ontological monistic philosophy of absolute idealism (Hegel and Schelling) that creates a gap between abstract idea and concrete reality of the world in which humans seek their personal spiritual identity in living relationships with God, fellow human beings, and the world. The article reveals the common points of the hermeneutics of dialogue in the three Jewish philosophers, the specifics of each of them and the possibilities of dialogue between Jews and Christians. The aim of the research is to determine the consequences of the »existential revolution« for philosophy, theology and religious practice, for science and art, for the evaluation of humans as personal beings in their spiritual identity and for interaction between people as persons and as members of the family or wider communities (religious and civil society). The hermeneutics of dialogue at the existential level enables innovations of several kinds in both the field of theory and practice. Among the most important innovations are the consequences for perceiving the possibilities and limits of language to properly express spiritual content, including God's attributes and human virtues in their reciprocity and opposites. In the field of literature and art, this means the optimal use of the »new critique«, which supports the methodological principle of close reading in the process of holistic interpretation.

Key Words: *Franz Rosenzweig, Martin Buber, Creation and Salvation, Biblical foundations of dialogue, The Star of Salvation, I and You, dialogue between God and humans, dialogue with the world, liturgical actualization, Maimonides about God's attributes*

Uvod

Prispevek je kritična presoja pogledov dveh judovskih avtorjev znotraj širšega diskurza zgodovine biblične literarne kritike, hermenevtike, filozofije in teologije: Franza Rosenzweiga (1886–1929) in Martina Bubra (1878–1965). Oba sta v svoji filozofski hermenevtiki svetopisemske osnove dialoga razvila na podoben način, razlika med njima pa je v tem, da je Rosenzweig svojo razlago v temeljnem delu *Zvezda odrešenja* (1919) neposredno postavil na svetopisemsko postavko o stvarjenju, razodetju in odrešenju v njihovi vzajemnosti, Buber pa načelo svetopisemske osnove dialoga razlaga na antropološki osnovi iskanja dialoga z Bogom, ljudmi in svetom. Že njun učitelj, Hermann Cohen (1842–1918), se je obrnil k judovskim koreninam in pri tem ugotovil neprimernost Heglovih idealističnih postavk in primernost Kantovega razlikovanja med »čistim« in »praktičnim« umom v iskanju posebnosti judovske teologije in filozofije. Iz istih razlogov sta se proti Heglovemu idealizmu postavila Rosenzweig in Buber.

Podobno je Rosenzweig namesto Heglovega abstraktnega načela o enotnosti zgodovine z zlitjem posameznikov v celoto postavil živeto (eksistencialno) izkušnjo dinamičnih odnosov v interakciji med tremi subjekti resničnosti: Bogom, svetom in človeštvom. Ta svetopisemska paradigma dialoške interakcije med Bogom Stvarnikom in njegovim stvarstvom



v celotnem poteku zgodovine ljudem omogoča izkušnjo večnosti v minljivosti, osebno svobodo in odgovornost ter iskanje smisla v njihovem življenju. Individualno sebstvo ljudi temelji na veri, da je Bog človeka ustvaril iz ljubezni in človeštvo z ljubeznijo odrešuje skozi zgodovino do dopolnitve. Zato je v judovski konfesiji bistvena liturgična aktualizacija odrešenjskih zgodovinskih dogodkov.

Buber v svojem diskurzu o dialogu v najbolj odmevnem delu *Jaz in Ti* (1923) in drugod izhaja iz hasidske tradicije dojemanja sveta kot posvečene celote, ki omogoča participacijo posameznikov pri svetosti sveta. Tako kot Maimonides ne vidi možnosti, da bi Boga spoznali po njegovih atributih, in vztraja pri postavki, da je Bog »Večni Ti«, ki ga lahko zares srečamo v našem dialogu s svetom. Skladno s tem izhodiščem Buber svetopisemske dogodke razlaga hkrati kot resnične in kot simbole Božje navzočnosti v svetu ter svari pred težnjo, da bi v religiji objektivirali postavbo na račun živega in dinamičnega odnosa do Boga in ljudi.

Primerjava obeh s pogledi Hermanna Cohena (1842–1918) bo pokazala, kakšno je razmerje med tradicijo in inovacijo v zgodovini judovske hermenevtike o možnostih in mejah dialoga med Bogom, človekom in svetom.¹

1 Hermann Cohen o novokantovski in judovski percepciji religije razuma

Hermann Cohen (1842–1918) se je rodil v mestu Coswig v Anhaltu kot sin kantorja sinagoge. Študiral je v judovskem teološkem semenišču v Breslauu in na univerzi v Berlinu. Doktoriral je na univerzi v Halleu leta 1865. Leta 1873 je bil imenovan za predavatelja na univerzi v Marburgu in v treh letih postal profesor. Po upokojitvi v Marburgu leta 1912 je Cohen odšel v Berlin in prevzel poučevanje judovske filozofije na Inštitutu za znanost o judovstvu. Njegove glavne publikacije so: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902; *Logika čiste inteligence*), *Die Ethik des reinen Willens* (1904; *Etika čiste volje*), *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912; *Estetika čistega občutka*),

1 Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.



posthumno objavljena *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919; *Religija razuma iz virov judovstva*). V obdobju svojega delovanja v Berlinu se je Cohen obrnil k veri in prišel do prepričanja, da resničnost temelji bolj na Bogu kot na človeškem razumu. Cohen je bil predan trem idejam: idealizmu, metodološkemu racionalizmu in »transcendentalni metodi«. Bil je pomemben Kantov privrženec. Ustanovil je filozofsko šolo Marburg, ki je poudarjala Kantova etična načela.

Cohen je bil v intenzivnem dialogu z Immanuelom Kantom, ki je spremenil usmeritev filozofije iz preučevanja stvari, kakršne so same po sebi, v stvari, ki jih sestavlja izkušeni subjekt. Kant verjame, da se lahko naravni zakoni izpeljejo iz narave, vendar zanika možnost, da bi moralne zakone lahko izpeljali iz »zgodovinskih dogodkov«. V svojem delu *Kritika čiste ga uma* trdi: »Kajti glede narave nam izkustvo daje v roke pravilo in je vir resnice; z ozirom na npravne zakone pa je izkustvo (žal!) mati videza, in skrajno zavrženo je zakone o tem, *kar bi moral storiti*, jemati od tistega ali omejevati s tem, *kar se počne*.« (B 375 / A 318; Kant 2012, 28) Po Kantu moralnih zakonov ni mogoče izpeljati iz zgodovinskih dogodkov, lahko pa iz notranje izkušnje človeškega srca. Med resničnostjo in idealnostjo obstaja neprekosljiva vrzel, toda največja izkušnja ljudi je naša težnja po najvišjem dobrem in zavedanje moralnih temeljev našega življenja. Cohenova interpretacija Kanta je ponudila vizijo univerzalistične morale v povezavi med etiko in religijo. Trdil je, da je judovski monoteizem prvi model univerzalistične morale, ki je vtisnjen tudi v človeško srce, kot pravi Peta Mojzesova knjiga 30,11-14:

Kajti ta zapoved, ki ti jo danes zapovedujem, ni pretežka zate in ni nekje daleč. Ni na nebu, da bi moral reči: »Kdo se bo za nas povzpел do neba, da nam jo prinese in jo oznani, da jo bomo mogli izpolniti?« Tudi ni onkraj morja, da bi moral reči: »Kdo se bo za nas odpravil čez morje, da nam jo prinese in jo oznani, da jo bomo mogli izpolniti?« Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ.

Za nauk prerokov je značilno splošno prepričanje, da je razpoloženje našega srca pomembnejše od spoštovanja odredb zakonov. Kenneth Seeskin ugotavlja:



Lahko je razumeti, zakaj je praktična razsežnost Kantove filozofije nagovarjala judovsko občinstvo. Metafizična špekulacija, ki jo Kant obsoja, ni avtohtona za judovstvo. Judovsko razumevanje Boga je prej kot prvega vzroka dojemanje usmiljenega agenta, ki je pripravljen odpustiti krivico (2. Mojzesova knjiga 34,6-7), zaščitnika prikrajšanih (5. Mojzesova knjiga 10,18), sodnika, ki vztraja pri pravičnosti (5. Mojzesova 16,20), in odrešitelja, ki ga zunanji izkazi pobožnosti ne bodo pomirili (Amos 5,21-4; Mihej 6,6-8; Izaija 1,11-17). (1997, 698)

Cohen je poskušal s kantovstvom raziskati nekatere glavne teme judovstva v smislu, v katerem je Kant raziskoval krščanstvo. V svojem glavnem delu *Religija razuma iz virov judovstva* Cohen gradi na svetopisemskem prepričanju, da ima vse človeštvo skupen izvor v Bogu, zato je vse človeštvo dolžno spoštovati Božje zapovedi, in na prepričanju, da ne bodo samo Judje, ampak bodo pravični vseh narodov deležni odrešenja. Cohen zaključuje, da ideja univerzalnega človeštva ni nastala pri Platonu ali Aristotelu, temveč pri hebrejskih prerokih. Kenneth Seeskin trdi:

Tako kot Maimonides tudi Cohen priznava, da je v religiji več kot le abstraktno načelo. Če je moralni zakon najvišje načelo človeškega vedenja, ni nujno, da je najbolj neposreden. Poleg moralnega zakona ljudje zahtevajo simbole, ki jih opozarjajo nanj, institucije, ki jim pomagajo pri njegovi promociji, praznike, ki jih spodbujajo, naj mu sledijo, in vrsto zakonskih predpisov, ki jim pomagajo pri njegovem konceptualiziranju. Njegovo stališče je, da simboli, prazniki in zakonske zahteve niso heteronomne zapovedi, ki jih nalaga arbitrarna volja, temveč nujni predpogoji za pokorščino ukazom racionalnega. (1997, 701)

Cohen trdi, da je človeški jaz racionalna konstrukcija, kot je Bog ali razodetje, ki je stalen proces. Argumenti, zgodovinske izkušnje, literarna analiza virov in vsako drugo raziskovalno orodje, ki nam je na razpolago, nam pomagajo izpolniti dolžnost iskanja resnice, čeprav vrzel med resničnostjo in idealnostjo ostaja odprta za vedno.² Kot pravi Seeskin: »Ena osrednjih

2 O tem podrobneje Avsenik Nabergoj (2016).



idej judovstva je, da je bil svet ustvarjen v popolnem stanju, tako da morajo Bog in ljudje sodelovati, da dokončajo delo. Tako je temeljna človekova naloga popravljane ustvarjenega reda (tiqqun olam). Dokler je vrzel odprta, je za nalogo treba ponovno vložiti napore.« (1997, 704)

Za idealistično razlago judovske religije Hermanna Cohena je najpomembnejši judovski vir največji judovski filozof Moses ben Maimon (Maimonides) (1138–1204), zlasti njegovo glavno delo *Vodnik zmedenih*, napisano v judovsko-arabščini in dokončano med letoma 1186 in 1190. Najpomembnejša točka tega dela je prepričanje, da sta Bog in njegovo razodetje v Mojzesovi postavi končni kriterij in najvišji cilj (*telos*) človeške morale. Za Maimonida so vse zapovedi sredstvo za spoznavanje Boga, intelektualni način čaščenja pa je idealen način služenja Bogu z vsem življenjem, ki zajema vse človeške dejavnosti. George Y. Kohler povzema stališče Maimonida in njegovega privrženca Cohena, da »za monoteističnega misleca, ki vse svoje misli postavlja na temelj edinstvenega Boga, naravna religija in naravni zakon ne moreta biti izhodišče za njegovo razlago razlogov za obstoj zapovedi, temveč le Bog sam, ki je identičen z moralo« (2010, 84). Maimonides razpravlja o celotnem problemu avtoritete zakona samo glede na Božji končni namen s svojim stvarstvom. »Veliko različnih verskih predpisov je treba preučiti z vidika, ali so lahko primerno sredstvo za doseganje enega samega in edinstvenega cilja: Božje morale, edinega Božjega atributa, ki ga lahko razumemo v skladu z Maimonidom.« (Kohler 2010, 85–86)

Maimonides zagovarja »negativno teologijo« glede vloge atributov v smislu svoje pozitivne formulacije Božjega namena kot moralnega namena in ideala, ki združuje vse attribute v tem enem in edinstvenem cilju v nasprotju z nasprotnim:

Vsaka *zapoved* izmed teh šeststo trinajstih zapovedi obstaja bodisi z namenom sporočanja pravilnega mnenja bodisi prenehanja nezdravega mnenja, ali sporočanja pravičnosti, ali odganjanja krivice, ali obdaritve ljudi s plemenito moralno lastnostjo, ali da jih svari pred hudobno moralno lastnostjo. (Maimonides 1963, 524)

Maimonides priznava tradicionalno delitev zapovedi med tiste, ki določajo odnos med človekom in Bogom, in med one, ki določajo odnos med



človekom in soljudmi. Ideal je, da med Bogom in človekom obstaja popolna medsebojna korelacija (ne identiteta). Vse zapovedi so torej na neki način zapovedi med človekom in Bogom; zapovedi med človekom in soljudmi niso samostojne. Ker Maimonides Boga istoveti z moralo, so vse zapovedi za ljudi le sredstvo za doseg cilja, to je etičnega posnemanja Boga kot najvišjega moralnega načela. Ker ne obstaja več pojmov o Bogu, ne more biti več imen za Boga.³

Do dvajsetih let prejšnjega stoletja sta dva najslavnejša učenca Hermanna Cohena, Franz Rosenzweig in Martin Buber, začela ugovarjati Cohenovemu idealiziranemu pojmovanju religije.

2 Franz Rosenzweig o interakciji stvarjenja, razodetja in odrešenja

Franz Rosenzweig (1886–1929) se je rodil v nemškem Kasslu kot edini otrok Georga in Adele Rosenzweig (r. Alsberg). Odraščal je v okolju gojenja literature in umetnosti, ne da bi se ukvarjal z verskimi prepričanji in versko prakso. Od 1905–1907 je študiral medicino v Göttingenu, Münchnu in Freiburgu, od 1907–1912 moderno zgodovino in filozofijo v Berlinu in Freiburgu. Leta 1910 se je (v doktorski raziskavi) osredotočil na proučevanje Heglovih političnih doktrin. Leta 1914 je zaključil dvodelno delo *Hegel und der Staat (Hegel in država)*. V tem delu, ki je izšlo leta 1920, Rosenzweig sledi razvoju Heglove zgodovinske in politične filozofije. Razvil je kritičen odnos do Heglovega poskusa konstruiranja resničnosti iz abstraktnih konceptov in njegovega obravnavanja življenja posameznika kot nepomembnega za celoto.

Leto 1913 je pomenilo ključno prelomnico v njegovem vrednotenju nemškega idealizma. Njegovega »novega razmišljanja« niso določale objektivne, teoretične špekulacije, temveč čustvena izkušnja osebne potrditve Boga in njegove ljubezni. Oktobra 1913 se je v tradicionalni sinagogi v Berlinu udeležil dneva sprave. Liturgija tega postnega dne se osredotoča na motive

3 Ideal korelacije med zapovedjo do Boga in človeka obravnavajo Petkovšek (2019), Globokar (2019) in Pohar (2019) s poudarkom na novem humanizmu, dialogu, moralni odgovornosti in transhumanizmu.



človeške grešnosti in Božjega odpuščanja. Učinek liturgije je bil tako močan, da se je »Heglova vseobsegajoča teorija sveta, zgodovine, duha in človeka zlomila pred posameznikom, ki postavlja eksistencialno vprašanje: Kdo ali kaj sem?« (Glatzer 1971, x)

Rosenzweig je začel raziskovati racionalna merila za razjasnitev poučevanja in prakse judovstva. Razsežnost religije vere je odkril kot zgodovinsko veljavno in intelektualno sprejemljivo alternativo akademskemu raziskovanju heglovske misli. Leta 1912 je Cohen prišel v Berlin, kjer je na liberalni *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* (Akademija za znanstveno proučevanje judovstva) poučeval judovsko religiozno filozofijo. V študijskem letu 1913–1914 je Rosenzweig svoje moči posvetil obsežnemu preučevanju klasičnih dokumentov judovstva pod vplivom Hermanna Cohena, ustanovitelja neokantovske šole v Marburgu. Z izbruhom prve svetovne vojne se je Rosenzweig pridružil oboroženim silam in večino časa vojne preživel na balkanski fronti. V letih 1916–1917 se je ukvarjal s preučevanjem temeljnih teoloških problemov v judovstvu in krščanstvu. Začel je graditi eksistencialistično religiozno filozofijo, ki prikazuje medsebojne odnose med Bogom, človekom in svetom na podlagi človeških izkušenj, zdrave pameti, jezikovne resničnosti in velike možnosti dialoga. Leta 1917 je objavil svoje delo *Judentum und Christentum* (Judovstvo in krščanstvo). Konec avgusta 1918 je začel pisati svoj opus magnum *Der Stern der Erlösung* (Zvezda odrešenja) in ga končal leta 1919.

Rosenzweigov obrat k religiji vere je določil njegovo zavedanje, da je Izrael prejemnik razodetja na Sinaju. Njegovo radikalno razumevanje razodetja je postalo najpomembnejše načelo njegovega glavnega dela *Der Stern der Erlösung*. V *Predgovoru* k drugi izdaji tega dela Nahum Norbert Glatzer, ki je postal predavatelj judovske religijske filozofije in etike na Univerzi v Frankfurtu na Majni (nasledil Buberja leta 1932), trdi:

Delo je zmagovita potrditev »novega mišljenja«: razmišljanja, ki namesto abstraktnega, konceptualnega filozofiranja utrjuje zdrav razum; izpostavlja veljavnost konkretnega, individualnega človeškega bitja v primerjavi s »človeštvom« na splošno; razmišljanja, ki jemlje čas resno; združuje filozofijo in teologijo; tako judovstvu kot krščanstvu dodeljuje različne, a enako pomembne vloge v duhovni



strukturi sveta; in v obeh svetopisemskih religijah vidi pristope k razumevanju resničnosti. [...]

Prvi del *Zvezde* preučuje naše znanje o treh elementih obstoja: Bog, Svet, Človek. Izhodišče je negacija vsakega. »Nič« potem dialektično premaga negacija negacije in potrditev tistega, kar ni nič. Gre za očitno konceptualne konstrukcije, metode, iz katerih se Rosenweig ni mogel osvoboditi, čeprav jih je imel za zgolj »pomozne koncepte«. Bralcem, ki se jim zdijo teoretični, abstraktni in metafizični odseki težki, je svetoval, naj se ne ustavijo, ampak naj nadaljujejo, saj bo glavna snov prišla kasneje. Trdil je, da ima prvi del knjige samo en namen: dokazati, da treh konceptov mišljenja – Boga, Sveta in Človeka – ni mogoče izvesti enega od drugega, ampak da ima vsak od njih neodvisno bistvo. »Kdor razume prvi del, ne potrebuje ostalega – in obratno.« (Glatzer 1971, xiii-xiv)

V skladu s filozofi, kot sta Wilhelm von Humboldt in Friedrich W. J. Schelling, je Rosenzweig predpostavil obstoj prvotnega jezika in mu dodal osrednji položaj. Besede, tako kot atributi, niso sredstvo abstraktnega, konceptualnega mišljenja, temveč sredstvo komunikacije skozi dialog med osebami v razmerju jaz : ti.

Po Rosenzweigu ustvarjanje, razodetje in odrešenje povezujejo primarne oblike, ki so podlaga za resničnost: svet, človek in Bog. »Slikovito so Bog, svet in človek predstavljeni z enim trikotnikom; stvarjanje, razodetje in odrešenje s strani drugega. V kombinaciji tvorijo šestkrako zvezdo (pozni simbol judovstva), iz katere izhaja naslov knjige.« (Glatzer 1971, xvi) Stvarjenje je prvi stik med Bogom in svetom. Drugi je razodetje Božje ljubezni do ljudi. Ljubezen je temelj in smisel razodetja. Odrešujoča ljubezen Boga do ljudi in ljubezen ljudi do Boga in njihovih »bližnjih« osvobodi ljudi pred dokončnostjo smrti. Knjiga se začne z »od smrti« in zaključi z »v življenje«. Razdeljena je na tri »dele«, od katerih je vsak sestavljen iz uvoda, treh »knjig« in epiloga. Rosenzweig je knjigo izdal brez slehernih pojasnil, predgovora, uvoda in pripisa.

Uvod v prvi del knjige se začne: »Vse spoznanje Vsega izvira iz smrti, v strahu pred smrtjo.« (Rosenzweig 1971, 3) Poudarek knjige je na končnosti in časovnosti človeškega bivanja. Zaključni odstavek izraža naravnost ponižne hoje z Bogom v veri, upanju in ljubezni. »Besede so napisane



nad vrati, vrati, ki vodijo iz skrivnostno-čudežne luči božanskega svetišča, v katerem noben človek ne more ostati živ. Kam se torej odpirajo krila vrat? Mar ne veš? V ŽIVLJENJE.« (Rosenzweig 1971, 424) Smrt stvarstva zahteva ljubezen do razodetja, ki jo lahko premaga. Smrt tudi razmejuje meje med razodetjem in odrešenjem. Else-Rahel Freund trdi:

Trije deli *Zvezde* obravnavajo tri načine človeškega bivanja: osamljeno človeško bitje, človeško bitje pred Bogom in človeško bitje v skupnosti. Z metodološkega stališča odgovarjajo na vprašanja: »Kako je treba dojemati bivanje, kako ga je treba doživljati in kako si ga je treba predstavljati (*schauen*)?« Ti načini percepcije stojijo v medsebojnem dialektičnem razmerju, saj vizija odpove in dvigne razmišljanje z novo konsolidacijo izkušenj, pa vendar v sebi vključuje množico izkušenj. Vsak od treh delov je nato razdeljen na tri knjige in ponavlja delitev celote. Prvi del, teza, predstavlja konceptualno podlago za sistem, medtem ko druga knjiga, metalogika, obravnava zlasti probleme logike. Drugi del, antiteza, znotraj sistema predstavlja položaj vere, doživetega razodetja. Z njegove perspektive se prvi del, tj. razmišljanje, zdi kot stvarjenje, tretji del pa, torej vizija, kot odrešenje, medtem ko se druga knjiga ukvarja s posebnim razodetjem. Tretji del, razmišljanje o veri, zavzema stopnjo sinteze v sistemu in je ponazorjen s podobo Davidove zvezde, ki je »zvezda odrešenja«. Šele v tretji knjigi tega dela se razmišljanje o veri pripelje do končnega izraza, s čimer celotna struktura doseže svoj vrhunec. Tako človeški obstoj prehaja v teh načinih skozi vse višje stopnje. Glede tistega, kar je pred nami, se vsaka stopnja kaže kot izboljšava, medtem ko je glede na tisto, kar sledi, temelj in omejitve. (1979, 5)

Bog se ne obravnava kot predmet ideje, temveč kot osebni Bog, ki se grešnim ljudem razodeva kot Bog, ki odpušča. Resničnost v polnem pomenu izhaja izključno iz odnosa do Boga in do soljudi. Ti medsebojni odnosi omogočajo, da se sedanost, preteklost in prihodnost združijo v Bogu, ki je vrhunec spoznanja: »Bog je resnica.« V drugem delu / Drugi knjigi Rosenzweig razlaga naravo Božje besede:

Nemi Jaz postane polnoleten pod Božjo ljubeznijo, da postane govoreča duša: tu smo prepoznali Razodetje. Če je jezik več kot le



primerjava, če je resnično podoba – in zato več kot podoba – tisto, kar slišimo v svojem Jaz kot živo besedo, in tisto, kar nas zveneče sreča žive iz našega Ti, mora biti tudi »napisano« v velikem zgodovinskem pričevanju Razodetja, katerega nujnost smo prepoznali prav po današnjih življenjskih izkušnjah. Še enkrat, iščimo človeško besedo v Božji besedi. (Rosenzweig 2005, 234)

Poleg kritičnega odnosa do Heglovega pretiranega poudarjanja zgodovine je Rosenzweig razvil tudi kritičen odnos do Cohenove religije razuma, ki predstavlja povsem splošne univerzalne resnice. Načelo bitja mu je narekovalo prepričanje, da se mora filozofija začeti z izkušnjami posameznika, nato pa iz teh izkušenj razširiti na bolj zapletene in abstraktne koncepte. Oliver Leaman pojasnjuje njegov način razmišljanja:

Rosenzweigova analiza ves čas ohranja svoj eksistencialistični okus, saj ko razpravlja o verskih in filozofskih konceptih, poudarja pomen njihovega odnosa do naših izkušenj in razmer v svetu. Resničnost je stvar dinamične interakcije Boga, sveta in človeštva, in kar je tukaj ključnega pomena, je ta pojem interakcije. Judovstvo te raznolike ideje uspe združiti tako, da tvorijo sliko o tem, kako stvari potekajo v medsebojnih odnosih. To je tisto, kar ustvarja in vzpostavlja obliko resničnosti, ki ljudem omogoča, da najdejo smisel v svojem življenju. (1997, 710)

Pojem Boga predstavlja pojem razodetja, ki omogoča interakcijo s stvarstvom, torej ljubeč dialog z Božjimi bitji. Stvarjenje se je zgodilo v preteklosti, vendar razodetje razkrije svoje posledice za nas v sedanjosti in prihodnosti z odrešenjem, ki vedno kaže na prihodnost. Odrešenje predstavlja našo moč, da v končnosti izkusimo večnost, našo akcijo iskanja smisla in ljubezni v našem svetu z versko prakso v ciklu verskih praznikov in vsakodnevnim redom služenja.⁴

Od leta 1925 je Rosenzweig skupaj z Martinom Bubrom sodeloval pri novem nemškem prevodu hebrejskega Svetega pisma (Stara zaveza).

4 Marion (2019) Razodetje razlaga kot presežno izkustvo ljubezni onkraj tradicionalnih metafizičnih kategorij.



To delo mu je odprlo obzorja svetopisemske misli in bogastvo svetopisemskega sloga.

3 Martin Buber o razsežnostih dialoga z Bogom, ljudmi in svetom

Martin Buber (1878–1965) se je rodil na Dunaju, a je nekaj časa živel v Galiciji s svojim dedkom Salomonom Bubrom, ki je bil znan znanstvenik midraša. Buber je študiral filozofijo in umetnost na univerzah na Dunaju, v Berlinu, Leipzigu in Zürichu. Takrat sta nanj najbolj vplivala Nikolaj Kuzanski in Friedrich Nietzsche. Ko je bil star 26 let, se je Buber zelo zanimal za promocijo dveh vidikov judovstva, hasidizma in sionizma. »Hasidizem za Bubra predstavlja svežino in ustvarjalnost verskih izkušenj ter tudi sposobnost združevanja življenja duha in telesa v zadovoljivo celoto. Ideja, da je vse v življenju sveto, da je mogoče posnemati ljubezen do Boga v odnosih s soljudmi, in mistika hasidskih gibanj, vse to je pritegnilo Bubra.« (Leaman 1997, 713)

Buber je bil utopični sionist. Na povabilo sionističnega vodje Theodorja Herzla je leta 1901 postal urednik sionističnega tednika *Die Welt* (*Svet*). Leta 1916 je ustanovil vplivni mesečnik *Der Jude* (*Jud*), ki je postal osrednji forum za praktično vse judovske intelektualce v Nemčiji. Zagovarjal je nepriljubljen načrt judovsko-arabskega sodelovanja pri oblikovanju dvonacionalne države v Palestini. Delal je z vso vnemo za arabske pravice v Palestini.

Buber se je od Hegla in abstraktnega pojmovanja sveta obrnil k položaju posameznikov, ki poskušajo razumeti, kaj se jim dogaja v življenju. Njegova filozofija je bila osredotočena na srečanje ali dialog človeka z drugimi bitji, v odnosu z drugimi ljudmi in navsezadnje na odnos z Bogom. Ta misel je svoj polni dialoški izraz dosegla v njegovi zelo vplivni knjigi *Ich und Du* (*Jaz in ti*), objavljeni leta 1923. V tem delu Buber ponuja poetično predstavitev svojega dojemanja pomena dialoga med osebami. Delo začne z razlago, v kakšnih okoliščinah poteka dialog na osebni ali neosebni ravni:

Svet je za človeka dvojen zaradi njegove dvojne drže.

Človekova drža je dvojna zaradi dvojnosti temeljnih besed, ki ju more izrekat.



Temeljni besedi (*die Grundworte*) nista samcati besedi (*Einzelworte*), temveč dvojici besed (*Wortpaare*).

Ena temeljna beseda je besedna dvojica jaz-ti.

Druga temeljna beseda je besedna dvojica jaz-ono; pri tem se temeljna beseda ne spremeni, če namesto onega nastopi beseda on ali ona.

Zato je tudi človekov jaz dvojen.

Jaz temeljne besede jaz-ti je namreč drug kakor jaz temeljne besede jaz-ono. (1979, 9)

Po Bubrovih besedah človeško življenje najde smisel v vseh odnosih, ki nas na koncu pripeljejo v odnos z Bogom, ki je Večni Ti. Loči dve vrsti odnosov: neposreden in resnično medsebojni odnos jaz-ti z drugo osebo; abstraktno in brezosebno razmerje jaz-ono v svetu občutkov, ki ni resnično vzajemno. Dvojna narava sveta pomeni, da ima naše bitje v svetu dva vidika: vidik izkušnje, ki ga dojemamo kot jaz-ono, in vidik odnosa, ki ga dojemamo kot jaz-ti. Dialog med osebami pomeni, da jaz gledam na tebe kot na drugo osebo, pa vendar kot na osebo, s katero se lahko navežem. Odnos jaz-ti se vzpostavi na metafizičnih in moralnih temeljih. Oliver Leaman trdi: »Moralno vedenje ni stvar odzivanja na druge povsem subjektivno ali v smislu objektivnega etičnega kodeksa, ampak je poskus zadovoljevanja potreb in zaslug drugih s priznanjem njihovega statusa resnične osebe.« (Leaman 1997, 713)

Po Bubrovih besedah se je mogoče popolnoma brez pogojev, tudi brez besed, postaviti v odnos jaz-ti z drugo osebo. Rezultat je pravi dialog, resnična izmenjava. Umetnost, glasba in poezija so možni mediji za take odzive, v katerih lahko poteka pravi dialog. Eksistencialna izkušnja odnosa med osebami vključuje versko izkušnjo. S poskusom dokazati obstoj Boga z opredelitvijo Boga so filozofi racionalisti samodejno vzpostavili odnos jaz-ono. Za Bubra je Bog »Večni Ti«, ki ga ne moremo opredeliti ali mu postaviti predpogoje za odnos. Osebni odnos z »Večnim Tijem« je mogoč le v popolni odprtosti in razpoložljivosti za oseben odnos, ki se lahko zgodi brez besed. Možen je odnos jaz-ti z Bogom prek odnosa jaz-ti z ljudmi, naravo, umetnostjo, svetom. Ljudje so napisali sveta besedila, ki izražajo odnos jaz-ti z Večnim Ti. Če beremo ta besedila brez predpogojev in pričakovanj, se lahko tudi sami postavimo na razpolago za jaz-ti izkušnjo z Večnim Ti. Če pa poskušamo analizirati besedilo, znova ustvarimo odnos



jaz-ono, ker nas analiza postavi zunaj dialoga, kot opazovalca, in ne kot celotnega udeleženca. Bubrova filozofija dialoga se osredotoča na živeto izkušnjo in utelešeno človeško celovitost.

Kako poteka dialog med človekom in Bogom? Buber ponuja ključ do odgovora s svojim razumevanjem razodetja »Večnega Ti« in vrojenega ti v človeku. Vsak resničen odnos z bitjem ali življenjem na svetu je brezpogojen in izključen na način vključenosti:

V odnosu z Bogom sta brezpogojna izključenost (*unbedingte Ausgeschlossenheit*) in brezpogojna vključenost (*unbedingte Einschließlichkeit*) eno. Kdor naveže absoluten odnos, mu ni več pomembno nič posameznega, ne stvari ne bitja, ne zemlja ne nebo, temveč je vse vključeno v odnosu. Vzpostaviti čist odnos namreč ne pomeni odvrniti pogleda od vsega, temveč vse gledati v Tiju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na njegov temelj. Obrniti pogled od sveta še ne pomeni približati se Bogu, in buljiti v svet tudi ni pot k njemu; kdor pa svet gleda v Bogu, biva v njegovi navzočnosti. »Tu svet, tam Bog« – tako govori ono (*das ist Es-Rede*); in »Bog v svetu« – tudi tako govori ono (*das ist andre Es-Rede*); toda: ničesar izključiti, ničesar zapostaviti, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popoln odnos. (Buber 1999, 65)

Po Bubrovih besedah je glavni dosežek judovstva vzpostavitev možnosti dialoga z Bogom. Dialog vseh človeških oseb z Bogom je mogoč, ker je Bog eden, »Večni Ti«, ki ga lahko srečamo v dialogu s svetom. Večni Ti omogoča življenje s tremi sferami: naravo, drugimi ljudmi in duhovnimi bitji. Medsebojni odnos s temi tremi dimenzijami odpira široko paleto vprašanj, kako izraziti naravo enega Boga z jezikovnimi sredstvi. Razkritje neposrednega odnosa do Večnega Tija je resnično prizadevanje za njegovo prevajanje in razlaganje Svetega pisma.⁵ Yehoshua Amir razlaga:

5 Za širši in globlji vpogled v jezikovne in literarne značilnosti Svetega pisma gl. Avsenik Nabergoj (2019).



Zdaj ima vsa teološka literatura, ko tvega izjave v zvezi z božanstvom, na voljo dve alternativni metodi, *via elationis* in *via negationis*. Prav s svojimi negativnimi atributi božanstva se Buber pridružuje dolgi in ugledni vrsti teologov vseh veroizpovedi, med katerimi je Maimonides v judovstvu najbolj znan. Tu ni mogoče podrobno opisati, kaj se občasno izraža v opisih teoloških prizadevanj za oblikovanje pojma o Bogu: da ravno negativni Božji atributi na splošno izražajo visoko vsebino vere, ki ne more najti idejnega simbola v katerikoli direktni obliki. (1984, 81)

Pravi jezik, s katerim se človek obrača k Bogu, je njegovo stališče pred Bogom v njegovem delovanju na svetu. To pomeni odrešitev sveta pred njegovo odtujenostjo, pred propadom Tija v njem.

Bubrovo razumevanje dialoga med sfero narave, drugih ljudi in duhovnih bitij ga pripelje do paradoksa popolne odvisnosti drug od drugega in prvotne neodvisnosti vsake sfere. V svojih uvodnih definicijah rabe terminov Buber pojasnjuje:

Toda s kakšno pravico to, kar je zunaj govora, vključujemo v svet temeljne besede?

V vsakem območju zremo prek vsega, kar nam postane navzoče, na rob večnega Tija; iz vsega zaznavamo njegov dih; v vsakem Tiju ogovarjamo večni Ti. (Buber 1999, 10)

Bog je vedno odprt za dialog z ljudmi, vendar ljudje nočejo vstopiti v dialog z Bogom, ljudmi in svetom z dispozicijo ljubezni. Cilj (*telos*) dialoga med Bogom in ljudmi je odrešenje. Absolutna enotnost božanskega bitja vodi Bubra do sklepa, da je treba vse Božje attribute obravnavati kot attribute delovanja. Tako kot Maimonides tudi Buber bistvene attribute življenja obravnava kot enake z Božjim bistvom in kot take, ki oblikujejo en sam pojem, da ne krši načela Božje enotnosti. Iz istih razlogov Buber ni podpiral delitve med dobesedno razlago svetopisemskih dogodkov, kot se goji v ortodoksnem judovstvu, in simbolno razlago svetopisemskih dogodkov, ki jo zagovarja reformno gibanje v judovstvu. Oliver Leaman trdi:

Buber poskuša vstaviti klin med tema dvema pozicijama in predlaga, da lahko svetopisemske dogodke vidimo hkrati kot resnične



in kot simbolične, saj predstavljajo vidike živeti izkušenj, ki so bili sami po sebi edinstveni dogodki, v katerih so poskušali vzpostaviti dialog med človeštvom in Bogom, takšni dogodki pa imajo lastnost, ki je tako objektivna kot subjektivna. Ko oseba ali skupnost doživi dogodek, ima lahko zanjo pomen, ki ga nobena naravna ali nadnaravna razlaga ne more zmanjšati, in takšni dogodki so pogosto navedeni v Svetem pismu. Težava konflikta med tradicionalisti in modernisti je v tem, da neupravičeno poudarjajo samo eno stran dialoga. Tradicionalisti poudarjajo Božji vpliv na svet in tako vztrajajo pri dobesedni resnici čudežev in zgodovinskih dogodkov, predstavljenih v besedilu. Vendar je po Bubrovih besedah pri teh dogodkih prav tako pomembno vprašanje, kako so jih sprejeli in razlagali Judje, ki so predmet komunikacije. Modernisti vidijo Sveto pismo kot besedilo, ki ni dobesedno resnično, temveč predstavlja sporočilo, ki ga skuša prenašati. To stališče preveč poudarja vlogo občinstva in zmanjšuje pomen posredovalca, oba udeleženca v dialogu pa sta bistvenega pomena za sam dialog. (1997, 714–715)

Buber je strogo spoštovanje zakona videl kot potencialno nevarno, ker to Jude nagiba k temu, da se ne osredotočajo na dialog z Bogom, temveč na objektivni sistem zakonodaje. Zakone lahko avtentično sprejememo kot nekaj, kar resnično izvira iz Boga, šele potem ko vstopimo v dialog z avtorjem zakonov. Samo človek, ki se obrača k Bogu, lahko zares upošteva vse njegove zakone. Bubrovo dojemanje živega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji zakona in stalno potrjevanje živega in dinamičnega odnosa z Bogom. Iz tega sledi, da Bubrovo dojemanje živega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji pluralnosti Božjih atributov, namesto da bi jih videl kot simbolni izraz notranje enotnosti in identitete Boga.⁶

Leta 1938 se je Buber naselil v Palestini, kjer je bil med prvimi protagonisti hebrejske univerze v Jeruzalemu, na kateri je bil profesor filozofije in je to funkcijo opravljal do leta 1951. Leta 1949 se je v svojem delu *Poti v utopiji* lotil presoje o izraelskem kibucu. Vendar se ni strinjal s posvetno

6 Za bolj natančno razlago Bubrovega razumevanja dialoga glej Schaefer (1973), Casper (1984), Biser (1988), Silberstein (1989).



usmeritvijo kibucev. Buber je bil prvi predsednik Izraelske akademije znanosti in umetnosti.

Sklep

Idejni odzivi Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga in Martina Bubra na filozofske tokove idealizma od antike do sodobnosti, predvsem na Heglov abstraktni idealizem, so dobili navdih v Svetem pismu, ki s preroško in umetno besedo budi čut za dialog z osebnim Bogom na individualno-eksistencialni in občestveni ravni. Spoznanje vseh treh, da Bog ni le prvi vzrok ali čista ideja, ampak absolutno edini Bog stvarjenja, razodetja in odrešenja, je vsem trem na podoben način pomagalo ubesediti racionalno logiko in čustveno dinamiko osebnega odnosa do Boga, ljudi in sveta. Cilj življenja zato ni več abstraktna »resnica« čistega uma, temveč doživetje živetelega dialoga čistih src. Vprašanje morale je torej temelj vsakega doživljanja in razprave o vprašanju morale v odnosu do Boga, človeka in sveta. Sprava v razmerju med Bogom, človeškim sebstvom v zgodovini je skupno jedro v krščanstvu in judovstvu.

Cohenova temeljna interpretacija Kanta je ponudila vizijo filozofije, ki je odločilno ohranila neodvisnost od empirične psihologije. Videl je globoke točke povezave med etiko in religijo ter razvil pogled na judovstvo kot temeljni etični sistem verovanja in prakse. Trdil je, da je monoteizem zgodovinski vir ideje univerzalnih etičnih zakonov in ideje razumljivosti bivanja. Njegovo glavno vprašanje je bilo, kako posameznik vzpostavi globok osebni odnos z Bogom in ljudmi. Odnos z Bogom in ljudmi kot osebnimi bitji je bistvenega pomena za krepitev etičnih vezi posameznikov in skupnosti. To izhodišče pojasnjuje njegovo vrednotenje univerzalnega značaja etičnih zakonov v Kantovi filozofiji »praktičnega« uma in zmožnosti jezika, da izrazi resnico.

Franz Rosenzweig je skušal uskladiti radikalno individualnost in subjektivnost svobodnega človeka z objektivnostjo sveta. V svojem glavnem delu *Der Stern der Erlösung* (1918–1919; *Zvezda odrešenja*) je razvil izčrpen prikaz uresničitve odrešenja ljudi v zgodovini, ki zajema časovne dimenzije preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Vztrajal je na pojmu razodetja, kar pomeni, da transcendentni Bog vstopi v odnos s človekom v njegovi



časovnosti in njegovi temeljni individualnosti. Božje razodetje in odrešenje omogočata dialog med Absolutnim Bogom in vsemi določenimi bitji. Po mnenju Rosenzweiga samo pravilno priznanje edinstvenega značaja posameznega smrtnega človeka obljublja odrešitev. Razmišljanja Franza Rosenzweiga o človeški končnosti in njegova sodba o dialogu med Bogom in ljudmi kot odrešitvenem dogodku, ki predvideva končno odrešitev, so trajno vplivali na eksistencializem.

Buber je znan po svoji tezi o dialoški naravi eksistence. Niso ga zanimale ideje o Bogu in ljudeh, temveč osebne izkušnje odnosov z Bogom in o medosebni naravi človeškega bivanja. Trditev, da je samo Bog suveren, pomeni, da božja oblast ni prenosljiva na nobeno človeško oblast ali politično institucijo. Vsak živ odnos je bistvenega pomena in prispeva k človekovi celovitosti, saj je človeško edinstveno bistvo znano samo v živih odnosih. Tako Cohen kot Buber menita, da je vzpostavitev tega odnosa z Bogom bistvenega pomena za krepitev etičnih vezi v skupnosti. Toda v nasprotju s Cohenovo racionalistično filozofijo je Buber v svojem glavnem delu *Ich und Du* (1923; *Jaz in ti*) pojasnil, da odnos »jaz-ti« v bistvu presega jezikovno sposobnost izražanja. Opisal je dvojen način bivanja, dialoga v relaciji jaz-ti in monologa v relaciji jaz-ono. Bubrovo dojetje živnega dialoga med Bogom in ljudmi vključuje nenehen boj proti težnji po objektivizaciji pluralnosti Božjih atributov. V atributih Buber vidi simbolični izraz notranje enotnosti in identitete Boga. Toda Franz Rosenzweig je Bubru resno nasprotoval z zgodovinske perspektive svetopisemskega razumevanja stvarjenja, razodetja in odrešenja. Boga ni mogoče asimilirati v sedanjost kot edino dejanskost.



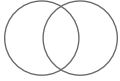
Reference

- Amir, Yehoshua.** 1984. The Finite Thou and the Eternal Thou in the Work of Buber. V: Haim Gordon in Jochanan Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*, 69–87. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Resničnost in resnica v svetopisemskih in nesvetopisemskih pripovedih in poeziji. *Bogoslovni vestnik* 76/1: 75–88.
- . 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 855–875. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/avsenik>
- Biser, Eugen.** 1988. *Buber für Christen: Eine Herausforderung*. Freiburg im Breisgau: Herder Taschenbuch Verlag.
- Broadie, Alexander.** 1997. Maimonides and Aquinas. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 224–234. London / New York: Routledge.
- Buber, Martin.** 1970. *I and Thou*. Prev. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1979. 10. izd. *Ich und Du*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- . 1999. *Dialoški princip*. Prev. Janez Zupet; spremna beseda Anton Stres. Druga, predelana in dopolnjena izdaja. Ljubljana: Društvo 2000.
- Casper, Bernhard.** 1984. Franz Rosenzweig's Criticism of Buber's I and Thou. V: Haim Gordon in Jochanan Bloch, ur. *Martin Buber: A Centenary Volume*, 139–150. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Cohen, Hermann.** 2008. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Freud, Else-Rahel.** 1979. *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence: An Analysis of The Star of Redemption*. Studies in Philosophy and Religion 1. Dordrecht: Springer
- Glatzer, Nahum Norbert.** 1971. Foreword. V: Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*. Prev. William W. Hallo, ix–xviii. New York / Chicago / San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Gordon, Haim, in Jochanan Bloch, ur.** 1984. *Martin Buber: A Centenary Volume*. Beersheba: KTAV Publishing House for the Ben-Gurion University of the Negev.
- Kant, Immanuel.** 1995. *Kritik der reinen Vernunft*. V: *Werke in sechs Bänden*. Zv. 2. Köln: Köselmann.
- . 2012. *Kritika čistega uma*. Prev. Zdravko Kobe. *Problemi* 9–10: 7–260.
- Kohler, George Y.** 2010. Finding God's Purpose: Hermann Cohen's Use of Maimonides to Establish the Authority of Mosaic Law. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 18/1: 75–105. <https://doi.org/10.1163/147728510x497492>
- Leaman, Oliver.** 1997. Jewish Existentialism: Rosenzweig Buber, and Soloveitchik. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 709–726. London / New York: Routledge.
- Maimonides, Moses.** 1963. *The Guide of the Perplexed*. Zv. 1–2. Prev. z uvodi in opombami Shlomo Pines. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79/2: 287–305. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/marion>
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize. *Bogoslovni vestnik* 78/1: 17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Pohar, Borut.** 2019. Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 643–656. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/pohar>



- Rosenzweig, Franz.** 1921. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag.
- . 2002. *Der Stern der Erlösung: Mit einer Einführung von Bernhard Casper*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek (Digitalisierte Fassung).
- . 1971. *The Star of Redemption*. Prev. druge izdaje iz leta 1930 William W. Hallo. New York / Chicago / San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- . 2005. *The Star of Redemption*. Prev. Barbara E. Galli. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Rubinstein, Ernest.** 1999. *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Schaeder, Grete.** 1973. *The Hebrew Humanism of Martin Buber*. Prev. Noah H. Jacobs. Detroit: Wayne State University Press.
- Seeskin, Kenneth.** 1997. Jewish neo-Kantianism: Hermann Cohen. V: Daneil H. Frank in Oliver Leaman, ur. *History in Jewish Philosophy*, 698–708. London / New York: Routledge.
- Silberstein, Laurence J.** 1989. *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*. Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History. New York / London: New York University Press.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 5. 11. 2020; Sprejeto Accepted: 20. 11. 2020

UDK UDC: 27-277-248

DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Matjaz

© 2020 Matjaz CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

Pavlovo razumevanje postave in del postave v Pismu Galačanom. *The New Perspective on Paul* in nov pogled na Pavlov odnos do judovstva

Paul's Understanding of the Law and Works of the Law in Galatians. The New Perspective on Paul and a New Look at Paul's Relationship to Judaism

Izveček: V prispevku bodo predstavljeni ključni elementi raziskovanja novega pogleda na Pavla (*The New Perspective on Paul*), ki so Pavla in njegovo teologijo močneje postavili v kontekst judovstva njegovega časa. Celovit pogled na Pavla daje nov zagon tudi odnosom med Judi in kristjani. V izbranih odlomkih Pisma Galačanom bomo preverili Pavlovo razumevanje postave, del postave, opravičenja po veri, kot temelj novega življenja. Pavel tako kot njegovi judovski nasprotniki v Galaciji postave nikoli ni razumel ozko kot pot za doseg opravičenja, temveč kot temeljno Božje razodetje, ki je vzpostavilo izvoljeno Božje ljudstvo. Pokazati želimo, da lahko nov pogled na Pavla da tudi razvoju krščansko-judovskih odnosov nov zagon in novo vsebino. Pavlova in judovska teologija gradita na skupnem temelju razodetja, ki izvira iz Božjega klica človeka v obljubljeni deželo, to je v novo zavezno občestvo z njim. Ta klic je izziv tudi za sodobne odnose med Judi in kristjani.¹

Ključne besede: Apostol Pavel, Nov pogled na Pavla, Pismo Galačanom, postava, Tora, nomos, dela postave, opravičenje, vera, judovstvo, dialog, ekumenizem

Abstract: *The paper presents the key elements of exploring the New Perspective on Paul, which placed Paul and his theology more strongly in the context of the Judaism of his time. A holistic view of Paul also gives new impetus to the relationship between Jews and Christians. In selected passages from the Epistle to the Galatians, we will examine Paul's understanding of the Law, works of the Law, and of justification by faith, as the foundation of a new life. Paul, like his Jewish opponents in the Galatians, never understood the Law narrowly as a way to achieve justification, but as a fundamental revelation of God that established God's chosen people.*

1 Prispavek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

We want to show that a new view of Paul can also give new impetus and new content to the development of Christian-Jewish relations. Paul's and Jewish theology builds on a common foundation of revelation that stems from God's call of man to the promised land, i. e. into a new covenant communion with him. This call is also a challenge for modern relations between Jews and Christians.

Key Words: *Apostle Paul, New Perspective on Paul, The Epistle to the Galatians, faith, Law, Torah, Righteousness, works of the Law, Judaism, dialog, ecumenism*

Uvod

Ob pripravi obeleževanja 500-letnice začetka reformacije so 31. oktobra 1999 v Augsburgu predstavniki Svetovne zveze luteranskih Cerkva in predstavniki Rimskokatoliške cerkve podpisali skupno izjavo glede nauka o opravičenju,² s katero so luteranski in katoliški teologi potrdili »skupne poglede na naše opravičenje z Božjo milostjo po veri v Jezusa Kristusa« (SI 5). S tem pomembnim teološkim dokumentom so potrdili temeljno soglasje glede teme, ki je pred 1850 leti pretresala Pavlove skupnosti in pripomogla k hitri rasti krščanskih Cerkva, saj je bila vera predstavljena kot temeljna pot za vstop v zavezo z Bogom, pred 500 leti pa je razdelila teologijo Cerkve na protestantsko in katoliško. Čeprav je bila izjava deležna tudi kritik, da je določene vidike predstavila precej na splošno, drugih pomembnih tem ekumenskega dialoga, npr. razumevanje Cerkve in eharistije, pa se sploh ni dotaknila (Söding 2016, 168–174; Valentan 2017, 144–147), so podpisniki tudi sami priznali, da »izjava sicer ne vsebuje vsega, kar uči vsaka od Cerkva o opravičenju, toda razločno se vidi v njej soglasje o temeljnih resnicah nauka o opravičenju in obenem možnost različnih smeri razvoja brez doktrinalnih obsodb« (SI 5). S tem pa je bil narejen velik napredek v razvoju ne le ekumenskega gibanja, ampak tudi krščanske teologije kot take. Izjava je spodbudila potrebo po poglobljenem bibličnem študiju ključnih pavlinskih teoloških in kristoloških tem, kar pa je dalo nov zagon tudi judovsko-krščanskemu dialogu. (Söding 2016, 168–176) Okrepila se je zavest, kako pomembno je vedno znova z različnimi metodami in viri preverjati interpretacijo judovskih in krščanskih virov, na katerih temelji ne samo sodobna teologija in ekleziologija, temveč tudi pogled na človeka in družbo.

2 Slovenski prevod: *Skupna izjava glede nauka o opravičenju (Svetovna luteranska zveza – Papeški svet za pospeševanje edinosti kristijanov 1999, 71–88).*



K premikom v ekumenskem gibanju in v medreligijskem dialogu je gotovo bistveno prispevalo poglobljeno biblično raziskovanje Pavlovih pisem in njihovega zgodovinskega konteksta v zadnjem stoletju, ki se je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja predvsem v protestantskem okolju uveljavilo pod imenom *The New Perspective on Paul* (NPP). V novem pogledu so raziskovanje Pavla spet močnejše vpeli v kontekst judovske tradicije, to je Pavlovega helenističnega judovstva in njegovega razumevanja Stare zaveze, ter poskušali Pavlovo teologijo osvoboditi različnih kasnejših krščanskih, helenističnih in sholastičnih interpretacij. Ni namreč dvoma, da je npr. Avguština in Lutrova interpretacija Pavlovega razumevanja greha, milosti in opravičenja, ki je pogosto temeljila na negativnih stereotipih o antičnem judovstvu in na specifičnih eklezioloških konceptih, imela velik vpliv na antijudovsko interpretacijo Pavlove teologije. (Schröter 2013, 144) V prispevku bomo najprej predstavili nekaj ključnih poudarkov v razvoju NPP, nato pa na podlagi analize Gal 2,15-17; 3,1-9 podrobneje osvetlili Pavlovo razumevanje postave, del postave in vere za dosego Abrahamovega sinovstva.

1 Prispevek *The New Perspective on Paul* k razvoju judovsko-krščanskega dialoga

Nedvomno je zadnje stoletje raziskovanja Pavlove teologije bistveno zaznamovala teza Rudolfa Bultmanna, da je nauk o opravičenju iz vere, ki ga Pavel najbolj jasno predstavil v Pismu Galačanom in Rimljanom (Gal 2,16; Rim 3,28), njegovo osrednje teološko in kristološko oznanilo ter dejansko središče njegove kristologije in biblične teologije (1933, 261–262). Vse, kar je Pavel povedal teološkega, naj bi se po Bultmannu odražalo v njegovem oznanilu opravičenja. Ta interpretacija Pavlove teologije je nekaj desetletij prevladovala tako v protestantskih kot v katoliških bibličnih raziskovanjih, čeprav je bilo slišati tudi drugačne glasove. Številni so opozarjali, da je taka interpretacija Pavlove kerigme preozka ter izrazito antropološka in individualistična, predvsem pa da premalo upošteva tako realno zgodovinsko osebo Jezusa Kristusa kot tudi zgodovinsko, to je judovsko ozadje Pavlove osebnosti in njegove teologije. S poudarjanjem soteriologije na račun kristologije se je Bultmann dejansko oddaljil od »resnice evangelija« (Gal 2,5.14), ki želi pripeljati do občestva s Kristusom in človeku v njem podariti deležnost novega življenja (Gal 2,20). Resnica evangelija ni sad teološke spekulacije o Kristusu, temveč oznanila konkretnega Kristusovega



dogodka, to je njegove smrti in vstajenja kot edinega vira za človekovo opravičenje in novo življenje. (Söding 2000, 221–222) Pavel je to izkusil v lastnem življenju in se je za oznanilo te resnice evangelija, ki vsem odpira dostop do novega življenja, boril z jeruzalemskimi voditelji judovskih kristjanov, ki so hoteli dopolniti Pavlovo oznanilo z Mojzesovo postavo.

Tudi že pred Bultmannom so znani biblicisti izražali dvome, da je nauk o opravičenju po veri brez del postave res osrednji teološki koncept Pavlove teologije odrešenja. Bultmann je tako očital kolegu Williamu Wredetu, da ima Pavlov nauk o opravičenju za nekaj postranskega, zgolj za neko »borilno večščino« (»Kampfeslehre«), ki ga je Pavel uporabil v boju proti judaistom, ki so zanikali možnost, da bi lahko tudi pogani imeli dostop do odrešenja po veri v Jezusa Kristusa (1933, 261). Tudi Albert Schweitzer je zagovarjal tezo, da je osrednje Pavlovo oznanilo v resnici mistično, saj oznanja notranje občestvo s Kristusom – »biti v Kristusu« (Rim 3,24; 6,11; 8,1.39; 12,5; Gal 2,4.17; 3,28; 5,6) – kot stanje novega, odrešenega življenja (Schröter 2013, 145).

Med najodmevnejše predhodnike NPP spada tudi švedski ekseget Nove zaveze Krister Stendahl, ki je v svojih raziskavah v šestdesetih letih kritiziral izkrivljeni zahodni način branja pavlinskih pisem (1963, 199–200). Pavlova interpretacija na zahodu je vse od Avgušтина preko srednjeveške pobožnosti in Luthra do Bultmanna sledila tendenci zoženega individualnega razumevanja človekove krivde in opravičenja, ki zadeva v prvi vrsti posameznika. Po Stendahlu je Pavel odpiral veliko bolj temeljno vprašanje odrešenja, to je sprejetje novega življenja, in ne zgolj ozko vprašanje o opravičenju in veljavnosti del postave. Ko Pavel v Flp 3 najbolj celovito spregovori o svojem življenju pred sprejemom krščanskega poklica in nove vizije, ne omenja, da bi imel predtem v judovstvu kakršnekoli težave pri izpolnjevanju postave. Nasprotno, pohvali se, da je bil »po pravičnosti v postavi neoporečen« (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεόμενος ἀμειπτος) (3,6b). Njegovo srečanje z Jezusom Kristusom pred Damaskom (Apd 9,1–9) ni spremenilo tega dejstva. Zanj to srečanje ni pomenilo spreobrnjenja v vesti, saj pravi zgolj, da pozablja, kaj je za njim (3,13), in sprejema novo preroško poslanstvo, to je ponesti oznanilo odrešenja v Kristusu tudi poganom. Vloga postave kot »vzgojiteljice« (παιδαγωγός), ki je človeka »vodila h Kristusu« (γέγονεν εἰς Χριστόν) (Gal 3,24), se je z izpolnitvijo obljub, ki so bile dane Abrahamu, zaključila. Pavlove izjave o opravičenju zato niso



izjave o človeški grešnosti in njegovi potrebi po odrešenju na splošno, temveč so izraz prepričanja, da so se v Kristusu izpolnile obljube odrešenja, ki so bile preko Abrahama dane vsem narodom. Pavel priznava »prednost Judov«, ki je v tem, da so bile prav njim zaupane Božje besede, in to jim ne bo nikoli preklicano, tudi če so neposlušni (Rim 3,1-4). Druge prednosti pa po Pavlu Judje nimajo, saj pri odrešenju tudi postava ne more pomagati, ker so pred njo enako krivi kot pogani ali pa še bolj. Pavlove izjave o opravičenju je tako treba razumeti bolj v eklesiološkem kot v antropološkem smislu, saj gre Pavlu predvsem za to, da predstavi v Kristusu pot do Boga, ki je odprta tako za Jude kot za pogane. Njegovo antitezo »vera/dela postave« je po Stendhalu treba razumeti znotraj konkretnega zgodovinskega konteksta razprave z njegovimi judovskimi nasprotniki, ne pa kot neko temeljno trditev o človekovem odrešenju. (1963, 200–201)

Dejanski začetnik NPP je ameriški ekseget Parish Sanders, ki se je v sedemdesetih letih posvetil raziskovanju palestinskega judovstva med letom 200 pr. Kr. in 200 po Kr. v rabinski, apokrifni in kumranski literaturi ter v svojem temeljnem delu *Paul and Palestinian Judaism* predstavil vpliv le-tega na Pavla. Opozoril je na izkrivljeno podobo judovstva, na kateri je gradila srednjeveška in Lutrova interpretacija Pavla, ki ni upoštevala dejanskega Pavlovega zgodovinskega okolja. (1977, 1–29) Kritičen je do vnosa Lutrove interpretacije Božje pravičnosti in del postave v Pavlovo teologijo, ki vztraja pri interpretaciji Pavla vse do današnjih dni. (1977, 474–477; 2016, 51–83) Sanders poudarja, da Pavel dejansko ne zanika, da bi lahko postava človeka opravičila, trdi pa, da je postala po Kristusovem odrešenjskem dogodku v polnosti uveljavljena in s tem presežena (Rim 3,31). Pavel ne išče kot Luter rešitve, kako je mogoče izpolniti postavo, da bi našel potem odgovor v pravičnosti iz vere, ampak razmišlja ravno obratno – izhaja iz milosti in razmišlja o tem, kako bi ta dosegla slehernega človeka in mu odprla pot do odrešenja. Protestantska interpretacija Pavlove antiteze med milostjo in deli postave izhaja po Sandersu iz popačene podobe judovstva kot religije postave, ki je Lutrove polemične izjave proti delom pravičnosti interpretirala v zgodovinskem kontekstu srednjeveške Cerkve in jih na tak nezgodovinski način obrnila na Pavlovo polemiko z judovstvom njegovega časa. V judovstvu postava ne pomeni zgolj zbirke predpisov, ki jih mora človek izpolniti, da bi lahko vstopil v zavezo, ki jo je Bog sklenil z Izraelom, ampak predstavlja celotno vsebino zaveze in je kot taka znamenje pripadnosti Božjega ljudstva Bogu. (Schröter 2013, 147)



Sanders upravičeno trdi, da Pavel ne razume judovske postave napačno (kot načina za dosego odrešenja), in dokazuje, da za Pavla postava nikoli ni bila mišljena kot vstopna zahteva in pot za dosego Božjega načrta. Po Sandersu vloga postave v judovstvu ni v tem, kako bi koga pripeljala v zavezo z Bogom, temveč v tem, kako lahko kdo, ki je izvoljen in v zavezi, ostane v njej. (1977, 17–48) Za Pavla pa izvoljenost ali zaveza ali izpolnjevanje postave po odrešenjskem dogodku Jezusa Kristusa ni več pogoj za dosego odrešenja oziroma pripadnosti Božjemu ljudstvu, temveč to doseže po deležnosti v Kristusovi smrti in vstajenju (Rim 6,4). Sanders govori zato o dveh različnih religioznih strukturah (»patterns of religion«), o judovski in o religiozni strukturi pavlinske teologije. Pavel naj bi tako po svojem spreobrnjenju ne imel težav z judovsko usmerjenostjo na postavo, torej z judovsko religiozno strukturo, temveč s tem, da judovski voditelji niso prepoznali končnega Božjega razodetja v Jezusu Kristusu. (1977, 12–19) Sandersova zasluga je nedvomno v tem, da je pokazal, da je treba Pavla interpretirati znotraj konteksta judovstva njegovega časa. V tem kontekstu naj bi tudi Pavel ločeval med postavo kot Božjim razodetjem, ki vzpostavlja zavezno ljudstvo, in deli postave, ki ohranjajo njihovo istovetnost in zagotavljajo ločenost od preostalih narodov. Veliko je pripomogel h korekciji popačene podobe judovstva, ki ga je ustvarila srednjeveška reformistična teologija, pri tem pa je bil deležen tudi kritik, da je poenostavljal antično judovstvo, ki je bilo veliko bolj razvejeno in večstransko, kot ga je Sanders predstavil. (Carson 2001, 1–5)

Med Sandersove kritike in hkrati pomembne raziskovalce NPP spada James G. G. Dunn, ki je v svojem prispevku iz leta 1983 *The New Perspective on Paul* pokazal, da Pavel ni imel namena pustiti judovskega religioznega sistema nedotaknjene in preprosto postaviti nasproti temu nekega novega, lastnega, temveč si je prizadeval za novo interpretacijo Svetega pisma in judovske tradicije. Strinja se s Sandersom, da Pavel postave vsekakor ni zavračal, kritiziral pa je judovsko razumevanje postave kot institucije, s katero se judovstvo ograjuje od drugih narodov in s tem zamejuje pripadnost Božjemu ljudstvu nasproti vsem preostalim narodom. Pavel si je močno prizadeval za odprtje judovstva drugim narodom, saj bi prav na ta način postava le še pridobila svoj pomen kot nosilka razodetja Božje volje za življenje ljudi. (Dunn 2005, 107–110) Pavel svojo kerigmo in misijonsko poslanstvo vedno znova utemeljuje iz pisem judovske tradicije in uporablja pri tem tudi judovska načela interpretacije Svetega pisma,



vendar pa išče v luči Kristusovega odrešenjskega dogodka novo in celovitejšo odrešenjsko interpretacijo. Dunn na podlagi raziskav kumranskih besedil, kjer najde številne domnevne paralele Pavlovi sintagmi *ἔργα νόμου*, dokazuje, da se Pavlov izraz ne nanaša na izpolnjevanje judovske postave, temveč predvsem na tiste predpise, s katerimi se judovstvo ograjuje od preostalega sveta.³ Gre predvsem za zapoved obreze, za predpise o čisti in nečisti hrani, sobotne predpise in praznične koledarje (Gal 4,10), ki jih Dunn imenuje »označevalci identitete« (»identity markers«) (2005, 109). Pri interpretaciji Pavlove teologije je zato treba resno vključiti tudi sociološke okoliščine, v katerih so se rojevale prve krščanske skupnosti, in položaj takratnega judovstva, ki še zdaleč ni imelo enotnih strateških poudarkov. To je veljalo tako za judejske skupnosti, kjer je bilo zelo živo in razvejeno judovsko mesijansko gibanje, kot za skupnosti v helenistično-rimskih diasporah, od koder izvira tudi Pavel. Tam so imeli gotovo specifični vidiki postave, ki so ločevali judovstvo od ostalega sveta, pomembno vlogo pri ohranjanju judovske identitete.

2 Pavlovo razumevanje postave s posebnim poudarkom na Pismu Galačanom

V okviru novega pogleda na Pavla so se vedno znova zastavljala vprašanja, ali je Pavel judovsko postavo kot razodetje Božje modrosti za ljudstvo zaveze pravilno razumel, jo je poenostavil in zožil, ali jo je razumel predvsem z vidika judovske diaspore in helenizma (Dunn 1998, 131–133).⁴ Pavlovo helenistično ozadje je gotovo vplivalo na njegovo interpretacijo. V pismih, ki jih je pisal grško govorečim skupnostim v grščini, je hebrejski termin תורה, ki pomeni učenje, navodila v najširšem smislu, 118-krat prevedel

3 Dunn zelo poudari novejšo odkritje kumranskega fragmenta 4QMMT *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah* (Dela postave), kjer se pogosto pojavi hebrejska sintagma הרהוה ישעם, ki je identična Pavlovi *ἔργα νόμου*, ter sklepa na tesne povezave dela jeruzalemske krščanske skupnosti s kumranskimi krogi (2005, 333–339). Tudi v *Pravilu skupnosti* najdemo to obliko: »Vse tiste, ki niso všteti v njegovo zavezo, je treba izločiti, nje same in vse, kar je njihovo. Mož svetosti se ne sme opirati na nobena dela ničevosti, kajti ničevost so vsi, ki ne poznajo njegove zaveze [...] Ko se kdo oklene zaveze, da bo delal v skladu z vsemi temi zakoni in se pridružil svetemu občestvu, naj v skupnosti preiščejo njihovega duha od človeka do človeka glede njegove dojemljivosti in njegovih dejanj po postavi (הרהוה ישעם).« (1QS 5,18.20-21) Večina sodobnih raziskovalcev je kritična do hipotez o domnevnih Pavlovih stikih s kumransko tradicijo; glej Hofius (2006, 272–285).

4 Glej razprave Bird in Sprinkle (2008, 355–358); Dunn (1990, 215–241; 2005, 131–141); Räisänen (1987, 128–161); Sanders (1977, 1–12); Seifrid (2010, 20–35).



z grškim terminom νόμος,⁵ ki ima prevladujoč legalistični pomen (zakon, nauk, postava). Pavel nikoli ni natančno definiral termina νόμος, ker je lahko predpostavljajal, da ga bralci poznajo. Ker je Pavel poznal tudi izvirne hebrejske tekste postave, se je gotovo soočil tudi s problematiko prevajanja תורה z νόμος v grškem prevodih Septuaginte, ki je marsikdaj zožila hebrejski pomen תורה.⁶ Glede na svojo rabinsko izobrazbo je dobro poznal klasično judovsko učenje, po katerem תורה sestavljajo postava, preroki in pisci, in zato moramo tudi njegovo uporabo in razumevanje termina νόμος za postavo razumeti dovolj široko. (Gutbrod 1966, 1047) Dejansko njegova pisma izkazujejo zelo prilagodljivo uporabo tega termina, saj z njim poimenuje Mojzesovo postavo (npr. Rim. 5,13-14; Gal 3,17; 1 Kor 9,8; 2 Kor 3,7-11), navaja preroke in psalme kot besede postave (Rim 3,10-18; 1 Kor 14,21), ponekod pa se νόμος nanaša kar na celotno izraelsko biblično tradicijo (npr. Gal 4,21.30). Za Pavla termin νόμος vsekakor ni omejen na zakon ali postavo v pravnem smislu, ampak se, čeprav z različnimi odtenki, nanaša na verodostojno izraelsko tradicijo, zasidrano v razodetju na Sinaju. Prav zaradi te tradicije ima termin νόμος tudi specifični pomen, ki daje Judom po Pavlu posebni status (Rim 2,1; 1 Kor 9,20-21; Gal 2,15) in jih ločuje od poganov, torej od vsega preostalega človeštva. (Räisänen 1987, 16-41)

V tej luči želimo posebej preveriti Pavlove antiteze med »deli postave« in »vero v Kristusa« v Gal 2,16; 2,21; 3,2-5.9-12; 5,4 (Rim 3,27-28; 4,2-5.14). Ali Pavel s kritiko nasprotja med vero in postavo kritizira postavo kot tako ali določeno razumevanje postave? Je postava zanj res konkurenčni soteriološki princip, judovska pot do odrešenja? (Räisänen 1987, 162-191)

2.1 Dela postave kot znamenje zaveze (Gal 2,15-17)

Eno ključnih mest za Pavlovo razumevanje postave (νόμος), del postave (ἔργα νόμου) in opravičenja iz vere v Kristusa (δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ) in s tem njegove soteriologije in nauka o opravičenju se nahaja v Gal 2,15-17 (Hofius 2006, 271; Räisänen 1987, 162). Podobna formulacija se pojavi

5 Od 118 pojavov termina νόμος pri Pavlu jih je 74 v Rim in 32 v Gal, preostali pa so v 1 Kor in Flp.

6 Septuaginta prevaja termin תורה na približno 200 od 220 mestih z νόμος, zelo redko tudi z δὴαγγή. S tem poenotenim prevodom se je pomen termina תורה zlasti v starejših tekstih zožil na račun semantičnega razvoja v mlajših besedilih po eksilu. Predvsem se to vidi pri prevodu množinskega termina תורות v edninsko obliko νόμος (npr. 2 Mz 16,28; 18,16.20; Iz 24,5; Jer 26,4; Prg 3,1). (Gutbrod 1966, 1039)



tudi v naslednjem odlomku (3,2.5.10), ko Pavel v svojo argumentacijo vključi Abrahamovo vlogo v odrešenjski zgodovini.⁷ Raziskovalci NPP so dovolj utemeljeno dokazali, da Pavlova polemika proti »delom postave« ne pomeni polemike proti dobrim delom.⁸ Nasprotno, svoja občestva spodbuja, naj služijo drug drugemu »po ljubezni« (*διὰ τῆς ἀγάπης*) (Gal 5,12), kar pomeni, da naj živijo in delajo »po Duhu« (*πνεύματι*) (Gal 5,13-25; Rim 2,6-11; 6,12-13), »saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni (*δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*)« (Gal 5,6). Po Pavlu je »celotna postava izpolnjena v eni zapovedi: 'Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe'« (Gal 5,14). Pavel tako z bibličnim dokazom iz postave (3 Mz 19,18) utemelji, da vere v Kristusa ni brez del ljubezni. Iz tega lahko sklepamo, da kontrast med »deli postave« in »vero v Kristusa« ne pomeni kontrasta med »delati« in »podrediti se«, temveč med »delati za nagrado« in »podrediti se Božjemu daru, to je milosti (Rim 4,2-5; Ef 2,8-9). (DeSilva 2018, 225; Dunn 1998, 354-355)

Pavlovo specifično razumevanje sintagme *ἔργα νόμου* je treba najprej iskati v širšem kontekstu njegovih pisem, še posebej Rim in Gal. Že na začetku Gal je podano ključno soteriološko izhodišče za razumevanje te sintagme, ko je predstavljen Kristus, »ki je daroval sam sebe za naše grehe, da bi nas iztrgal iz sedanjega hudobnega sveta, kakor je hotel Bog in naš Oče« (1,4). Božje opravičenje je za Pavla aktivno delovanje Boga Očeta, ki v Jezusu Kristusu pridruži človeka novemu odrešenemu življenju in ga s tem, po judovski terminologiji, naredi za pravičnega. Opravičenje torej prihaja po »veri v Jezusa Kristusa« (*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) oziroma po »veri Jezusa Kristusa« (2,16),⁹ po katerem deluje Bog Oče. Brez volje Boga Očeta bi torej človek ostal podvržen zaslužnjujoči moči »sedanjega hudobnega sveta« (*αἰὼν ἐνεστῶς πονηρός*), kjer vlada greh. Človek je tako brez lastnih zaslug, »po veri«, ki ga odpira Božji milosti, pridružen Kristusovi daritvi na križu

7 Enaka oblika *ἔξ ἔργων νόμου* se pojavi še v Rim 3,20.28, poleg tega še skrajšane oblike: *ἔξ ἔργων* (4,2; 9,12.32; 11,6), *τῶν ἔργων* (3,27) in *χωρὶς ἔργων* (4,6).

8 Glej Dunn (1998, 355-350, 365; 2005, 111-130); Sanders (1983, 159), ki poudarja, da v Gal konflikt med »delati« in »verovati« preprosto ni prisoten; Moo (1983, 99) je mnenja, da Pavel očitno kritizira »dela postave« ne zaradi »postave«, ampak kot »dela«.

9 Gre za tipično pavlinsko konstrukcijo genitivnega objekta (prim. Rim 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Flp 3,9), ki jo je mogoče interpretirati na način, da je Jezus »objekt« vere, ki opravičuje, ali da je Jezus »subjekt« vere, da torej človeka opravičuje njegova »vera« v Boga Očeta, njegova odrešenjska daritev. Matera (1999, 94) zagovarja prepletanje obeh vidikov vere, saj človek po veri v Jezusa Kristusa prihaja tudi do Kristusove vere.



(2,19b). Na ta način je Kristus človeka »odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo« (3,13). S tem je tudi človek »po postavi odmrli postavi« (2,19a) in postal tako »nova stvaritev« (*καινή κτίσις*) (6,15). Kakršnakoli človeška »dela postave« v tem procesu torej niso odločilna.

Pavel prav na podlagi izkustva, ki ga je imel ob sporu s Kefom v Antiohiji ugotavlja, da dela ne vodijo do opravičenja, ker ne pripeljejo do občestva, ki je temeljni sad Božjega delovanja po Jezusu Kristusu (1 Kor 1,9). (Matjaž 2019a, 177–178) Do prihoda Jakobovih ljudi v Antiohijo so namreč tam kristjani iz poganstva in kristjani iz judovstva, torej tudi Kefa, Pavel in Barnaba, živeli v zglednem občestvu. Pavlu so vodilni judovski kristjani iz Jeruzalema očitali preveliko popustljivost do poganskih spreobrnjenec, ki so očitno brez upoštevanja judovskih predpisov glede druženja in uživanja hrane dobili prostor pri skupni mizi. Spor s Kefom v Antiohiji – Kefa se je ob prihodu Jakobovih ljudi hotel umakniti iz tega občestva – predstavlja uvod v temeljno teološko razpravo v Gal o pomenu postave in s tem tudi o odnosu med kristjani in Judi. Pavel začne svojo argumentacijo z nenavadno formulacijo *Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* (v. 15a), ki se veže z nosilnim glagolom drugega stavka *ἐπιστεύσαμεν* (v. 16b): »Mi, čeprav po naravi Judje, [...] smo začeli verovati v Kristusa Jezusa.« Pavel s tem poudari dejansko povezavo med »biti Jud« in »verovati v Jezusa«, saj očitno tudi Judje vedo, da »nobeno meso ne bo opravičeno po delih postave« (*ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ*) (v. 16c). Z antitezo med »vero« v Jezusa Kristusa in »deli postave« izpostavi najprej dejstvo, da obstajajo tudi Judje, ki verujejo v Jezusa Kristusa, to so najprej on sam, Kefa in ostali judovski kristjani v Antiohiji. Obenem pa s tem ne zamolči osnovne razlike, ki ločuje Jude od poganov: Judje so »po naravi« izvoljeni in imajo postavo, pogani pa »po naravi« grešniki, ker nimajo postave, ker je ne poznajo in ne živijo po Božjih zakonih. (Mussner 1974, 167) Gre za tipično izraelsko zavezno terminologijo, ki je odraz zapovedi ločevanja med pogani in Judi. Pri tem je pomemben Pavlov poudarek, da tako Judje kot krščanski verniki delijo skupno vero, da je opravičenje izključno Božje delo. Očitno tu ne gre samo za neko hipno Pavlovo spoznanje, ampak za argumentirano izjavo. Stavek je namreč uveden s členico *ὅτι*, ki se pogosto pojavi v argumentacijah, ko uvaja neko splošno trditev oziroma neko izročilo. (Zerwick 1963, 418) Podobno konstrukcijo najdemo tudi v nadaljevanju razprave (3,11), kjer je prav tako s členico *ὅτι* uvedena biblična argumentacija opravičenja po veri: »Da (*ὅτι δὲ*) se nihče ne more opravičiti pred Bogom s postavo,



je očitno, kajti (ὅτι) pravični bo živel iz vere.« Pavel poudarja skupno prepričanje, da grešnika opravičuje samo vera v Boga, in se pri tem sklicuje na Ps 142,2 LXX (»Nihče, ki živi, ni pravičen pred tabo«) ter na Hab 2,4: »Pravični bo v svoji veri živel.« Podobno bo Pavel argumentiral tudi v Rim 3,20: »Kajti noben človek se ne bo opravičil pred njim z deli postave (διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ), kajti postava nam le omogoča, da spoznamo greh.«

Kako torej Pavel razume sintagmo ἔργα νόμου? Iz neposredne navezave odlomka 2,15sl. na predhodni odlomek, kjer Pavel opiše svoj spor s Kefom v Antiohiji (2,11-14), ko mora braniti »resnico evangelija« (τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου) pred judaisti, to je pred »lažnimi brati« (2,3-5), ki so bili blizu Jakobu in jeruzalemski Cerkvi (v. 12), je mogoče sklepati, da so za Pavla »dela postave« najprej predpisi glede hrane in s tem povezana pravila o ločevanju od poganov. Predpisi glede čiste in nečiste hrane (5 Mz 14,3-21) so v prvi vrsti služili utrjevanju judovske identitete kot izvoljenega ljudstva, ki pripada samo Bogu in se s tem tudi loči od vsega preostalega sveta (3 Mz 20,22-26). (Dunn 1998, 354–356) Poleg predpisov o hrani pa je postava predpisovala še druga »dela«, ki so ločevala izvoljeno ljudstvo od drugih narodov. Med najbolj značilnimi je bila zapoved obreze, ki jo je prejel Abraham kot temeljno znamenje svoje pripadnosti zavezi (1 Mz 17,9-14). Tudi za Pavla je obreza glavno razpoznavno znamenje pripadnosti judovskemu ljudstvu (Rim 3,30; Gal 2,7-8; Flp 3,5). V smislu pričevanja pripadnosti Božjemu ljudstvu priznava, da je lahko obreza tudi »koristna« (ὠφέλει) (Rim 2,25), če je odraz izpolnjevanja postave. Abraham je namreč prejel znamenje obreze kot »pečat pravičnosti iz vere« (Rim 4,11). To je tudi argument, ki ga Pavel uporabi v nadaljevanju Pisma Galačanom, ko svari pred sprejetjem obreze. Obreza je znamenje pripadnosti ljudstvu postave in hkrati znamenje ločitve od vseh drugih, zato bi z njenim sprejetjem kristjani odpadli iz občestva s Kristusom (5,1-6) ter zatajili svojo novo identiteto v Kristusu, po katerem so bili osvobojeni tudi različnih nacionalnih spon in postali »nova stvaritev« (6,12-15). Dela postave torej Pavel razume povsem v skladu z judovskim prepričanjem, da ne gre za »orodje«, temveč za »znamenje« opravičenja. Dela postave so torej odgovor izvoljenega ljudstva na zavezo, ki jo je Bog sklenil z njimi, ter znamenje njihove poslušnosti Božjemu klicu v zavezo (3 Mz 18,5). Glede na izraz ποιήσεις νόμου v Sir 19,20, ki je morda edina direktna paralela Pavlovi sintagmi v kanonični literaturi (Hofius 2006, 309), je mogoče dela postave razumeti tudi kot



odraz bogaboječega življenja človeka, predanega Božji zavezi in njenim zahtevam. Pred izkustvom Kristusa je Pavel tudi sam razumel dela postave kot ekskluzivni privilegij izvoljenih rodov Božjega ljudstva (Flp 3,3sl.). Po milostnem razodetju Božjega Sina (Gal 1,15-16), ko mu je bil zaupan evangelij odrešenja za vse narode, pa so dela postave izgubila svoj smisel in »jarem sužnosti« (5,1) ter postala za kristjana celo znamenje »odpada od milosti« (5,4). S tem pa ne zanika njihovega pomena v kontekstu zaveze, še manj pa s tem omalovažuje pomen postave. James Dunn zato pravilno poudarja, da gre pri delih postave dejansko za »dela zaveze«. (2005, 101)

2.2 Vera kot vstop v Abrahamovo sinovstvo (Gal 3,1-9)

Pavel želi v nadaljevanju pisma Galačanom dokazati, da so po veri v Jezusa Kristusa tudi oni postali dediči Abrahamovih obljub in torej izvoljeno zavezno ljudstvo. Zdi se, da so Pavlovi nasprotniki, ki so se pojavili v njegovih skupnostih po Galatiji, želeli vernike prepričati, da je poleg vere v Jezusa Kristusa treba sprejeti tudi obrezo in Mojzesovo postavo (3,2), če želijo pripadati zavezi Božjega ljudstva Abrahamovih sinov (3,7). Tudi spreobrnjenecem iz poganstva očita, da so spet podlegli »slabotnim in bednim prvinam«, kot je obhajanje dnevov, mesecev in letnih časov (4,9-10). Pri tem so bili očitno precej uspešni, saj ton pisma odraža Pavlovo zgroženost nad njihovo popustljivostjo. Konflikt se očitno vse do konca pisma ni polgel (5,2-4; 6,11-13). Uvod v drugi del pisma (3,1-5) ima enako retorično ostrino kot predtem uvod v celotno pismo (1,6-10). Taka ostrina na eni ter odsotnost pohval in zahval na drugi strani sta nekaj posebnega v Palovih pismih in tudi sicer v takratni kulturi pisanja.¹⁰ Pavel tako stoji pred ključnim izzivom svoje kerigme v galačanskih Cerkvah, kako prepričljivo odgovoriti na vprašanja, kdo je resnični Abrahamov potomec in s tem dedič njegovih obljub (1 Mz 17,7). (Gundry 1985, 8-10) Njegovi nasprotniki, ki so mu očitali pomanjkljivo oznanjevanje, ker ni navajal na dela postave, so se sklicevali na Sinajsko zavezo (Gal 4,24-25), saj ta vsebuje številne obveze, ki jih je treba izpolniti za življenje v zavezi z Bogom. Pavel pa se po drugi strani sklicuje na 3 Mz 18,5 in pri tem opominja, da vstop v to zavezo

10 Glej Pitta (2017, 151-165); Nanos (2002, 75-85) na podlagi sociološke analize dokazuje učinkovitost takega pristopa, ki namiguje na moč, sramoto in čast v takratni kulturi, ki je zelo cenila zmage in časti, poraze pa prezirala. Za čast so v tej kulturi pripravljeni žrtvovati in storiti marsikaj, da bi se izognili sramoti. Strah pred zasmehovanjem je tudi močan pozitivni dejavnik, saj ohranja vzpostavljene red učinkoviteje kakor najbolj restriktivne in prisilne prepovedi.



»ni iz vere, ampak: 'Kdor to izpolnjuje, bo živel od tega'« (Gal 3,12); kdor pa tega ne izpolni – in nihče tega ne more izpolniti – bo podvržen prekletstvu (Gal 3,10; 5 Mz 27,26). Pavel v Gal 4,25 namiguje, da so se njegovi nasprotniki, judovski kristjani iz Jeruzalema, prepoznali kot dediči Sinajske zaveze in se predstavljajo za prave Abrahamove sinove. Pri tem pa dopuščajo možnost, da tudi pogani vstopijo v zavezno Božje ljudstvo, saj je Bog obljubil Abrahamu, da bodo po njem in njegovih potomcih blagoslovljeni vsi narodi (1 Mz 12,3; 18,8; 22,18; Gal 3,8). Prav zaradi tega so tudi začeli svoj »protimisijon« v Palovih galačanskih skupnostih. A prepričani so, da morajo za doseg te obljube galačanski spreobrnjenci iz poganstva biti tudi obrezani in sprejeti Mojzesovo postavo. (Hong 1994, 166–168) Očitno je Pavlovim nasprotnikom s tem argumentom uspelo prepričati številne Galačane, saj je med njimi vladal precejšen konflikt, ki je resno ogrožal na novo pridobljeno občestvo med njimi (Gal 5,13-18; 6,1-2.7-10).

Pavel celotni osrednji del pisma (Gal 3–4) posveti razvijanju argumentov, s katerimi želi zavrniti zavajanje nasprotnikov in ponovno pridobiti zaupanje Galačanov. V uvodnem delu (3,1-5), kjer po načelih grške retorike razvije dokazovanje (*probatio*), se sklicuje na njihovo osebno izkušnjo (*pathos*), da bi jih predramil in pridobil.¹¹ Predoči jim njihovo začetno naklonjenost, ko so z vero sprejeli Duha in se je njihovo življenje spremenilo (5,13-25). Nagovori jih osebno z neobičajno krepkim izrazom: »O nespametni Galačani!« (ὦ ἀνόητοι Γαλάται (v. 1)). Očita jim pomanjkanje vpogleda v bistvo evangelija, ki jim je bil predstavljen z oznanilom križanega Kristusa. V pismu sicer ne razvije posebne kerigme o križu (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ) kakor v Prvem pismu Korinčanom, dovolj jasno pa poda soteriološki temelj svojega oznanila (1,4; 2,20). Jezik njegovega prepričevanja odraža že rahlo apokaliptični ton, ko se čudi nad prepričevalno močjo svojih nasprotnikov, ki so jih uspeli tako »uročiti« (ἐβέσκανεν) (3,1). Odmev in komentar tega uvodnega dela lahko prepoznamo v 5,2-12. (Pitta 2009, 167) V sklepnem apelu (v. 5) se ponovno vrača k daru Duha, ki med njimi

11 Pavel je večš grške retorike, ki izhaja iz Aristotelovega nauka o politiki, govorništvu in načinih dokazovanja (*dialektike*) ter umetnosti prepričevanja. Proces dokazovanja ali argumentacije (*probatio*) se glede na vrste argumentov, ki jih govornik uporablja, deli na *logos*, ki se dotika vsebine govora, argumentacije kot racionalnega dokaza in se pri Pavlu nanaša predvsem na Sveto pismo, *ethos*, ki zadeva govornika, njegov značaj, izkušnje in način obnašanja, ter *pathos*, ki zadeva izkušnjo poslušalca, ki jo govornik nagovarja, da prebudi psihološke in čustvene argumente in naklonjenost. Govorec mora upoštevati tako logične kot tudi čustvene vidike. (Kennedy 2001, 91–115)



še deluje in jih vabi k premisleku, zakaj so se takrat dogajale med njimi tako veličastne stvari, »zaradi del postave ali zaradi poslušanja vere« (ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως). Fraza ἐξ ἀκοῆς πίστεως, ki se pojavi že v 3,2, bega mnoge razlagalce. Tako ἀκοή kot πίστις imata lahko namreč dva različna pomena: kot πίστεως lahko pomeni dejanje poslušanja ali vsebino poslušanja, kot πίστις pa lahko pomeni dejanje vere ali vsebino vere, v tem primeru Pavlovo kerigmo. (Hong 1994, 170) Za določitev pomena fraze ἐξ ἀκοῆς πίστεως je treba upoštevati tudi ἐξ ἔργων νόμου kot prvi del antitetične konstrukcije dveh genitivnih fraz. Nedvomno se ἔργα tu nanaša na človeško aktivnost, to je na izvrševanje del postave, čemur so Galačani očitno ponovno zapadli (4,10). (Williams 1989, 86) Tako moramo tudi besedo ἀκοή razumeti v aktivnem smislu kot dejanje poslušanja. Za korektno določitev pomena besede πίστις pa je nujno videti povezavo z v. 6, ki jo vzpostavlja prislov καθὼς in ki uvaja argument Abrahamove vere v naslednjem odlomku 3,6-9: »Tako (καθὼς) je tudi Abraham veroval Bogu.« Ker ima prislov zelo širok semantični obseg in se v Novi zavezi pogosto pojavlja kot uvod v primerjanje, uvajanje bibličnih argumentov, označevanje podobnost dogodkov in stanj,¹² lahko tudi tukaj sklepamo, da želi Pavel vzporejati izkustvo, ki ga imajo Galačani ob sprejemu Duha, in Abrahamovo izkustvo vere, ki ga je pripeljala do opravičenja (3,6-8). Tako kot je Abraham veroval (ἐπίστευσεν) Bogu in bil opravičen, tako so tudi Galačani sprejeli Duha »zaradi poslušanja vere« (ἐξ ἀκοῆς πίστεως) (v. 5). Ta vzporednica nakazuje, da se πίστις Galačanov v 3,2.5 nanaša tako kot Abrahamovo verovanje na človeško dejanje vere. Zato je smiselno tako ἀκοή kot πίστις razumeti v aktivnem smislu. (Hong 1994, 171) Čeprav sta ti človeški aktivnosti precej podobni, se dopolnjujeta. Poslušnost ni preprosto dejanje ušes, ampak je kot vera »odgovor osebe«, to je odgovor »govorjeni besedi na način, ki je skladen z namenom govorca« (Williams 1989, 86). S to poslušnostjo veri so Galačani sprejeli Pavlovo oznanilo evangelija in izkusili moč Duha, čeprav niso poznali postave. S tem so bili podobni Abrahamu, ki je veroval v Božje obljube in bil opravičen zaradi vere vanj, ne da bi poznal postavo. To želi Pavel Galačanom v nadaljevanju tudi biblično utemeljiti.

12 καθὼς γέγραπται kot uvod v biblično argumentacijo (Mt 26,24; Mr 1,2; 9,13; 14,21; Lk 2,23; Jn 6,31; Apd 7,42; 15,15; Rim 1,17; 2,24; 3,10; 4,17; 8,36; 9,13; 10,15; 1 Kor 1,31; 2,9; 10,7 idr.); καθὼς v absolutni obliki se pri Pavlu pojavi sicer samo v Gal 3,6 in gre torej za okrajšano uvodno obliko navajanja 1 Mz 15,6; nekateri prevajajo prislov tudi kot »primer, zgled«: »Vzemimo za zgled (kot primer) Abrahama, ki je [...]« (Longenecker 1990, 112)



Od 3,6 do 4,7 sledimo Pavlovemu razvijanju doktrine, ki jo je prej odpiral v obliki razprave z Galačani, ter njeni biblični argumentaciji. Včasih je težko slediti Pavlovi logiki, ker pogosto ne razvija misli do konca, preskakuje od enega argumenta k drugemu ali pa predpostavlja nekaj, česar bralec morda ne pozna. V celoti pa Pavel sledi jasni logiki utemeljevanja vere kot temeljne drže, ki je pripeljala Abrahama do sklenitve zaveze z Bogom in po kateri so tudi Galačani postali njegovi dediči. Osrednji lik prvega dela argumentacije (3,6-9) je Abraham s svojo vero, na podlagi katere ga je Bog sprejel (opravičil) in sklenil z njim zavezo. Za Pavla je Abraham pomemben tudi kot oseba, zato tako številne omembe (3,6.7.8.9.14.16.18), saj je njegova osebna izkušnja poti vere model tudi za njegove potomce.¹³ Pavlov glavni argument o primatu poslušnosti veri nad poslušnostjo postavi je vzet iz pripovedi o sklenitvi zaveze in obljubi potomstva (1 Mz 15,1-7): »Tako je Abraham veroval Bogu in mu je bilo to šteto v pravičnost.« (v. 6; 1 Mz 15,6 LXX) Pavlovi nasprotniki so razumeli Abrahamovo vero kot zvesto pokorščino postavi, kar naj bi mu Bog »štel v pravičnost«, torej v zasluženje za sklenitev zaveze. Pavel pa razume 1 Mz 15,6 drugače, saj ni navedeno nobeno delo postave kot pogoj za sprejem obljube, temveč zgolj vera. V kontekstu pripovedi o Abrahamovi veri ni mogoče zaslediti nobene implikacije o zaslugah. Zadoščalo je njegovo trdno zaupanje v Boga, da bo držal svojo obljubo in ga bo blagoslovil v potomcih (1 Mz 15,5). Njegova vera je bila v popolnem sprejemanju Božje obljube, tako je bila tudi zaveza odraz zastonske Božje milosti. Odsoten je vsak namig o delih zasluženja. Obreza je omenjena šele v 1 Mz 17, in to kot posledica in znamenje te zaveze. Bog od Abrahama zahteva le brezpogojno vero v njegovo besedo, kar je za Pavla odločilni argument. (Vanhoye 2000, 80) Kasneje Pavel tudi pojasni, da vera in sklenitev zaveze nista mogli imeti nobene povezave s postavo, saj je ta prišla šele 430 let kasneje (Gal 3,17).

Zaključeno spodbudo in poziv, da se Galačani prepoznajo kot Abrahamovi sinovi, naveže Pavel neposredno na citat iz 1 Mz 15,6 o Abrahamovi veri: »Spoznajte torej, da so tisti, ki izhajajo iz vere, Abrahamovi sinovi« (γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ). (v. 7) Oblika glagola γινώσκετε

13 Abraham je pomemben lik tudi za esensko skupnost v Kumranu, o tem npr. priča kumranska apokrifna Geneza (1QapGen). V odnosu do Geneze (Pavlove podobe) je podoba Abrahama v tem apokrifu »prečiščena« z odstranitvijo oz. relokacijo mest, ki bi jih bilo mogoče interpretirati oz. razumeti v negativni luči, in dodajanjem novih z namenom dopolnitve kanoničnih pripovednih vrzeli. (Skrallornik 2018, 707-720)



je lahko tako indikativna (»vi veste«) kot imperativna (»spoznajte«). Večina ga interpretira kot imperativ (Mussner 1974, 216; Pitta 2009, 179), nekateri pa tudi kot indikativ, pri čemer se sklicujejo na helenistično literaturo, kjer pisec s frazo *γινώσκετε ἄρα* zgolj spomni na to, kar je že splošno znano (Longenecker 1990, 114). Vsekakor ustvari Pavel s to direktno navezavo presenetljiv zaključek glede Abrahamovega sinovstva. Prvi del fraze (*οἱ ἐκ πίστεως*) je logičen, ker nadaljuje temo vere in vzporeja način vere Abrahama z vero Galačanov. Gre torej za kategorijo ljudi, ki izhajajo iz vere in so nasprotje tistim, ki »izhajajo iz del postave« (*ἐξ ἔργων νόμου*) (v. 10). Drugi del fraze (*οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ*) presenetljivo uvaja novo temo, ki pa je za Pavla ključna, to je tema sinovstva. (Vanhoeye 2000, 81) Vendar te teme tu ne razvije, ampak se vrne k njej v nadaljevanju, sicer z drugim izrazom: »Abrahamov potomec« (*Ἀβραάμ σπέρμα*) (3,16.19.29). Šele takrat bo mogoče razumeti, da gre tudi v v. 7 za temeljno vprašanje, kako postati dedič obljub, ki so bile dane Abrahamu in njegovemu potomstvu, kako torej postati del Abrahamove družine, Abrahamov sin. Pavlovi nasprotniki so se očitno sklicevali na zapoved obreze v 1 Mz 17,13-14, ki vključuje tudi sprejetje celotne postave kot pogoj za sprejem Abrahamovega sinovstva. Glede na ta argument jim je gotovo mnoge uspelo prepričati, da so podvomili o Pavlovem oznanilu. Pavel zato tukaj prehitveva argumente in takoj zaključi, kar je sicer razvidno iz izvorne sklenitve Abrahamove zaveze, da človek postane Abrahamov dedič – sin – že po veri, ne da bi moral biti obrezan in opravljati dela postave. Zavedal se je, da ni gotovo, da bodo njegovi nasprotniki sprejeli njegov argument, po katerem je mogoče že preko delovanja Duha postati Abrahamov potomec. Dejansko so temu nasprotovali in se sklicevali na 1 Mz 15,4 (»Ne bo ta dedoval za teboj, temveč tisti, ki bo prišel iz tebe, bo tvoj dedič.«), ki zahteva fizično potomstvo. Pavel se kasneje dotakne tudi tega njihovega argumenta in ga interpretira v luči aktualnih dogodkov: »Vi pa, bratje, ste kakor Izak otroci obljube. In kakor je takrat tisti, ki je bil rojen po mesu, preganjal tistega, ki je bil rojen po duhu, tako se dogaja tudi zdaj.« (4,28-29) V argumentaciji se sklicuje na globalni Božji načrt, ki ga razkriva Sveto pismo kot celota: »Pismo je predvidelo, da Bog opravičuje narode po veri.« (3,8) Pri tem Pavel sicer navaja le 1 Mz 12,2-3 LXX,¹⁴ kjer je zanj ključna fraza *πάντα τὰ ἔθνη* (»vsi naro-

14 Grški prevod 1 Mz 12,2-3 je narejen na podlagi masoretskega teksta v 1 Mz 12,3 in 1 Mz 18,18. Sicer se »Abrahamov blagoslov« pojavlja v LXX v številnih oblikah, npr. Ps 71,17; Sir 44,21. (Longenecker 1990, 215)



di»), ki pa se nahaja še v drugih tekstih (1 Mz 18,18; 22,18; 26,4; 28,14). Vsi, ki kakor Abraham »izhajajo iz vere« (*οἱ ἐκ πίστεως*) (3,7.9), tako pogani kot Judje, so deležni njegovega blagoslova in so torej z njim vred opravičeni (Rim 4,10-12). Po Pavlu je Bog že od samega začetka zgodovine odrešenja načrtoval vero, in ne postave, za edino sredstvo opravičenja. (Hong 1994, 170) To potrjuje galačanska izkušnja sprejetja Duha, ko je Duh v njihovih srcih rojeval vzklike: »Aba, Oče.« (4,6) S tem pa se je za Pavla uresničila tudi obljuba, ki je bila dana Abrahamu in na kateri temeljita tudi vera in zaveza judovskega ljudstva, da bo njegov potomstvo brezštevilo, torej odprto za vse.

3 Nov pogled na Pavla in na odnos med Judi in kristjani

Nov pogled na interpretacijo Pavla je najprej prinesel večjo pozornost na Pavlovo vpetost v judovske dileme tedanjega časa. Stara zaveza in judovstvo tako pridobita ključni pomen za razumevanje Pavlove teologije. Pavel sam se zaveda teološke ukoreninjenosti evangelijske kerigme v judovsko tradicijo, saj se v ključnih izjavah pogosto sklicuje na judovske svete spise in tradicijo, na tem gradi svojo argumentacijo in pri tem upošteva principe judovske hermenevtike ter grško-rimske retorike. (Matjaž 2019b, 924) Raziskave NPP so predvsem opozorile na nujnost upoštevanja zgodovinskega antičnega judovstva, ki se marsikdaj razlikuje tako od judovstva starega Izraela kakor od antične krščanske interpretacije judovstva, ki še ni imela zadostnega kritičnega dostopa do virov »palestinskega judovstva« Pavlovega časa (Sanders 1977, 33-59).

Že analiza izbranih odlomkov Pisma Galačanom, ki se dotikajo ključnih judovskih tem, kot so postava, zaveza, dela postave, vera in opravičenje, je pokazala, da med judovskim in Pavlovim razumevanjem ni bistvenih razlik. Ne vprašanje vere ne vprašanje opravičenja iz vere ni nekaj, po čemer bi se Judje in kristjani lahko med seboj ločevali. (Dunn 2005, 98) Pavlova terminologija opravičenja je del judovske terminologije zaveze, zato jo je za njeno razumevanje nujno vrednotiti v kontekstu zaveze. Biti opravičen pomeni v judovstvu najprej in predvsem biti del zaveze, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom, ne pa skupek opravljenih predpisov, ki bi šele odprli človeku vstop v to zavezo. (Sanders 1977, 312) Tako tudi Pavel ne razume opravičenja kot odgovor na vprašanje, kako lahko grešnik najde Božjo



milost, temveč bolj na vprašanje, kako lahko pogani postanejo del Božjega ljudstva (Wright 2009, 136–140). S tem pa je vprašanje opravičenja, ki je bilo v zgodovini teologije in eksegeze večkrat samovoljno interpretirano kot najpomembnejše Pavlovo vprašanje, ki je ločevalo krščanstvo od judovstva, izgubilo osrednje mesto v Pavlovi teologiji. Vprašanje opravičenja po veri je v judovstvu treba interpretirati v konceptu milosti,¹⁵ pri Pavlu pa v konceptu občestva s Kristusom (Gal 2,4.17; 3,28; 5,6) in deležnosti novega življenja po njem.

Ključno vprašanje Pavlove teologije z ozirom na razvoj judovsko-krščanskih odnosov je gotovo pogled na Pavlovo razumevanje interpretacije postave. Res že samo prevajanje hebrejskega termina תּוֹרָה z grškim νόμος ne izrazi vedno kompleksne judovske semantike in predstavlja za eksegete vedno velik izziv. Vendar Pavel svoje teologije nikoli ne predstavlja na sistematično-dogmatski, temveč na epistolarno-kerigmatični način, zato je tudi njegovo razumevanje postave večplastno in dinamično ter prilagojeno retoričnim zahtevam. Iz analize izbranih mest, kjer se pojavi tema postave v Gal, je očitno, da Pavel njenega pomena ne zožuje. Ne gre za vprašanje izpolnjevanja določenih del ali pokorščine posameznim zapovedim, s čimer bi si človek zagotovil Božjo naklonjenost, temveč za temeljni odgovor pokorščini »celoti postave« (ὅλον τὸν νόμον) (Gal 5,3), za »podreditev Božji pravičnosti« (Rim 10,3), ki se v postavi razodeva kot zastonjska Božja izvolitev izvoljenega ljudstva. Pavel torej ne razume postave kot neko posebno pot za doseg opravičenja. Tako so tudi dela postave odgovor izvoljenega ljudstva na zavezo, ki jo je Bog sklenil z njimi, ter znamenje njihove poslušnosti Božjemu klicu v zavezo (3 Mz 18,5). Dela postave niso alternativa dobrim delom, kakor je zmotno izpostavil Luther in se je kasneje razvilo v glavno zablodo reformne teologije (Bultmann 1958, 264), ki je močno poškodovala tudi krščansko judovske odnose. (Dunn 2005, 101) Pavel in njegovi judovski nasprotniki v Galileji so si bili namreč edini, da človeka opravičuje samo Bog po njegovi brezpogojni veri. Zahteva Pavlovih nasprotnikov za obrezo poganskih spreobrnjenec je bila postavljena kot dodatni pogoj, ki naj ga verni pogani izpolnijo, če želijo vstopiti v Abrahamovo zavezo. Pavel je argumentirano dokazal,

15 Judovstvo prvega stoletja je bilo religija milosti, vendar je bilo razumevanje koncepta milosti zelo različno. Barclay (2015, 67–75) definira šest različnih vrst milosti z ozirom na to, ali je »skladna« s človekovimi prizadevanji ali pa ta prizadevanja »prehiteva«.



da to ne ustreza prvotni Božji zamisli, ki je predvidela samo vero kot vstop v Božjo zavezo (Gal 3,8), torej kot edino pot opravičenja.

Sklep

Apostol Pavel ostaja inspiracija vedno bolj pristnemu in partnerskemu judovsko-krščanskemu dialogu. Iz poglobljenega proučevanja apostola Pavla v njegovem celovitem teološkem in zgodovinskem kontekstu lahko izpostavimo dve paradigmi, ki naj prispevata k poglobljanju in razvoju odnosa med kristjani in Judi. Prva je pot »od posameznosti do občestva«. Tako Pavel kot judovstvo postavljata v svoje izhodišče in središče vero v Boga, ki kliče ljudstvo v občestvo z njim. Vera in pot v to občestvo sta sad Božje zvestobe, njegovega milostnega klica (Rim 11,29; 1 Kor 1,9; Gal 1,15). Temeljni odnos zaveze – občestva je bil tako vzpostavljen »po veri«, ki rešuje tako Jude kot kristjane in jih dela Božje sinove. To temeljno resnico Pavel tako močno poudari, da ob njej zbledijo vse še tako pomembne konfesionalne, nacionalne ali človeške posebnosti (Gal 3,26-29), ki bi ločevale, in se vzpostavlja neko temeljno občestvo, ki vključuje drugega in zmaguje nad posameznostjo. »Kajti niti obreza nič ne velja niti neobreza, ampak nova stvaritev. Nad vsemi pa, ki bodo živeli po tem pravilu, bodita mir in usmiljenje, kakor tudi nad Božjim Izraelom.« (Gal 6,15-16) Iz tega izhaja druga paradigma, ki vodi »od ločevanja do pričevanja«. Kakor se je spor v Antiohiji razrešil z vzpostavitvijo občestva na podlagi skupnega temelja v Božjem razodetju (Gal 2,9), tako so tudi danes kristjani in Judje postavljeni pred skupni izziv, kako pričevati svetu za Boga zaveze in njegov odrešenjski načrt. Na ta skupni izziv opozarja tudi izjava ortodoksnih rabinov *Izpolnjevati voljo našega Očeta v nebesih*, ki je bila objavljena ob 50-letnici koncilskega dokumenta *Nostra aetate* in predstavlja velik premik v krščansko-judovskih odnosih (Ahrens 2017, 53). V njej rabini ugotavljajo in potrjujejo, da imajo kristjani in Judje veliko več tega, kar jih združuje, kot tistega, kar jih ločuje. Sodelovanje ni samo vljudnostna gesta, temveč nuja, ki izhaja iz skupne teološke perspektive. Zavezuje jih obljuba Vsemogočnega o trajni zavezi s človekom. Za to oznanilo morajo Judje in kristjani skupaj pričevati, »da bo vse človeštvo klicalo njegovo Ime« (*Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* 2016, 91). Po apostolu Pavlu se namreč »Bog ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica« (Rim 12,29).



Kratice

| | |
|-----|---|
| LXX | Septuaginta, grški prevod Stare zaveze |
| NPP | <i>The New Perspective on Paul</i> |
| QS | Kumranski rokopis, <i>Pravilo skupnosti</i> |
| SI | Skupna izjava glede nauka o opravičenju |

Reference

- Ahrens, Jehoschua.** 2017. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. V: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*, 53–79. Berlin: Metropol Verlag.
- Barclay, John M. G.** 2015. *Paul and the gift*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bird, Michael F., in Preston M. Sprinkle.** 2008. Jewish Interpretation of Paul in the Last Thirty Years. *Currents in Biblical Research* 6/3: 355–376.
- Bultmann, Rudolf.** 1933. Die Christologie des Neuen Testaments. V: *Glauben und Verstehen*, Zv. 1, 245–267. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- . 1958. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Carson Donald, A., in Peter T. O'Brien, ur.** 2001. *Justification and variegated nomism*. Zv. 1, *The complexities of second temple Judaism*, 1–5. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum vom 3. Dezember 2015.** 2016. *Freiburger Rundbrief* 23/2: 88–91.
- DeSilva, David A.** 2018. *The Letter to the Galatians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Dunn, James D. G.** 1990. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. London: John Knox Press.
- . 2005. *The New Perspective on Paul: Collected essays*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gundry, Robert H.** 1985. Grace, Works, and Staying Saved in Paul. *Biblica* 66: 1–38.
- Gutbrod, Walter.** 1966. νόμος. *ThWNT IV*: 1029–1077.
- Hofius, Otfried.** 2006. Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ERGA NOMOU. V: D. Sänger in U. Mell, ur. *Paulus und Johannes: Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur*, 271–310. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hübner, Hans.** 1980. *Das Gesetz bei Paulus: Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht.
- Hong, In-Gyu.** 1994. Does Paul Misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal. 3:1–14. *Novum Testamentum* 36: 164–182.
- Kennedy, George A.** 2001. *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kumranski rokopisi.** 2006. Prevod, uvodi in opombe Janez Zupet; spremna beseda Jože Krašovec. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Longenecker, Richard N.** 1990. *Galatians*. Waco: Word Books.
- Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinnost.** 2017. Od konflikta do skupnosti. Ljubljana: Družina.
- Matera, Frank J.** 1992. *Galatians*. Collegeville: Liturgical Press.



- Matjaž, Maksimilijan.** 2019a. Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74/1: 175–193.
- – –. 2019b. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešenjske modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79/4: 923–935.
- Moo, Douglas J.** 1983. Law, »Works of the Law«, and Legalism in Paul. *Westminster Theological Journal* 45: 73–100.
- Mussner, Franz.** 1974. *Der Galaterbrief*. Freiburg: Herder.
- Nanos Mark D.** 2002. *The Irony of the Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pitta, Antonio.** 2009. *Lettera ai Galati: Introduzione, versione e commento*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- – –. 2017. Retorica epistolare della Lettera ai Galati? Bilanci e prospettive. *Rivista biblica* 65/1-2: 149–172.
- Räsänen, Heikki.** 1987. *Paul and the Law*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sanders, Parish.** 2016. *Comparing Judaism and Christianity: Common Judaism, Paul, and the Inner and the Outer in Ancient Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- – –. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- – –. 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schröter, Jens.** 2013. The New Perspective on Paul – eine Anfrage an die lutherische Paulusdeutung? *Lutherjahrbuch* 80: 142–158.
- Seifrid, Mark A.** 2010. The new perspective from Paul. *Southern Baptist Convention* 14/3: 20–35.
- Skravlovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78/3: 707–720.
- Söding, Thomas.** 2000. Christologie und Rechtfertigungslehre: Zur Hermeneutik der paulinischen Soteriologie. V: Udo Schnelle, Thomas Söding in Michael Labahn, ur. *Paulinische Christologie: Exegetische Beiträge*, 220–245. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- – –. 2016. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« heute gelesen: Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht. V: Udo Swarat in Thhomas Söding, ur. *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven*, 158–180. Freiburg: Herder.
- Stendahl, Krister.** 1963. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *Harvard Theological Review* 56: 199–215.
- – –. 1977. *Paul Among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press.
- Svetovna luteranska zveza – Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.** 1999. Skupna izjava glede nauka o opravičenju. V *Edinosti: Ekumenski zbornik* 1999: 71–88.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti. *Edinost in dialog* 72: 141–153.
- Vanhoye, Albert.** 2000. *Lettera ai Galati: Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline.
- Williams, Sam K.** 1989. The Hearing of Faith: AKOË PISTEÏOS in Galatians 3. *New Testament studies* 35: 82–93.
- Wright, Nicholas Thomas.** 2009. *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. Downers Grove: InterVarsity.
- Zerwick, Maximilian.** 1963. *Biblical Greek*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.





Znanstvena knjižnica 72

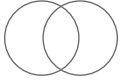
Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str.
ISBN 978-961-6844-81-9, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 11. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 20. 10. 2020
UDK UDC: UDK 27-277-247.7:26
27-277-248.2
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Celarc
© 2020 Celarc CC BY 4.0

Matjaž Celarc

Between Prophecy and Its Realisation. A Reading of Lk 1–2 and Acts 2–3 as a Fulfilment of the Isaianic Narrative

*Med prerokbo in njenim uresničenjem. Branje
Lk 1–2 in Apd 2–3 kot uresničitev Izaijeve pripovedi*

Abstract: The article shows graduality of the parting of the ways between Jewish and Christian tradition by underlining some textual evidence from the Lukan corpus that shows how Luke uses Jewish Scriptures with special regard to Isaiah. The article provides a basic overview of a few topics that point to the continuity with the Jewish Scriptures, and exposes some textual evidence that shows how Luke, in his two-volume work (Lk 1–2; Acts 2–3), adopts Isaiah's text in order to demonstrate that God restores his people with the inclusion of the Gentiles.

Key Words: nascent Church, intertextuality, Lukan corpus, Jewish-Christian tradition

Izveček: Članek prikazuje postopnost ločevanja poti med judovsko in krščansko tradicijo, tako da podčrta nekaj besedilnih dokazov iz korpusa Lukan, ki kažejo, kako Luka uporablja judovske spise s posebnim ozirom na Izaija. Članek podaja osnovni pregled nekaj tem, ki kažejo na kontinuiteto z judovskimi spisi, in izpostavlja nekaj besedilnih dokazov, ki kažejo, kako Luka v svojem dvodelnem literarnem opusu (Lk 1–2; Apd 2–3) sprejema Izaijevo besedilo, da bi dokazal, da Bog obnavlja svoje ljudstvo z vključitvijo poganov.

Ključne besede: nastajajoča Cerkev, medbesedilnost, korpus Lukan, judovsko-krščanska tradicija

Introduction

When I was studying in Jerusalem, I met a Benedictine Monk from Poland who had had some Jewish friends from his youth. He told us an anecdote of one Sabbath feast experience with one of his Jewish friends, a local Jewish family. Before the beginning of Sabbath, they had forgotten to switch on the air-conditioning; thus, they were sweltering in the summer

heat. When he came to pay them a visit, he put the air-conditioning on for them. He thought they would thank him for this service, yet, as he ironically complained about not receiving an acknowledgment, they told him that he should thank them instead for letting him participate in their Sabbath feast.

Here I do not intend to explore the laws concerning Sabbath nor search for the values that these friends might have embraced together. Instead I will examine the parting of the ways between Jewish and Christian tradition not in terms of a static, temporally-fixed point of discrepancy, but rather, as Daniel Boyarin (2003, 72–78) proposes, as a multi-layered dynamic process which can be evidenced through elements of continuity and discontinuity present in Luke's two-volume work.

In this article I would like to underline some textual evidence from the Lukan corpus that shows how Luke uses Jewish Scriptures with special regard to Isaiah. First, I would like to give a basic overview of a few topics that point to the continuity with the Jewish Scriptures. Second, I would like to expose some textual evidence that shows how Luke, in his two-volume work (Lk 1–2; Acts 2–3), adopts Isaiah's text in order to demonstrate that God restores his people with the inclusion of the Gentiles.

1 A general overview

First, I will look at some themes that Luke uses in his literary composition, i.e. themes that are pertinent with regard to the relationship between the people of Israel and the nascent community of Jesus' believers. This general overview showing how Luke draws from the Jewish Scriptural legacy is an important cumulative confirmation of the continuity of salvation history within the nascent community.

1.1 Messianic expectations as a historical background

The Lukan text resonates with some parts of the Jewish Scriptures dating to the time of the exilic and Hellenistic period that show hope of salvation and the arrival of God's eternal kingdom.



| (1) Expectations of salvation | |
|---|--|
| Isa 42,1: Israel [is my chosen], my soul has accepted him. | Ἰσραηλ προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου |
| Lk 2,25: [Simeon] waiting for the consolation of Israel | προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραὴλ |
| Lk 2,38: [Anna] was speaking of Him to all those who were looking for the redemption of Jerusalem. | ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ |
| Lk 3,15: As the people were in expectation, and all were questioning in their hearts concerning John, whether he might be the Christ. | Προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ χριστὸς |
| (2) The arrival of the everlasting kingdom | |
| Dan 3,33: His kingdom is an everlasting kingdom. | οὐκ ἔσται τέλος τοῦ βασιλείου |
| Lk 1,33: He will reign over the house of Jacob forever; and His kingdom will have no end. | βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος |
| (3) The elements of the Messianic expectations | |
| Isa 9,6: For unto us a child is born | παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν |
| Lk 2,11: »For unto you is born this day in the city of David a Saviour, who is Christ the Lord.« | ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυὶδ |
| Isa 61,1: The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me. | πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἴνεκεν ἔχρισέν με |
| Lk 4,18: The Spirit of the Lord is upon me, because he anointed me. | πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἴνεκεν ἔχρισέν με |
| Lk 9,20: [Peter] answering said »The Christ of God.« | ἀποκριθεὶς εἶπεν· τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ |
| Acts 5,36-37: For before these days Theudas rose up, claiming to be somebody [...] After him Judas the Galilean rose up in the days of the census and drew away some of the people after him. He too perished, and all who followed him were scattered. | πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοδᾶς λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν... μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κακείνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπέβησαν αὐτῷ διεσκορπίσθησαν. |
| Acts 21,38: »Are you not the Egyptian, then, who recently stirred up a revolt and led the four thousand men of the Assassins out into the wilderness?« | οὐκ ἄρα σὺ εἶ ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατάσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἀνδρας τῶν σικαρίων; |



1.2 Socio-historical analogy

A similar testimony to Messianic expectations could be found in a socio-religious community of the same period; namely, the Qumran community. Their texts show the same source of inspiration (i.e. Scriptures of Israel) and moreover, also some literary correspondence. Here I would like to point out three thematic instances of correspondence which refer back to Isaiah and which will later be found in Luke. These three topics are found in the Qumran *Rule of Community* text:

| (1) Metaphors of the chosen ones: | | |
|--|---|---|
| a plant and a costly stone | | |
| 1QS 8,5 | An everlasting plantation | למטעת עולצם |
| Isa 60,21 | the branch of his [My] planting | גִּצְרֵי מִטְעוֹ [מִטְעֵי] |
| Isa 61,3 | the planting of the LORD | מִטְעֵ יְהוָה |
| 1QS 8,7 | the precious cornerstone costly cornerstone | פנת יקר |
| Isa 28,16 | the stone [cast aside of you builders] | אֲבֹן בָּחוּן פִּנְתַּי יִקְרָת |
| Acts 4,11 | which is become the head of the corner | ὁ λίθος, ὁ γενομένος εἰς κεφαλὴν γωνίας |
| (2) Separation for the sanctity of life: | | |
| the retreat into the desert thus to prepare the way for the Lord | | |
| 1QS 8,20 | the people of perfect holiness | אנשי התמים קודש |
| 1 QS 9,19-20 | This is the time for the preparation of the way into the wilderness. | עת פנות הדרך למדבר |
| Isa 40,3 | The voice cries: In the wilderness prepare the way of the LORD. | קול קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פְּנוּ דֶרֶךְ יְהוָה |
| Acts 9,2 | [Saul] asked for letters from him to the synagogues at Damascus, so that if he found any belonging to the Way. | ἤτησατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολάς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας |
| (3) Unity as criterion for the life of community: | | |
| the »men of the community« | | |
| 1QS 5,1 | This is the rule for the men of the community. | זות הסרכ לאנשי היחד |
| Isa 58,7 | You shall not hide yourself from your own flesh. | מִבְּשַׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם |
| Acts 4,34 | There was not a needy person among them. | οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς |



2 The composition of the community and missionary pattern

The nature of the community's composition indicates how the parting of the ways is still at stake and the invitation to participate in the life of the Way is directed to all humanity beginning with the Jews and extending to the Gentiles.

2.1 The presence of the Pharisees

The Pharisees gain Luke's interest as he refers to them 26 times in his gospel and 7 times in the Acts. In comparison, they are referred to on 29 occasions in Mt and 19 in Jn. The multifaced presentation of this group is striking, as seen in the following four characteristics:

(1) Negative

Jesus criticizes them for having rejected the purpose of God for them (Lk 7,30), being hypocrites both in prayer and deeds (Lk 12,1; 18,10) and greedy for money (Lk 16,14). Thus, he expresses threefold woes against them (Lk 11,42.43.44).

(2) Positive

Only in Luke's gospel and in spite of Jesus' constant critique, the Pharisees invite him different times to dine with them (Lk 7,36; 11,37; 14,1), thus they would like to hear from him (Lk 11,53; 17,20).

(3) Absence at the trial sequences

They try to prevent Jesus' death by proposing him to depart from Galilee (Lk 13,31), they disagree with the Messianic greeting of Jesus as the Blessed King (Lk 19,39). Moreover, they are not mentioned either at Jesus' trial as in other gospels (Lk 22,66; Mt 27,66; Mk 12,13) or in process against the apostles in the Acts (Acts 4,1; 5,17).

(4) Members of the community of believers

They are omitted in the list of the accusers at the trial; however, they are mentioned as members of the community (Acts 15,5). Moreover, Gamaliel steps in to defend the apostles (Acts 5,34) and Paul becomes a main missionary (Acts 23,6).



2.2 The presence of God-fearers and of the Gentiles

On the other hand, Luke points at the presence of the Jewish sympathizing God-fearers (Acts 10,2,22; 13,16,26) and the Gentiles. The participation of the Gentiles is envisioned and prepared for already by the formation of the corpus of 72 disciples (Lk 10,1) and by the Jews from Diaspora present at the Pentecost (Acts 2,5). There is sympathy of some Gentiles towards the Jewish religiosity (Lk 7,4-5; Acts 10,1-2); however, the participation is divinely confirmed upon those who fear God and work righteousness (Acts 10,35). These Gentiles have received the Holy Spirit (Acts 10,45) and accepted the Word of God (Acts 11,1; 13,48). While the initiative is that of God who has opened the door of faith (Acts 14,27; 15,3) and is forming a people for his name (Acts 15,14), the community has also undertaken the process of admitting the Gentiles to their community (Acts 15,17).

2.3 Continuous pattern of the missionary activity

Luke, indicating Paul's missionary pattern¹ sent first to the Jews only then to the Gentiles, shows how God is faithful towards his people, inviting them to fulfill their place of primacy in God's plan to restore his people by the inclusion of all humanity. In this Luke does not seem to have such a negative opinion about the Jews, as scholars such as Alfred Loisy (1920) might think, although, as Jacob Jervell (1965) shows, the division is introduced into the people of God due to the lack of faith of one part of Israel. However, the mission to the Gentiles is not caused by Israel's disbelief, but rather by the faith of a part of Israel, since it is the believing Israel that begins the Gentile mission in order to extend the blessing of Abraham's covenant. (Lohfink 1975, 47-62) Here Jacques Dupont is right in affirming that God has only one elected people and the inclusion of the Gentiles cannot be hindered by Israel's rejection (1984).

The shift of the invitation to become God's people to the Gentiles had already been envisioned since the Lord had already foretold it by the prophet Isaiah: »I have made you a light for the Gentiles, that you may

1 For Paul's missionary activity in the communion with the Church in Jerusalem see Maksimilijan Matjaž (2019, 179-184).



bring salvation to the ends of the earth.« (Acts 13,47; Isa 49,6) This mission and its opposition meet in every place where Paul enters. Thus, facing the opposition of the Jews in Corinth, Paul says: »Your blood be on your own heads! I am innocent. From now on I will go to the Gentiles.« (Acts 18,6) The opposition that Paul faces comes from both sides; for this reason, he is given God's consolation: »I will deliver you from the people of the Jews, and from other nations; to whom I send you.« (Acts 26,16-17)

Even in Rome, Paul's mission is addressed both to the Jews and the Gentiles (Acts 28,23-24), however, his message is not taken seriously by all, therefore, Paul concludes: »Let it be known to you therefore, that this salvation of God has been sent to the Gentiles; they will also listen.« (Acts 28,28) However, this affirmation does not mean the rejection of Israel, since it follows the aforementioned missionary pattern; but rather, it invokes the prophetic legacy of a call to conversion. Luke takes from the tradition of the Jewish Scriptures to show how God's plan of salvation for all humanity has been enacted in Jesus and his followers, even though it includes a growing division of the people.

3 Rootedness in the tradition of the Jewish Scriptures

In spite of different approaches, scholars have demonstrated how Luke is at home in the Jewish Scriptures and how he uses the Scriptures to support the claim that the community of the believers is the enactment of God's plan for both Israel and humanity.

3.1 Redactional approach

Scholars such as Traugott Holtz (1968) and Martin Rese (1969) addressed some redactional-critical questions regarding the text and the relationship between tradition and composition. Holtz's approach demonstrates that while the LXX text of the Twelve prophets, Isaiah, and the Psalms is significant for Luke, Luke shows little regard for the narrative of Genesis and Exodus. Rese, on the other hand, provides a categorisation for the different uses of quotations: hermeneutic, typological, and scriptural proofs or allusions in terms of promise-fulfilment that all serve Luke's theological and Christological concern.



3.2 Literary approach: typology

Here the discussion does not simply involve proof-from-prophecy citations, but also draws on typological allusions that point to the unity and divine guidance of the history of salvation. The figures and events of the OT foreshadow the story of Jesus and his followers. Rebecca Denova (1997) endeavours to show how Luke, using the prophetic tradition, designs his structure of the narrative and demonstrates the fulfilment of the promises made to Israel. In this field of research Thomas Brodie's study points to an Elijah-Elisha typology (2014), whereas Robert Brawley sees an Abrahamic one (1999). In brief, the Elijah-Elisha typology (Lk 4, 25-27; 7,11-17) will be rejected by Jesus (Lk 9,54-55) and replaced by general prophetic expectation (Lk 13,34-35). While a patriarchal and Abrahamic typology structures the first volume (Lk 1,55.73; 3,8; 13,16.38; 16,22; 19,9; 20,37; 24,50-51), a Davidic one will also have an important role through its connection with suffering (Lk 9,22; Acts 2,37; 13,35). Most recently studies on Isaianic Servant typology have been elaborated as Rouven Genz, who believes that Jesus' followers can be rightly addressed as »servants of the Servant« (2015, 413).

3.3 Isaianic New Exodus

Jindřich Mánek (1957) has uncovered another typological dimension that may have an apologetic aim. This is not to be seen only in terms of the Roman *religio licita* but moreover, as a demonstration that the community has been envisioned in God's plan which also includes the acceptance of the members coming from the Gentile world. While the Isaianic New Exodus portrays the return of Israelites to their homes with the acceptance of the Gentiles as a secondary members of the people of God, Luke's two-volume corpus aims to demonstrate that God's plan is to form a people without distinction for those who fear him (Acts 10,34-35; 15,8-9; 18,10).

The monograph of David Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, focusing on this restoration pattern, is enlightening. Pao reconsiders the compositional and theological issues that have been missing in scholarly contributions prior to his own. Pao endeavours to explain Luke's hermeneutical



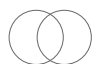
framing in reformulating the foundational story of Exodus reshaped in the Isaianic corpus.

Pao shows that Isaiah's New Exodus functions not merely as an apologetic *proof-from-prophecy*, but as a frame for the entire Lukan literary work. The citation of Isa 40,3-5 in Luke 3,4-6 provides a hermeneutical key for Luke-Acts. Furthermore, the reference to »the Way« identifies the movement and the community. The Lukan insistence on »all flesh will see God's salvation« integrates both the Gospel and Acts under the Isaianic New Exodus, according to which the Gentiles can also be included in the redefined people of God. Both the Isaianic themes and »the Way« terminology argue in favour of understanding the early Christian community as the true heirs of the Israelite traditions. The exodus terminology in Isa 40-55 which is evoked by Luke is an attempt to redefine the identity of the people of God and indicates both continuity and discontinuity. (2000, 69)

Holly Beers recently presented her analysis of the Lukan narrative based upon typological and intertextual hermeneutic assumptions. She adopts Searle's *Speech Act Theory*, as she claims that the text is the speech act of the author. Beers (2015, 30) is convinced that the use of Isaiah in Luke-Acts may be explained through *Speech Act Theory*, claiming:

Luke's illocutionary act in using Isaianic servant material is to portray Jesus and the disciples as embodying the servant vocation [...]. The assumed perlocutionary effect is first for the implied reader/hearer to be persuaded of this identification and second, to recognize her place as a follower of Jesus.

There are three corollaries to this reading. First, the motif of the Servant enables Beers first to expose the plot of the Isaianic narrative: the choosing of the Servant (42-48), the expansion and climax of the Servants' task (49-53), the vindication of the Servant by the formation of the community of the servants (54-60) that are appraised and vindicated (61-66). Second, the servant typology is already attested to in the second temple period. Third, while the Gospel centres on Jesus preparing his disciples for the task of servants, Acts focuses on the disciples in their role as servants. Thus, the Isaianic Servant figure is the very heart of Jesus and his followers who continue his work.



4 Close reading

The narrative plot might seem a »tragic story of Israel« (Tannehill 1985) or as a »pathos-tragedy« with a »call to conversion« (Tiede 1986), as Luke's narrative introduces the reader giving high expectations. However, despite the harsh prophetic words at the end, it seems that an open-ended conclusion gives the reader the freedom either to hear, to believe, and to convert or to decline the offer of conversion and salvation. Here I would like to present (1) some textual particularities that set the Lukan story in continuity within the history of salvation, and (2) the narrative of Acts 2–3 as the cornerstone of the community of the believers that will extend Jesus' message to the world.

4.1 Use of Scriptures

Luke gets his inspiration from the LXX, thus, these Scriptures indicate both the content and style of Luke's story. Yet, Luke does set his story in continuity with the biblical account not only by his use of Semitisms (e.g. Lk 1,5: Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις; Lk 1,8: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν; Lk 1,6: δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ), but rather by his use of the expression of fulfilment or accomplishment in Lk 1,1 and also later in the narrative (Lk 4,21; 22,27; 24,44; Acts 1,6; 3,18). However, Luke's story does not mean a new stage of history, not even as a simply hermeneutical pattern of *prophecy-fulfilment*, but rather, as a continuation of salvation-historical account as Joel Green notices (1997). The God who has been working redemptively still is, now, and especially, in Jesus. While Green points to the typological reading of the Abrahamic tradition (e.g. do not be afraid: Gen 15,1; Lk 1,13.30; righteousness: Gen 15,6; Lk 1,6; barrenness: Gen 16,1; Lk 1,7; conceiving and bearing a son: Gen 16,11-12; Lk 1,31-32),² Timothy Johnson (1981, 37-70) invites readers to consider a more general prophetic tradition (e.g. Nazarite vow: Judg 13,5; Lk 1,15; 7,33; joy and gladness: Isa 12,6; 25,9; Lk 1,14; 3,2; filled with the Holy Spirit: Jer 1,5; Isa 61,1; Lk 1,15; God's visit of the people).

2 This typology was important also in the Qumran community as demonstrated by Samo Skralovnik (2018, 707–720).



Here I will examine the textual elements of words and redactional arrangements, both of which evoke Isaiah's New Exodus. This pattern can be categorized in five thematic sets: (1) God's sovereignty; (2) the people of God; (3) the release of captives; (4) the response to God; (5) the universal call to salvation.

These thematic sets form the »cave of resonant signification«, as John Hollander (1981, 65) would call it, or as Ziva Ben-Porat would say, they are »allusion markers« (1978, 107–111). These criteria create a thematic sieve to read the textual allusions by which Luke's text evokes Isaiah's.

4.2 Isaianic New Exodus Allusions in Lk 1–2 and Acts 2–3

The Isaianic New Exodus represents an important literary model for Luke, as mentioned above. Here I want to offer just a few examples at the opening of the Luke's gospel before proceeding to the narrative of Acts.

Lk 1–2

Luke manages to intertwine the figure of John and Jesus in a set of two parallel storylines that move from promise towards fulfilment and final praise of God. I want to ponder only a few significant words that evoke Isaiah's text.

(1) The reference to *παρθένος* »virgin« mentioned twice in Lk 1,27 defends the divine intervention at the present moment of history by evoking Isaianic text that foretells the coming of the Messianic king and Messianic times (Isa 7,14; 62,5). The stress here is not on this word which also occurs later in the narrative (Acts 21,9), but rather on the divine power that surpasses nature as it is manifested on the feast of Pentecost and in the subsequent narrative (Acts 4,31).

(2) The reference to Jesus as *υἱὸς ὑψίστου*, the »Son of the most High,« in Lk 1,32 evokes a similar Messianic appellative in Isa 9,5. Moreover, the reference to God, the Most High, who abides not in human-made houses but both on high and in the hearts of the lowly (Isa 57,15; 66,1–2), gives Luke the chance to dismiss the understanding of the temple as the divine abode (Acts 7,48; 16,17) in order to show that God through his Spirit abides in the hearts of the believers (Acts 5,3).



(3) The references to the *σκιά* »shadow« and *ἐπισκιάζω* »overshadowing« display the presence and the power of its owner, i.e. standing in the shadow of a god could bestow special power (Horst 1977, 206–210). Thus, a shadow symbolizes both the greatness of his reign (Isa 4,6) and man's transience (Isa 9,1), but mostly the divine protection of his people (Isa 51,16). Luke adopts this figurative language (Lk 1,35.51; Acts 5,13) to demonstrate God's power to restore his people.

(4) The appellatives *δοῦλος* »servant-slave« in Lk 1,38.48 and *παῖς* »servant-boy« in Lk 1,54 evoke Isaiah's narrative (Isa 41,1-2; 44,8-9; 49,3; 56,6) and become titles for Jesus (Acts 3,13) and his followers (Acts 4,29).

(5) The events of the eschatological turn in the power of the Holy Spirit *πνεῦμα ἅγιον καὶ δύναμις ὑψίστου*, envisioned Isa 32,15 and Isa 61,1, are evoked as realised in Lukan narrative both for the individuals (Lk 1,35.41.67) and for the community of believers (Acts 2,4.33).

(6) Moreover, the *φῶς ἐθνῶν* »light to the nations« of Isa 42,6; 49,6 is set at three important points of the narrative. Whereas at the beginning the reference is applied to Jesus (Lk 2,32) and in the final part (Acts 26,23) the reference is also related to Jesus, at the pivot of the story in Acts (Acts 13,47) the reference is applied to the mission, evangelisation of Christ to the Gentiles.

As the reader turns the page to Luke's second volume, the plot picks up right where Luke has ended the gospel. Both the episodes of Ascension and Pentecost confirm Jesus' kingship; however, this should be proclaimed all over the world. The Spirit, symbolically depicted as water (Isa 44,3) and fire (5,24), empowers prophetic mission (61,1) and the power to witness to the Lord (Lk 4,1; Acts 1,8). (Beers 2015, 128–133)

Acts 2–3

Jesus commissioning his disciples to the universal mission in Acts 1,8, rooted in Isaiah's tradition (Isa 48,20; 49,6; 62,11), continues the string of Luke's programmatic statements (Lk 4,16-30; 24,44-49; 13,46-47; 28,25-28) which incorporate the themes of rejection (Isa 6, 9-10; Acts 28,25-28) and the inclusion of the Gentiles (Isa 49,6; Acts 13,46-47) in order to emphasize

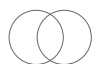


the continuity and discontinuity of the Christian community (Pao 2000, 109–110).

The Pentecost represents the fulfilment of the promises regarding the coming of the Spirit (Lk 24,49; Acts 1,4-5.8). The event hints at the mission both to the Jews and to the Gentiles. The centripetal and centrifugal movements echo Isaiah when he recounts the return of the exiles (Isa 45,20), the proclamation to the nations (Isa 45,22), and the pilgrimage of the nations (Isa 2,1-5). Despite a clear Jerusalem-centred perspective, the universal kingship of Jesus is defended, building up a new identity, empowered by the Spirit. (Thompson 2008, 68–70)

The sequence of the event-speech follows a similar pattern regarding Jesus' mission as presented at the beginning of Luke's Gospel (Tannehill 1990, 29). In both cases we notice that (1) the coming of the Spirit is related to prayer (Lk 4,18; Acts 2,17-18); (2) the scriptural quotation made in both speeches characterizes the mission as a »release« (Lk 4,18) and »release of sins« (Acts 2,38); (3) the speech is followed by rejection (Lk 4; Acts 4–5).

Peter explains the bestowal of the Spirit by referring to prophetic words (Acts 2,17-21; LXX Joel 3,1-5). Textual hints in 2,14 (»all those dwelling in Jerusalem«), 2,36 (»the whole house of Israel«) and 2,39 (»all those far off«) refer to all the Jews, both to those who reside in Jerusalem and to those, scattered throughout the world, but now present in Jerusalem. However, this is a proleptic anticipation of the universal mission, since the Gospel is first addressed to all Israel, scattered throughout the world, and, second, it also addresses the Gentile inhabitants of the Jewish Diaspora. The bestowal of the Holy Spirit represents the eschatological realisation of Joel's promise. In fact, Peter twice underscores the eschatological tone of the prophecy (LXX Joel 3,1[2]: afterward [those days]; Acts 2,17-18: in the last days). The discourse marked by the »latter days« evokes Isaiah's view, indicating that the Lord's Law and His Word of judgment are valid for both Israel and all the nations (Isa 2,2-4). (Pao 2000, 156–159) Likewise, the gift of the Spirit bestowed »upon every flesh« (Joel 3,1; Acts 2,17) suggests an eschatological and universal dimension (Lk 3,6; Acts 2,39 [Isa 40,5; 49,26]; Acts 13,47 [Isa 49,6]) and enables universal comprehension. (McWhirter 2013, 51)



The healing account in Acts 3 is significant, since it both echoes Jesus' healing pattern (Lk 5,17-26) as a realisation of Isaianic hopes (Lk 7,22 [Isa 35,6; 55,12]) and indicates the competence of the apostles, as it is later confirmed in the mission of Paul (Acts 14,8-13). Healing and teaching in Jesus' name (Acts 3,6) differ from the magic-like incantations and have an important social and theological function, reinserting the healed person into the community and demonstrating the Spirit-empowered mission. (Marguerat 2003, 101–103; Nielsen 1987, 170–172) Peter takes the crowd's amazement (Acts 3,10ff.) as an opportunity to explain the healing in the light of the history of salvation that climaxes in Christ. A change of mindset as a return to God is necessary for the realisation of the eschatological times envisioned in three stages: (1) the remission of sins (3,19), (2) the arrival of the Messiah who brings refreshment (3,20), and (3) the restoration of all things (3,21). The future blessing as the eschatological restoration in Christ is addressed first to the Jews as the heirs of the promises and then to the Gentiles (3,25-26). This same pattern, i.e. the Word of God addressed first to the Jews and then to the Gentiles, is also echoed in the mission of Paul found later in the narrative (13,46; 18,5-6; 28,23-28). (Hansen 1998, 299–300)

The narrative plot in Acts 3–5 portrays how the apostles, in spite of the growing conflict with the official religious authorities, give testimony to and present the *kerygma*, i.e. God's plan of salvation in Christ, by explaining Jesus' name. Linking it to other Christological titles such as: servant, holy, righteous, leader to life (Acts 3,13-15), Peter evokes the figure of the Isaianic Servant (see Isa 43–53). (Goulder 2000, 72–73) Moreover, by applying the Old Testament's motif of »cornerstone« to Jesus (Ps 117,22; Isa 28,16; Acts 4,11), Peter stresses the universal and soteriological meaning of the name (Acts 4,10-11). The fact that Jesus represents the foundation of the community's life and salvation is later confirmed as Peter acclaim Jesus as the »forerunner and saviour,« that is as the one who leads to life and guides towards salvation (Acts 5,31; Hebr 2,10), and nevertheless, as the one who judges the living and the dead (Acts 10,42; 17,31). (Eskola 2015)



4.3 Isaianic New Exodus Allusions in the first summary account (Acts 2,42-47)

The narrative plot in Acts 3-5 shows God's plan of salvation in Christ is not for the condemnation of the Jews, but rather as a turning point for conversion and salvation through hearing of the proclamation (Acts 10,44). The identity of the community is being depicted in a set of three summary narrative accounts (Acts 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16).

The core of the community is the theme of unity as it encapsulated in Acts 2,42, since they are (1) united in hearing to the apostles' teaching, they (2) break bread and enjoy fellowship at table and (3) they nourish this unity by praying together.

(1) First of all, the community is characterized by unity (Acts 2,44.46[47]) representing a realisation of the initial hopes of restoration (Acts 1,6). If unity becomes a characterizing trait of the community, this is due to God's work (2,47). This fact evokes the Isaianic process of restoration, primarily ascribed to the Lord by showing his arm on behalf of his remnant (Isa 11,11) and by forming his servant as a hearing disciple (50,4). The theme of the restoration of unity is further portrayed as the Lord gathers his flock (40,10-11) and summons his servants from the ends of the earth (41,8-9) and redeems his people (43,1-9). While in Isaiah the Gentiles are dominated by the Jews (Isa 49,7), in Acts the relationship between the Gentiles and the Jews is marked by equality before God (Acts 10,34). This new understanding is foreshadowed in this summary in Acts by the institution of the house/household, which enhances the possibility of overcoming social-religious boundaries (2,46), as the house represents the setting of the missionary activity (Lk 10,5; Acts 10,27). (Malherbe 1977; Beale 2004; Gehring 2004)

(2) *Table-fellowship* as an expression of unity (2,42), enables kinfolk relationships among members, implying some form of common possession achieved by selling goods and distributing proceeds to the needy (2,45). However, the main focus is on unity, as Alan Thompson (2008, 67) concludes:



The focus is not primarily on a 'community of goods' but on meeting needs as an expression of the unity of the community in common allegiance to the Lord Jesus.

Moreover, table-fellowship means sharing meals which echoes the Isaianic New Exodus in three ways: (1) by reinterpreting Jubilee tradition in terms of loosening the chains of injustice, sharing bread and house with the outcast (Isa 58,6-7), and (2) by realising eschatological hopes through the empowerment of the Spirit (61,1) and (3) by interpreting the welcoming of homes in universal terms (58,7). The prophetic role of the restoration of social justice, meal sharing with universal openness announced in the Nazareth episode (Lk 4,14-21), now passes over to the community (cf. Acts 2,38-39). (Gurtner 2013, 140)

(3) The reference to prayer (Acts 2,42.47) characterizing the community implies the recognition of the primordial authority of God and the experience of salvation (Lk 1,58; Acts 2,11). Prayer has the purpose of forming and preserving unity (Acts 1,14ff.) especially in periods of trial (4,24ff.). The image of God who is both omniscient, i.e., knowing the hearts of man and a mighty creator of heaven and earth evokes the theme of prayer in Isaiah. God knows about the Assyrian treat towards Jerusalem and promises a confront to the people (Isa 37,6), thus also the king Hezekiah in a time of distress recognizes god as the creator (Isa 37,16). Later Hezekiah utters another prayer of gratitude for salvation with expressions of praise and joy (Isa 38,18-20). In fact, God's creative power enables both the exodus of the redeemed people and its joyful response (Isa 51,9-11).

Luke's insistent reference to unity hints at the Isaianic process of restoration with universal repercussions (Isa 11,6-11; 43,5-8). While the apostles enact the role of the Servant (50,4), the community responds by taking care of social needs (58,6-7) and true worship in prayer (38,18-19; 58,13-14). The blessing of the community, although stemming from God (51,9-11), depends on the community's adherence to the teaching (50,4) and social sensitivity (58,6-9). While the summaries reveal that the community enjoys God's blessing and is God's work, the subsequent summary statements, which speak about the growth in the number of believers as a blessing bestowed on the community, reveal God's power through



which the community spreads its teaching (4,31) even in the face of fierce opposition. (Block 1989, 48)

- 6,1: The disciples were increasing in number
- 6,7: The word of God grows, the number of the disciples increases greatly
- 12,24: The word of the Lord grows and multiplies.
- 19,20: The word of the Lord grows mightily and prevails.

While the verbal pair *ηὐξήθησαν καὶ ἐπληθύνθησαν* evokes the exodus from Egypt (Exod 1,7; Acts 7,17) and the subject *λόγος τοῦ θεοῦ* is reminiscent of Isaiah in depicting God's action for his people (Isa 51,16), the Isaianic New Exodus is evoked in a summary statement at the conclusion of the Jerusalem part of Lukan narrative in Acts 9,31 by the terminology of: peace (Isa 54,13), building (54,14), fear of the Lord (Isa 51,12), and comfort of the Holy Spirit (Isa 61,1-2). The fact that the community is restored in peace through Jerusalem-Samaria not only evokes the reconciliation of Ephraim and Judah in Isa 11,13 but also enables the next step of the reconciliation and restoration of humanity through the mission to the ends of the world (Acts 1,8).

4.4 Apologetic (Apologia)

The community does not break with tradition but reinterprets it within the history of salvation, and this is a necessary process for the growth of the community through time. Due to the constant rejection by the Jews, the Christians gathered in Christ's name are obliged to form a proper communal expression of being the people of God. (Twelftree 2009, 52-83; Johnson 1979, 91-94) Moreover, due to God's intervention the community extends the borders of the missionary proclamation into the Gentile world and discovers step by step that God forms a people for his name that also includes Gentiles (Acts 15,14) (Dahl 1958, 319-327). This process is indicated by the text itself. Thus Joel Green (1996, 290) observes how the community's scriptures reveal a twofold continuation with Jesus and tradition:

Vis-à-vis the intertextual reverberations of the Lukan narrative with the LXX (i.e., external repetition), Luke inscribes himself in



scriptural tradition, showing his debt to this previous story, and inviting his auditors to hear in this narrative the resounding continuation of that story. *Vis-à-vis* intertextual reverberations within Luke-Acts (i.e., internal repetition), Luke shows the great extent to which the story of the early church is inscribed into the story of Jesus, all as continuation of the divine story of redemption.

However, this rootedness in the history of the people of God also reveals the apologetic aim of Acts, (Alexander 1999, 16–19) as it addresses both (1) Greco-Romans and (2) Jews.

(1) Concerning the first, Gregory Sterling (1992, 384) points out that the literary genre of Luke-Acts is an apologetic historiography with the aim of defending the Church as consisting of God's people who should ensure that Israel is given the status of *religio licita* by the Romans.

(2) Concerning the relationship with the Jews, there is a socio-rhetorical reflection of the Lukan community with regard to Jewish-Christian conflict (Gager 2007, 31–35) in its persuasion of God-fearers to participate fully in Christianity (Tyson 1992). The question of faith and membership of the people of God in terms of salvation moves from exclusion towards the eschatological inclusion of the Jews (Rom 11,26; Isa 59,20-21). While Bart Koet (1989, 119–136) interprets the situation of Israel in terms of misperception (Acts 28,28; Isa 6,9-10) and John O'Neill (1970, 71–115) claims that their rejection is not final in God's purpose, the nascent Church, consisting of the Jews and the Gentiles, hopes that at the end all Israel will be included. (Ravens 1995, 204–211)

4.5 Moral dimension

The restoration of the people as the result of fellowship with Christ requires the renewal of relationships within the community. To put it in a nutshell, the effectiveness of the blessing implies: (1) a humble stance towards the teaching of God conveyed by the apostles; (2) the sharing of possessions; and (3) sensitivity for the sick and outcasts. Conversion is not a demonstration of a human »virtuous decision« but the humble acceptance of the gift of the Spirit who purifies as fire and renews the



perception of human hearts (cf. Isa 4,4). In fact, this lies at the very heart of the book of Isaiah as Ronald Clements (1985, 102) affirms:

The theme of Israel's blindness and deafness, understood in a metaphorical and spiritual sense, is clearly of central importance to Isa 40–55.

Conclusion

Sometimes it is difficult to set right boundaries that are not too loose neither too strict. Luke's narrative artistry, Luke's whispering voice combined with the echo of Isaiah tries to convince his reader to recognize both the divine action on behalf of this community that stems from the Jewish tradition and the invitation to extend this blessing by forming kinship, i.e., family-like relationships, first within our communities and then with the persons around us. Positive reception of the tradition enables one to perceive how the Spirit invites the community to embrace new things and bring God's kingship to the ends of the earth.

References

- Alexander, Loveday C. A.** 1999. The Acts of the Apostles as an Apologetic Text. In: Mark Edwards, Martin Goodman and Simon R. F. Price, eds. *Apologetics in the Roman Empire*, 15–44. London: Clarendon Press.
- Beale, Gregory K.** 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Vol. 17, *New Studies in Biblical Theology*. Downers Grove (IL): InterVarsity Press.
- Beers, Holly.** 2015. *The Followers of Jesus as the »Servant«: Luke's Model from Isaiah for the Disciples in Luke-Acts*. Vol. 535, *Library of New Testament Studies*. London: Bloomsbury Publishing .
- Ben-Porat, Ziva.** 1978. The Poetics of Literary Allusion. *A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1: 105–128.
- Block, Daniel I.** 1989. The Prophet of the Spirit: The Use of רַחֵם in the Book of Ezekiel. *Journal of Evangelical Theological Society* 32/1: 27–49
- Boyarin, Daniel.** 2003. Semantic Differences; or, »Judaism«/»Christianity«. In: Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 65–85. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brawley, Robert L.** 1999. Abrahamic Covenant Traditions and the Characterization of God in Luke-Acts. In: Joseph Verheyden, ed. *The Unity of Luke-Acts*, 109–132. Leuven: Peeters.

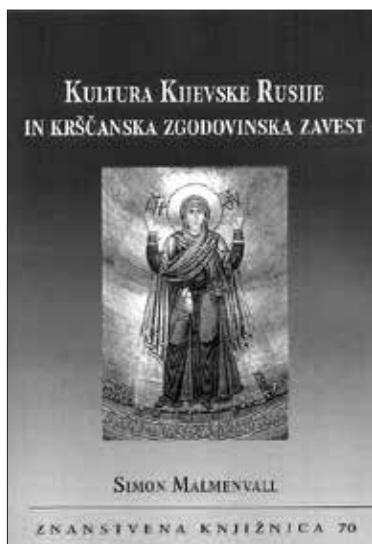


- Brodie, Thomas L.** 2014. Luke's use of the Elijah-Elisha Narrative. In: John S. Kloppenborg and Jozef Verheyden, eds. *The Elijah-Elisha narrative in the Composition of Luke*, 6–29. London etc.: Bloomsbury.
- Clements, Ronald E.** 1985. Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes. *Journal for the Study of the Old Testament* 31: 95–113.
- Dahl, Nils Alstrup.** 1958. A People for his Name. *New Testament Studies* 4: 319–327
- Denova, Rebecca I.** 1997. *The Things Accomplished Among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*. Vol. 141, *Journal for the Study of the New Testament Supplement*. Sheffield: Academic Press.
- Dupont, Jacques O. S. B.** 1984. *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*. Bologna: EDB.
- Eskola, Timo.** 2015. *A Narrative Theology of the New Testament: Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration*. Vol. 350, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gager, John G.** 2007. Where Does Luke's Anti-Judaism Come From? *Annali di Storia dell'Esegesi* 24/1: 31–35.
- Gehring, Roger W.** 2004. *House Church and Mission: The Importance of Household Structures in Early Christianity*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Genz, Rouven.** 2015. *Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte: Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26-40*. Vol. 2.398, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goulder, Michael D.** 2000. The Anointed. In: J. L. North and Steve Moyise, eds. *The Old Testament in the New Testament. Essays in Honour of J.L. North*, 66–74. Sheffield: Academic Press.
- Green, Joel B.** 1996. Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography. In: III Witherington B., ed. *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, 283–299. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997. *The Gospel of Luke, New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Gurtner, Daniel M.** 2013. Luke's Isaianic Jubilee. In: Daniel M. Gurtner, Benjamin L. Gladd and Gregory K. Beale, eds. *From Creation to New Creation: Biblical Theology and Exegesis. Essays in Honor of G. K. Beale*, 123–146. Peabody MA: Hendrickson.
- Hansen, Walter G.** 1998. The Preaching and Defence of Paul. In: I. Howard Marshall and David Peterson, eds. *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, 295–324. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Hollander, John.** 1981. *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. Berkeley: University of California.
- Holtz, Traugott.** 1968. *Untersuchungen über die alttestamentliche Zitate bei Lukas*. Vol. 104, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Leipzig: Akademie Verlag.
- Horst, Pieter Willem van der.** 1977. Peter's Shadow: The Religio-Historical Background of Acts V. 15. *New Testament Studies* 23/2: 204–212. <https://doi.org/10.1017/s0028688500008912>
- Jervell, Jacob Stephan.** 1965. Das gespaltene Israel und die Heidenvölker: Zur Motivierung des Heidenmission in der Apostelgeschichte. *Studia Theologica* 19: 68–96. <https://doi.org/10.1080/00393386508599867>
- Johnson, Luke Timothy.** 1979. On Finding the Lukan Community: A Cautious Cautionary Essay. *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1: 87–100.
- . 1981. *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*. Philadelphia: Fortress.



- Koet, Bart J.** 1989. *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*. Leuven: University Press.
- Lohfink, Gerhard.** 1975. *Die Sammlung Israels: Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*. Vol. 39, *Studien zum Alten und Neuen Testament*. München: Kösel.
- Loisy, Alfred Firmin.** 1920. *Les actes des apôtres*. Paris: Nourry.
- Malherbe, Abraham J.** 1977. *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mánek, Jindřich.** 1957. The New Exodus in the Books of Luke. *Novum Testamentum* 2: 8–23.
- Marguerat, Daniel.** 2003. Magic and Miracle in the Acts of the Apostles. In: Todd E. Klutz, ed. *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, 100–124. London: Sheffield Academic Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74/1: 175–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/matjaz>
- McWhirter, Jocelyn.** 2013. *Rejected Prophets: Jesus and His Witnesses in Luke-Acts*. Minneapolis MN: Fortress.
- Nielsen, Helge Kjaer.** 1987. *Heilung und Verkündigung: Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*. Vol. 22, *Acta Theologica Danica*. Leiden: Brill.
- O'Neill, John C.** 1970. *The Theology of Acts in its Historical Setting*. Second revised and supplemented ed. London: SPCK.
- Pao, David W.** 2000. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Vol. II.130, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ravens, David.** 1995. *Luke and the Restoration of Israel*. Vol. 119, *Journal for the Study of the New Testament Supplement*. Sheffield: Academic Press.
- Rese, Martin.** 1969. *Alltestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*. Vol. 1, *Studien zum Neuen Testament*. Gütersloh: Mohn.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78/3: 707–720.
- Sterling, Gregory E.** 1992. *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*. Vol. 64, *Novum Testamentum Supplements*. Leiden: Brill.
- Tannehill, Robert C.** 1985. Israel in Luke-Acts. A Tragic Story. *Journal of Biblical Literature* 104/1: 69–85. <https://doi.org/10.2307/3260594>
- . 1990. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 2, *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press.
- Thompson, J. Alan.** 2008. *One Lord, One People. The Unity of the Church in Acts in its Literary Setting*. Vol. 359, *Library of New Testament Studies*. London: T & T Clark.
- Tiede, David Lenz.** 1986. "Glory to Thy People, Israel": Luke-Acts and the Jews. *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 25: 142–151.
- Twelftree, Graham Hedly.** 2009. *People of the Spirit: Exploring Luke's View of the Church*. Grand Rapids (MI): Baker Academic; Society for Promoting Christian Knowledge.
- Tyson, Joseph B.** 1992. *Images of Judaism in Luke-Acts*. Columbia (S.C.): University of South Carolina Press.





Znanstvena knjižnica 70

Simon Malmenvall

Kultura Kijevske Rusije

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskem znanstvenem prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zvesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske posvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in topopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str.
ISBN 978-961-6844-82-6, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:
TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 20. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 28. 10. 2020
UDK 27-277-248.76
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Marecek
© 2020 Mareček CC BY 4.0

Petr Mareček

A Crux Interpretum in Jas 4,5

Crux Interpretum v Jak 4,5¹

Abstract: Verse Jas 4,5 poses two problems for exegetes. On the one hand, it is not easy to identify the apparent quotation from Scripture, and on the other hand, it is difficult to determine the meaning of this verse as a whole, as well as each statement in it. This text begins with a rhetorical question (»Or do you think it doesn't make sense what Scripture says?«, Jas 4,5a) and is followed by a statement (»He [God] jealously longs for the spirit which [God] dwelt in us«, Jas 4,5b). The statement Jas 4,5b, which is presented as a biblical quote, is not found in the Old Testament or in the surviving unbiblical writings as a literal quote. It is not entirely possible to exclude the option that James cites an unknown work in Jas 4,5b, but it is more likely that he created a biblical quote from various elements of Scripture on the subject of God's jealousy, which is linked to the idea of Israel's chosen people as the bride of their God.

Key Words: Biblical exegesis, The Catholic Epistles, The Letter of James, *Crux interpretum*, The Old Testament

Izleček: *Vrstica Jak 4,5 predstavlja za eksegete dva problema. Po eni strani je ni enostavno prepoznati kot citat iz Svetega pisma, po drugi strani pa je težko določiti pomen tega verza kot celote in vsake izjave v njem. Besedilo se začne z retoričnim vprašanjem (»Ali mislite, da Pismo v prazno pravi?«, Jak 4,5a), sledi pa mu izjava (»Bog do ljubosumnosti hrepeni po Duhu, ki ga je naselil v nas«, Jak 4,5b) Dobesedne izjave Jak 4,5b, ki je predstavljena kot svetopisemski citat, ne najdemo v Stari zavezi niti v ohranjenih nebiblijskih spisih. Ni mogoče povsem izključiti možnosti, da Jakob v 4,5b citira neznano delo, zdi pa se verjetnejše, da je iz različnih elementov Svetega pisma ustvaril biblijski citat na temo Božjega ljubosumja, ki je povezano z idejo o izbranem ljudstvu Izraela kot nevesti svojega Boga.*

Ključne besede: *biblijska eksegeza, pisma, Jakobovo pismo, Crux interpretum, Stara zaveza*

1 This study is a result of the research funded by the project IGA_CMTF_2020_005 »Cruces interpretum of the Letter of James«.

Introduction

The Letter of James, which has been generally overlooked in the history of the Church, is in many ways a unique work of the New Testament. Although, in terms of discussing socio-ethical doctrine and sociology, it lacks explicit reflections on the suffering, death and resurrection of Jesus Christ, it can be ranked among the most interesting and inspiring books of the New Testament. The Letter of James, which provides instructions for the practical preservation of faith, a wise life, and sympathetic ethics, is considered »one of the most enigmatic writings of the New Testament« (Hartin 2003, 1). Donald A. Hagner even claims that it is »the most puzzling book of the NT« (2012, 671). The Letter of James has caused difficulties for the New Testament researchers for as long as one can remember because it contains a large number of enigmatic textual places (Meyer 1930, 1). One of these places is Jas 4,5, which has been called *crux interpretum* (De Ambroggi 1949, 64; Konradt 1998, 81; Popkes 2001, 269) and described by many New Testament scholars as one of the most difficult texts in the entire epistle (Burdick 1981, 193; Martin 1988, 149).² It has even been suggested that this may be the most difficult verse in the New Testament (Witherington III 2007, 514). Some researchers who presented their interpretations often felt compelled to admit that »no interpretation is free from problems« (Blomberg and Kamell 2008, 192). It is no surprise that Greek patristic tradition, apart from commentaries and anthologies, does not seem to quote Jas 4,5 even a single time.³ The difficulty of interpreting Jas 4,5 is due to two facts: the identification of the apparent quotation of Scripture, and the interpretation of the meaning of Jas 4,5 itself, as it can be argued that in this verse each expression gets its meaning from its relation to the others and the overall context.

The purpose of this article is to offer an interpretation of Jas 4,5 and to identify the »Scripture« to which the author of the Letter of James refers. The article is divided into three parts. The first part will discuss the question of the use of different traditions in the Letter of James. The second

2 Moffatt (1953, 59) states: »The fifth verse is extremely obscure.« Davids (1982, 162) denotes the verse »one of the thorniest problems in the epistle« Carpenter (2000, 189) calls it an »exegetically thorny passage«.

3 Allison, jr. (2013, 611) points to this fact.



part will offer an interpretation of Jas 4,5 within its context. Finally, the third part will try to identify the »Scripture« to which Jas 4,5 refers.

1 The Use of Various Traditions in James

With a careful reading of the Letter of James, we can observe that hardly a verse can be found in the work that has no connection with tradition. In the Letter of James we constantly encounter ideas, motives, formulations or words that have their origins in the Old Testament, Jewish tradition, Greco-Roman tradition⁴ and early Christian tradition.⁵ The author of this letter did not only take over material from various traditions, but also compiled it and brought it together. This gives the Letter of James a certain »internationality and interdenominationalism« (Dibelius 1984, 36).

From the Septuagint, which was the Bible of the Letter of James and which influenced its language,⁶ its author draws direct quotations, allusions and examples of persons.⁷ However, when he quotes Scripture directly, he always introduces the biblical text using the citation formula. We can see that the Old Testament, as the »Scripture«, is referenced three times in the Letter of James. Jas 2,8 uses the introductory formula *κατὰ τὴν γραφήν* »according to the Scripture« to introduce a verbatim quotation of Lev 19,18, while Jas 4,8 employs the formulation *διὸ λέγει* »therefore it says« to introduce a verbatim quotation of Prov 3,34. Jas 2,23 uses the extended formula *καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἢ λέγουσα* »and the Scripture was fulfilled that says« to introduce a quotation of Gen 15,6. In none of the citations does James denote the biblical location of the quotation. He does not even say »in the Law« or something similar. Two of the citations come from the Pentateuch whereas the third quotation is from the Book of Proverbs.

4 In a broader sense, James stands here in the tradition of the »Hellenistic moralists« (Malherbe 1992, 267–333).

5 The Letter of James contains a number of expressions reminiscent of Jesus' words as recorded in the Gospel tradition (see further Kloppenborg 2004, 93–141; Schröter 2008, 233–255).

6 Texts Jas 1,1–11; 3,9; 5,4, 7 contain hints of the LXX language. With reference to language and style of the Letter of James see Mußner (1987, 26–33).

7 Barth (1962, 54), when discussing the use of the Old Testament in the Epistle to the Hebrews, uses a fourfold distinction: 1) direct quotations, 2) indirect quotations or allusions, 3) summaries or reflections, and 4) references to names and topics.



Lev 19,18 is quoted a total of 9 times in the New Testament (Matt 5,43; 19,19; Matt 22,39; Mark 12,31, 33; Luke 10,27; Gal 5,14; Rom 13,9; Jas 2,8) and is one of the most frequently used Old Testament texts in the New Testament. In Jas 2,8 as well as in Gal 5,15 and Rom 13,9 it is presented as a summary of the Law. Jas 2,23 is almost a verbatim quotation from Gen 15,6, although James makes some small stylistic alterations. He replaces the conjunction *καί* with *δέ* and uses the later form, *Ἀβραάμ*, for Abraham, rather than *Ἀβράμ*, which is found in Gen 15,6 LXX and which is more correct, because the name *Ἀβραάμ* is given only in Gen 27,5. These changes could probably be caused by the fact that the author of the Letter of James quoted the Old Testament text from memory without the direct use of a biblical text. (Laws 1973, 211) James adds to the quotation from Gen 15,6 the verbal expression »he was called the friend of God«. The verb in the passive *ἐκλήθη* »was called« refers to God's action. The honorary title *φίλος θεοῦ* »friend of God« for Abraham does not appear literally in any biblical text. In early Jewish literature, this title is documented for important Old Testament figures: Moses, Isaac, Jacob, Abraham.⁸ This title could be given to Abraham in the Jewish tradition and can be based on some biblical texts. It is possible to relate Jas 2,23 to the Book of Wisdom, which speaks of wisdom that passes into holy souls and makes them »friends of God (*φίλους θεοῦ*), and prophets« (Wis 7,27; 7,14). When the Book of Wisdom speaks of Abraham's trial, it states: »When the nations in wicked agreement had been put to confusion, recognized the righteous man and preserved him blameless before God, and kept him strong in the face of his compassion for his child« (Wis 10,5). So Abraham is a »friend of God« and »righteous«, because he lets himself to be guided by God's wisdom and remains faithful in the trial of sacrificing his child. This image of Abraham can be found in some texts of early Jewish literature, where the fear of God spoken of in the biblical account of the sacrifice of Isaac is interpreted as love for God (Gen 22,12). In the Qumran literature we find a testimony about Abraham, who is considered a »friend because he kept the commandment of God and chose not | the will of his own spirit« (CD 4,2-3). The Book of Jubilees states at the end of Abraham's list of trials: »He was found faithful and his soul was not impatient; and he was not slow to act; for

8 In reference to Abraham as a friend of God, see *Jub.* 19,9; *Apoc. Abr.* 9,6; 10,6; *Test. Abr.* B 4,10; 13,1, 6; CD 3.2; Philo, *Abr.* 273; *Migr.* 45 (Peterson 1923, 161–202; Stählin 1973, 165–167).



he was faithful and a lover of the Lord.« (*Jub.* 17,18) Finally, early Christian literature testifies to the designation of Abraham as »the friend of God« (*1 Clem.* 17,2) because of his obedience to the words of God (*1 Clem.* 10,1). The almost verbatim quotation Prov 3,34 from LXX (κύριος ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν; »God opposes the proud but gives grace to the humble«) in Jas 4,8 is relevant since at that point the LXX differs significantly from the Hebrew MT: אִם-לְלֹצְעִים הוּא-יִלִּין (וְלַעֲנָוִים) [וְלַעֲנָוִים] יִתְוַחֵן »Toward the scorers he is scornful, but to the humble he shows favour«. Moreover, we can see that the wording of the quotation from Prov 3,34, which is given in Jas 4,6 and elsewhere in early Christian literature (*1 Pet* 5,5; *1 Clem.* 30,2; *Ign. Eph.* 5,3) always with the same difference from LXX – (ὁ) θεός instead of κύριος, may be an indication that it is possibly not a direct quotation from Scripture, but that the text is taken from an early Christian tradition. Lastly, in Jas 2,11, reference is made to the two commandments of the Decalogue – »do not commit adultery, do not kill« – by the theocentric formulation ὁ εἰπών »he who said« (*Exod* 20,13-14; *Deut* 5,17-18).⁹ The wording of these two commandments from the Decalogue is very close to the LXX text with some minor stylistic improvements.¹⁰ From the way in which these two commandments from the Decalogue are cited, it is clear that James presupposes readers who have a certain acquaintance with God's gift of the Decalogue to Moses on Sinai, for without this knowledge the formula ὁ εἰπών would be an enigma.¹¹

In addition to the above mentioned direct references to the Old Testament, it can be noted that in the Letter of James there are a large number of allusions to texts from the Bible (*Lev* 19,15 in *Jas* 2,9; *Deut* 6,6 in *Jas* 2,29; *Gen* 22,1-19 in *Jas* 2,21-23; *Josh* 2,1-22 in *Jas* 2,25; *Gen* 1,26-28; 9,2 in *Jas* 3,7; *1 Kgs* 17-18 in *Jas* 5,17-18)¹² as well as a number of biblical sayings: »like

9 According to Aland et al. (2014, 863), there are four quotations from the Old Testament in the Letter of James: *Jas* 2,8 (*Lev* 19,18); *Jas* 2,11 (*Exod* 20,13-14; *Deut* 5,17-18); *Jas* 2,23 (*Gen* 15,6); *Jas* 4,6 (*Prov* 3,34). By contrast Aland et al. (2012, 694) give additional references to *Isa* 5,9 in *Jas* 5,4 and *Jer* 12,3 in *Jas* 5,5 in italics and thus consider them to be direct quotations from the Old Testament.

10 James uses the negation μή instead of οὐ from the LXX.

11 Laws (1973, 212) considers the possibility that the author of the Letter of James »is rather calling on a general, perhaps even liturgical, knowledge of the Decalogue independent of the textual traditions«.

12 Many exegetes are considering a larger number of allusions, others a smaller number. For example, Allison, jr. (2013, 51) distinguishes four ways of using LXX in the Letter of James. He finds in the letter: 4 quotations/citations (*Gen* 15,6 in *Jas* 2,23; *Exod* 20,13-14 = *Deut* 5,17-18 in *Jas* 2,11; *Lev* 19,18 in *Jas* 2,8; *Prov* 3,34 in *Jas* 4,6), 4 allusions (*Lev* 19,13; *Deut* 24,14-15 in *Jas* 5,4; *Lev* 19,15 in *Jas* 2,1, 9;



a flower of the grass he will pass away« (Jas 1,10-11; Isa 40,7), »the ears of the Lord of hosts« (Jas 5,4; Isa 5,9), »the day of slaughter« (Jas 5,5; Jer 12,3), »he will cover over a multitude of sins« (Jas 5,20; Prov 10,12). (Mayor 1892, lxxviii-lxxiii; Cantinart 1973, 17–20; Popkes 1999, 216–218; Carson 2007, 997–1013) Some scholars are of the opinion that Lev 19 is not only quoted in Jas 2,8, but that it appears several times in the background of the text. Luke Timothy Johnson enumerates the following parallels: Lev 19,12 to Jas 5,12; Lev 19,13 to Jas 5,4; Lev 19,15 to Jas 2,1, 9; Lev 19,16 to Jas 4,11; Lev 19,17b to Jas 5,20; Lev 19,18a to Jas 5,9; Lev 19,18b to Jas 2,8 (Johnson 1982, 399). Anthony Tyrrell Hanson limits the relations of Lev 19 to Jas 2,1-8, but includes a parallel between Lev 19,12 and Jas 2,7 (Hanson 1983, 147–155). However, it remains a question of critical assessment how far these allusions go.

The letter of James mentions several Old Testament characters who are characterized by great deeds. Jas 2,21-23 introduces Abraham, who is presented in connection with Isaac as an example of a human being who has been justified by works. In a similar way, Rahab serves as another example of one who was also justified by the work of giving guidance to the messengers. In Jas 5,10 »the prophets who spoke in the name of the Lord« are presented as a »*ὑπόδειγμα* (example)« of patience in the face of suffering. In Jas 5,11 Job is mentioned as an example of perseverance. Finally, in Jas 5,17-18 Elijah is characterized as »*ἄνθρωπος ὁμοιοπαθῆς* (a human being with the same nature) as we are« and presented as an example of the effective prayer of a righteous man. His example functions as an encouragement for prayer. None of these Old Testament characters obtains any introduction by James and it is not stated where they appear in Scripture. Elijah is not even called a prophet. James presupposes his readers' knowledge of these personal biblical examples. It can be assumed that James may have been influenced by early Jewish methods of interpretation such as Midrash. Most of the scriptural references occur in Jas 2; the personal biblical examples are also to be found in Jas 2 as well as in the closing text of the epistle (Jas 5,7-20).

Lev 19,15-18 in Jas 4,11-12; Deut 6,4 in Jas 2,19), 13 borrowings (Gen 1,11 in Jas 5,18; Gen 1,26-27 in Jas 3,7-9; Isa 5,7-9 in Jas 5,4; Isa 32,15-20 in Jas 3,18; Isa 40,6-7 in Jas 1,9-11; Jer 5,24 in Jas 5,7; Jer 12,3 in Jas 5,5; Ezek 33-34 in Jas 5,19-20; Hos 14,10 in Jas 3,13; Prov 10,12 [non-LXX form] in Jas 5,20; Wis 2 in Jas 4,13-5,6; Eccl 2 in Jas 5,10; Eccl 15,11-12 in Jas 1,13) and 4 summaries of episode (Gen 22,1-19 in Jas 2,21-23; Josh 2,1-22 in Jas 2,25; 1 Kgs 17-18 in Jas 5,17-18; the book of Job in Jas 5,11).



The letter of James was also inspired by the deuterocanonical books of the Old Testament. One can notice the similarities between the Letter of James and »Sapiential Books«: the Book of Wisdom and Sirach (Ecclesiasticus). In the Letter of James we can find a number of indirect references to the Book of Wisdom (Wis 1,11 in Jas 4,11; 5,9; Wis 2,1-2, 4; 5,14 in Jas 4,14; Wis 2,10-20 in Jas 5,1, 6; Wis 7,7; 9,6 in Jas 1,5). We can also discover many allusions to Sirach (Sir 3,17 in Jas 3,13; Sir 4,29; 5,11 in Jas 1,19; Sir 7,10 in Jas 1,6; Sir 10,22 in Jas 1,9-10; Sir 15,11-20 in Jas 1,13-15; Sir 18,15; 20,15 in Jas 1,5; Sir 19,16 in Jas 3,2; Sir 29,10-11 in Jas 5,2 etc.) (deSilva 2012, 58–85).¹³ It seems that the author of the Letter of James knew these books, although he did not cite them as Scripture and did not clarify the references to them. It can be observed that many *hapax legomena* in the Letter of James originate from the wisdom books in LXX.¹⁴ No other New Testament book was influenced more significantly by the wisdom tradition than the Letter of James (von Lips 1990, 434; Schnelle 2002, 439).

However, the Letter of James also shows knowledge and use of other early Jewish literature. It can be seen that the presentation of the Old Testament characters, especially those mentioned here, are influenced by this literature. Jas 2,21-23 is an update of the early Jewish tradition about Abraham (Sir 44,20; 1 Macc 2,52). The statement about Job's perseverance in James 5,11 refers less to the canonical book of Job than to the early Jewish *haggadah* about Job (*T. Job*). The social critique of the Letter of James (especially Jas 5,1-6) points to the influence of the prophetic-apocalyptic tradition. The chronology »three years and six months« (Jas 5,17), which is mentioned in connection with Elijah, does not appear anywhere in the Old Testament, but we encounter it in tradition (especially in Luke 4,25-26). Knowledge of early Jewish literature is noticeable, but it is never clearly pointed out.¹⁵

13 Frankemölle (1994, 85–86) argues that the Letter of James not only shows a theological and anthropological similarity, but that it is literally dependent on the Book of Sirach and that the Letter of James is presented as a re-reading of this book. On the other hand, Popkes (2004, 149) states that neither the structure nor the subject matter nor can the scope of the Letter of James be explained from the Book of Sirach.

14 According to Halson (1968, 308–309), the Letter of James contains 67 NT *hapax legomena*, 52 of which are Septuagintal. Of those, 34 appear in the wisdom literature, 15 in the Pentateuch, 12 in the historical books, 9 in the Psalms, 18 in the Latter Prophets and Daniel, and 25 in non-wisdom apocryphal books. Based on these statistics, he concludes that »in his distinctive vocabulary [...] James has a marked predilection for words from the Septuagintal Wisdom literature«.

15 In reference to the Use of the Old Testament and the Jewish Tradition in the Letter of James, see Bauckham (1988, 306–309).



Parallels with the non-biblical literature of early Judaism – *Avot*, *Let. Aris.*, 4 Macc, Ps.-Phoc. (Bottini 1986, 171–181), Philo,¹⁶ *T. 12 Patr.*,¹⁷ Qumran manuscripts¹⁸ – are often mentioned in the commentaries. However, the parallels are not sufficient to prove literary dependence. It is usually assumed that the Letter of James drew from the same current of Hellenistic-Jewish tradition. Lexical and thematic similarities between the Letter of James and the texts from the Jewish tradition can be explained with reference to a common religious and cultural background. Since in the Letter of James these same expressions and themes are placed in a different context and hold a different function, it is necessary to exclude the literary dependence of this letter on the above-mentioned writings that come from the Jewish environment. From this it is clear that James drew on a rich tradition originating mainly from the Jewish environment, which he did not receive as a literary work, but he knew it from the traditional lived piety of Judaism.

2 The Meaning of James 4,5

James 4,5 is part of the narrative unit that relates to the theme »struggles and quarrels among the members of the Christian community« (Jas 4,1-10) and that can be divided into three parts on the basis of caesuras in the text (Schnider 1987, 97; Bottini 2014, 160). The first part (Jas 4,1-3) deals with the anthropological causes of conflicts in the Christian community. The second part (Jas 4,4-6), using two references from the Scripture, points to the incompatibility of love for the world and friendship with God. The last, third part (Jas 4,7-10) deduces (οὖν »therefore«) from the quotation from Scripture (Jas 4,6b) what needs to be done in order for human being to behave properly before God. We can see that our text ἡ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν

16 Frankemölle (1994, 86) reckons that the author of the Letter of James was influenced by the work of Philo of Alexandria.

17 Konradt (1998, 179–194) on the example of the commandment to love one's neighbour, points to both the similarities and the differences between the Letter of James and the text of the Testaments of the Twelve Patriarchs.

18 Verseput (1998, 691–707) compares the fragmentary text from Qumran with Jas 1,1-18 and points out the thematic and structural similarities between the two texts, but also notes the mutual differences that stem from the literary type of James' work, which is »a letter of comfort and instruction for Christian communities in the diaspora« (707).



(Jas 4,5)¹⁹ together with the following verse serves as a justification for the statement: »friendship with the world is enmity with God« (Jas 4,4). What does this statement in Jas 4,5 mean by itself and in context?

In terms of textual criticism, Jas 4,5 contains two problematic places, which are not of a fundamental nature. The word φθόνον is replaced by φόνον in the two minuscule manuscripts from the 11th (1243) and 14th (2492) centuries. Secondly, the textual reading κατώκισεν (attested in P⁷⁴ & B Ψ 1739) is preferred rather than κατώκησεν (P 5. 33. 307. 436. 442. 642. 1243 and many others).²⁰ Two separate verbs are attested: κατοικίζω »place in, cause to live in«, which is a *hapax legomenon* in the New Testament and occurs only in Jas 4,5; κατοικέω »(intrans.) live, reside, settle; (trans.) inhabit, dwell in«, which is more common in the New Testament (a total of 44 occurrences). It is necessary to give priority to κατοικίζω because of »transcriptional probability« (Metzger 2000, 612) by which the more complicated reading can be explained. Since the verb κατοικίζω appears nowhere else in the New Testament it is more likely that copyists would have substituted it with the more common κατοικέω than the other way around.

The difficulty of understanding verse Jas 4,5 has led some scholars to believe that the original text was rendered incomprehensible by damage, and they have made suggestions for conjectural emendation. In 1730 a Swiss theologian, known as a New Testament critic, Johann Jakob Wettstein proposed a conjecture which would emend the text so that instead of yearning πρὸς φθόνον, the human spirit would yearn πρὸς τὸν θεόν (Wettstein 1730, 172). This conjecture was also shared by Otto Kirn (1904, 131–133)²¹ and Clemens Kōnnecke (1908, 15). Nowadays, this conjecture is defended by Ryan Donald Wettlaufer who claims that πρὸς τὸν θεόν (as *a nomen sacrum*) stood for πρὸς φθόνον. The resulting text would then read: »Do you think that in vain the scripture says ‘the spirit he caused to dwell within us yearns for God,‘« with Eccl 12,7 and Ps 41,2 (LXX) as the source text (Wettlaufer 2013, 148–157). Another conjecture was proposed by J. A. Findlay who reads φόνον for φθόνον in accordance with two minuscule

19 The wording of the Greek text is in accordance with the critical edition Aland et al. (2012, 692).

20 Aland et al. 2012, 692.

21 Discussed in more detail in Kirn (1904, 593–604).



manuscripts dating from the 11th and 14th centuries and who translates the verse: »the spirit that took up its abode in you (when your contentions began) is yearning for murder, but he gives greater grace«. Findlay regards it as free reference to Gen 4,7, which addresses Cain the murderer: »If you do well, will you not be accepted? And if you do not do well, sin is lurking at the door; its desire is for you, but you must master it.« (Findlay 1925–1926, 381–382) Finally it needs to be mentioned that Haire A. Forster adds ἦ before πρὸς φθόνον (Forster 1917–1918, 139). However, these attempts are unpersuasive and are no longer relevant today.

The trouble with the meaning of Jas 4,5 is caused by several interrelated syntactical and lexical ambiguities. A number of questions arise in connection with the interpretation of Jas 4,5. First of all, it is possible to ask: where does the quotation begin and end? Wilhelm Martin Leberecht de Wette suggested that Jas 4,5a does not constitute an introduction to the quotation, but clarifies the previous verse Jas 4,4, which contains the motives of the New Testament tradition (2 Pet 3,15–16; 1 Tim 5,18), which we encounter in 1 John 2,15; Matt 6,7; Luke 16,13 and Rom 8,7 (de Wette 1853, 238). This is an unconvincing solution. Friedrich Spitta draws πρὸς φθόνον to ἡ γραφή λέγει as a thematic datum: »Scripture says about envy.« (Spitta 1896, 118 and 120) But a thematic datum πρὸς with accusative »what concerns« is not expected in an introduction to the biblical quotation. The preposition περί with genitive would be more common (Burchard 2000, 172–173). August Rudolph Gebser understands πρὸς φθόνον as »enviously« (»Or do you think that the Scripture speaks to no purpose, enviously«), and regards the following words Jas 4,5b–6a as a parenthesis or preliminary interpretation of the quotation from Jas 4,6b (Gebster 1828, 344–345; also Carpenter 2000, 199–204; Wypadlo 2006, 123–125; McCartney 2009, 216–217).²² Such an understanding of the text is unpersuasive for the reason that we are facing the unbearable clash of »enviously« and »to no purpose«. Furthermore, Jas 4,5a lets us expect a threatening word rather than a promise as in Jas 4,6b. According to Wiard Popkes, James became confused. He originally wanted immediately to quote Prov 3,34, but inadvertently continued with Jas 4,5b, which still belongs to Jas 4,1–4 (Popkes 1997, 99–103; 1999,

22 McKnight (2011, 336–337 and 340–341) sees the paraphrase of Prov 3,34 in Jas 4,5b–6a and quotation of Prov 3,34 in Jas 4,6b.



224–227). Such an understanding of the text is too complicated and also implausible. The most appropriate understanding of the Greek text seems to take *πρὸς φθόνον* as modifying *ἐπιποθεῖ*, since on the one hand *λέγει* is already modified by *κενῶς* and on the other hand *ἐπιποθεῖ* would lack a more specific determination: the longing for whom, for what. The quotation begins where you would expect it, after *ἡ γραφή λέγει*.

James 4,5 starts with a rhetorical question that has an almost provocative tone: «*Ἡ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφή λέγει*» «Or do you think it is to no purpose that the Scripture says?» (Jas 4,5a) With this interrogative sentence that calls for agreement (Matt 12,29; 1 Cor 6,16), the author of the Letter of James urges his readers to acknowledge the unconditional validity of what Scripture communicates. The verb *δοκέω* «think, suppose, consider» states, as in James 1,26, the wrong opinion,²³ and therefore implies the answer: «No, the Scriptures do not say in vain.» The adverb *κενῶς* «in vain, unnecessarily, to no purpose», which appears in the New Testament only in Jas 4,5 and in LXX only in Isa 49,4, here means «only with empty words/ to no purpose».²⁴ The expression *ἡ γραφή λέγει* is a formula that introduces the citation of a biblical text in the *Corpus Paulinum* 6 times (Rom 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 4,30; 1 Tim 5,18), where in three cases (Rom 4,3; 11,2; Gal 4,30) it introduces an interrogative sentence, as in James 4,5a.²⁵ It is preferable to understand *ἡ γραφή* as «passage of Scripture» (Davids 1982, 162; Hartin 2003, 199) rather than «Scripture as such» (contrary to Johnson 1995, 280).

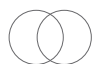
What follows is a statement, not a second rhetorical question along with Jas 4,5a.²⁶ The quotation that is included in the question ends after *ἐν ἡμῖν* (Jas 4,5b). The formulation in Jas 4,6a *μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν* no longer belongs to the quotation because of the adversative particle *δέ* that creates

23 Mark 6,49; Luke 12,51; 13,2, 4; 24,37; 1 Cor 3,18; 8,2; 10,12; 14,37.

24 Balz (1981, col. 699): «daß die Schrift *nur mit leeren Worten / umsonst* spricht».

25 Also John 7,38.42; 19,37.

26 Some scholars regard Jas 4,5 as two questions. The term *λέγει* is understood in the sense of «speak»: «Do you suppose that the Scripture speaks in vain? Does the spirit which he made to dwell in us long jealously (or enviously)?» (Laws 1973, 210–215; 1980, 174–179; Johnson 1995, 280; Penner 1996, 152; Wall 1997, 202; Sleeper 1998, 109; Varner 2014, 421–422). However, if Jas 4,5b was intended as a rhetorical question (with a negative answer), it would have to be started with *μή* (Blass – Debrunner – Rehkopf 1990, § 427).



a sharp contrast with the previous text, but is rather a new sentence that James formulated independently by using the last three words of Prov 3,34 in preparation for the biblical quotation in Jas 4,6b. The question mark should not be placed behind Jas 4,6a,²⁷ but behind Jas 4,5. Moreover, the words φθόνος, ἐπιποθέω and κατοικίζω, which appear only here in the letter, and which possibly have the metre, the rhythmic pattern that is typical of epic poetry,²⁸ speak in favour of a quotation in Jas 4,5b.

To understand the correct meaning of the sentence πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν (Jas 4,5b), which is presented as a biblical quotation, it is necessary to answer some controversial questions. Is the subject of the verb ἐπιποθεῖ God or spirit? And similarly, is the subject of the verb κατώκισεν God or spirit? What is the meaning of the term φθόνος? Is it possible to understand it as »envy« or »jealousy«? Does the expression πνεῦμα relate to the divine or human spirit? There are basically two possible interpretations with variations.

The first interpretation takes πνεῦμα, namely the human mind, to be in the nominative, functioning as the subject of the verb ἐπιποθεῖ, and πρὸς φθόνον is to be understood negatively as »envious«. The reading of the text therefore is: »The (human) spirit that he (God) made dwell in us yearns enviously.« (Chainé 1927, 101–103; Michl 1963, 168–171; Mitton 1966, 155–156; Adamson 1976, 171–173; Laws 1980, 177–178; Prockter 1989, 625–627; Johnson 1995, 280–282; Richardson 1997, 177; Burchard 2000, 171–174; Hartin 2003, 200; Fabris 2004, 279–281; Maier 2004, 183; McKnight 2011, 338; Painter 2012, 140). In this rendering πνεῦμα is identified with the »spirit« breathed into the human being by God at creation (Gen 2,7). The author of the Letter of James would then be making a point about the human inclination to be envious and jealous. The first part of the quotation proves Jas 4,1–3, namely that the human mind strives enviously for what it does not have. In favour of this interpretation it can be stated that a close examination of the Greek phrase πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ shows that it would be very difficult to attribute it to God as the subject. The verb ἐπιποθέω

27 Thus erroneously Barbara Aland et al. (2012, 692).

28 Windisch and Preisker (1951, 27), Schneider (1961, 28), Michl (1963, 172–173), Reicke (1964, 46), Assaël and Cuvillier (2013, 231) and others suppose a hexameter (Jas 1,17a), which, however, has shortcomings (Blass – Debrunner – Rehkopf 1990, § 487,6).



which appears with *πρός* in LXX Ps 41,2, means »strongly desire, long for, feel tender affection for« and the subject of it is usually a human being (LXX Deut 13,9; Ps 83,3; 119,20; 174). Only in LXX Deut 32,11 and Jer 13,14, is God the subject of this verb. Moreover, in the Greek Bible, the noun *φθόνος* always has a negative connotation and is used in reference to a vice.²⁹ All this argues for the spirit as being the subject of the verb, rather than God: »the spirit yearns enviously«. This interpretation is not without substance, however none of the arguments presented is decisive.

According to the second better interpretation, God is the subject of the sentence. It takes *πνεῦμα* to be in the accusative case, functioning as the direct object of the verb *ἐπιποθεῖ*, reads *πρός φθόνον* adverbially as *φθονερῶς* »jealously« (Blass – Debrunner – Rehkopf 1990, § 239, n. 8) and positively of God's zeal, that is: »He (God) jealously longs for the spirit that he (God) made dwell (transitive *κατοικίζω*)³⁰ in us.« (Hort 1909, 93–94; Belser 1909, 164–165; Ropes 1916, 264–265; Schlatter 1932, 248–252; Marty 1935, 159–160; De Ambroggi 1949, 64–65; Moffat 1953, 60–61; Tasker 1956, 91; Jeremias 1959, 445; Hoppe 1977, 11; Davids 1982, 164; Dibelius 1984, 264–268; Vouga 1984, 117; Mußner 1987, 181–182; Schnider 1987, 101–102; Ruckstuhl 1988, 26; Spicq 1991, 569; Schrage 1993, 45–46; Frankemölle 1994, 602–605; Klein 1995, 112–115; Carpenter 2000, 191–197; Carson 2007, 1006–1007; Witherington III 2007, 514–515; Blomberg and Kamell 2008, 191–192; Moo 2009, 149–151; Assaël and Cuvillier 2013, 232)³¹ This interpretation should be preferred for several reasons. The context indicates that the subject of the sentence in Jas 4,5b is God. Since in the following text God is the subject in both sentences in Jas 4,6, in the first unspoken, in the second (also in the quotation of Scripture) explicit, God must also be the subject in the first »quotation«. In addition, the previous verse Jas 4,4 places God in opposition to the word »world« and each time uses the term God at the end of both sentences of the verse. Based on this fact, God can be an unspoken subject of the verb form *ἐπιποθεῖ* »he yearns«

29 1 Macc 8,16; 3 Macc 6,7; Wis 2,24; 6,23; Matt 27,18; Mark 15,10; Rom 1,29; Gal 5,21; Phil 1,15; 1 Tim 6,4; Tit 3,3; 1 Pet 2,1. *Ep. Arist.* 224; *T. Sim.* 2,13; 3,1, 2, 4, 6; 4,5, 7; 6,2; *T. Dan* 2,5; *T. Gad* 4,5; *T. Jos.* 1,3, 7; 10,3; *T. Benj.* 7,2, 5; 8,1; *Sib. Or.* 3,377, 662; Philo, *Fug.* 154; *Mos.* 1,2; Josephus, *Ant.* 2,1; etc.

30 The verb *κατοικίζω*, which occurs in the New Testament only in Jas 4,5, has meaning »cause to dwell, establish, settle«. In early Christian literature it appears in *Herm. Man.* 3,1 (God caused the Spirit »to dwell in flesh«) (Danker 2000, 535).

31 Martin (1988, 140) translates Jas 4,5b »the Spirit God made to dwell in us opposes envy«.



(New Revised Standard Version Bible complements »God«). Finally, the image used for God's relationship to human beings as a marital union in Jas 4,4 allows the idea of God's jealousy, which often appears in the Old Testament (Exod 20,5; 34,14; Deut 4,44; 5,9; 6,15; Josh 24,19; Isa 9,6). It is necessary to mention that the Septuagint uses the term ζήλος and not φθόνος. In the Septuagint the expression φθόνος is nowhere associated with God. However, it can be observed that the expressions ζήλος and φθόνος are closely related to each other and are sometimes interchangeable (1 Mac 8,16; *T. Sim.* 4,5; *T. Gad.* 7,2; *1 Clem.* 3,2; 4,7; 5,2), e.g. in the moral discussion of Hellenistic-Jewish writings (Johnson 1983, 335). Furthermore, φθόνος was sometimes used by Greek writers for the jealousy of the Olympian gods (Moo 2009, 150). By virtue of this fact it can be assumed that the author of James, as a Hellenistic-Jewish writer, also understands the term φθόνος in the sense of »jealous« and uses it for God.³² Perhaps in Jas 4,5 the word φθόνος was chosen because Jas 3,13–4,3 uses ζήλος negatively. James might employ φθόνος deliberately as a synonym that has not yet been used. The formulation πρὸς φθόνον is understood as a rule adverbially in meaning φθονερώς »jealously« (Ropes 1916, 262; Dibelius 1984, 268; Mußner 1987, 181). After all, the suitability of a reference to God's jealousy for his people in this context prevails over the undisputed linguistic trouble posed by φθόνος. James 4,5 lucidly gives reason for a point made in the preceding verse Jas 4,4. The connection of φθόνος with a human susceptibility to jealousy seems awkward in this context, but to see in verse Jas 4,5 a reminder of God's desire that his people be completely and unconditionally his provides a beautifully appropriate justification for warning against flirting with the views and the values of the world in verse Jas 4,4. With reference to the verb ἐπιποθέω »yearn, desire«, it is true that it never refers to God in biblical Greek. But we can observe that it always has a positive connotation in the New Testament.³³ It seems much more natural to ascribe both verbs in Jas 4,5b to the same subject, in which case »God« must be understood as the subject of κατώκισεν.

Finally, the question arises of how to understand the term πνεῦμα »spirit«. Is it the Holy Spirit as a gift of grace given at baptism? (Mayor 1892, 132)

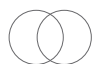
32 So do many translations, Frankemölle (1994, 572) and Schnider (1987, 97).

33 Rom 1,11; 2 Cor 5,2; 9,14; Phil 1,8; 2,26; 1 Thess 3,6; 2 Tim 1,4 2 Pet 2,2.



Or is the spirit meant to be the breath of life in a human being in accordance with the account about creation (Gen 2,7) (Hauck 1926, 197)? Is the *πνεῦμα* a gift of prophetic inspiration (Spitta 1896, 120) or God's wisdom (LXX Exod 31,3; 35,31; Deut 34,9; Isa 11,2)? (Hoppe 1989, 91; McCartney 2009, 214–215) Is it a human spirit full of envy? (Michl 1968, 53) Or is it an evil inclination which seems to derive from a central source such as the devil (*T. Naph.* 8,4) or Satan (*T. Dan* 6,1-2) (Prockter 1989, 625–627; Johnson 1995, 281; Tsuji 1997, 85–86)? To properly understand the term *πνεῦμα*, it is necessary to take into account the overall wording of the sentence in Jas 4,5b. However, on the basis of the phrase »greater is the grace he gives«, which is found in the following sentence (Jas 4,6a), it is hardly possible to understand *πνεῦμα* in the sense of the Holy Spirit. How could an even »greater« gift of grace beside him be possible or conceivable? It must be added that if the sentence were to be seen to refer to the Holy Spirit, it would be the only such reference in the Letter of James. According to Gen 2,7 at the creation of the first human being, God breathed spirit into him as the breath of life. The Book of Wisdom declares about the spirit of God: »Your incorruptible spirit is in all things.« (Wis 12,1) In late Judaism we repeatedly meet the conviction that the spirit of God dwells in this way from the creation of human beings (*T. Naph. Heb.* 10,9). (Mußner 1987, 182) According to Job 14,15: »God longs for the work of his hands.« According to *Apoc. Mos.* 31, God will seek his vessel, which he created. The author of the Letter of James is of the opinion that the spirit is a gift from God, who is »put in us«. God has bestowed each human being with the breath of life at the creation and, according to James, God jealously longs for this spirit (Schnider 1987, 101–102; Ruckstuhl 1988, 26; Frankemölle 1994, 602–605; Witherington III 2007, 514–515; Blomberg and Kamell 2008, 191–192).³⁴ This reading is also supported by the fact that *πνεῦμα* in the Letter of James never means the divine, but rather the human spirit as something created by God. Because God is like this and thus manifests himself, he will not tolerate any »friendship with the world« (Jas 4,4). He claims the spirit of human being for himself. The verse Jas 4,5 explains the earnestness of any flirtation with the world by bringing to mind the

34 There are a number of authors according to whom the subject of the sentence is »spirit« and who hold the wording of the text: »the spirit, that God made to dwell in us yearn enviously«. See Burchard (2000, 171–174), Popkes (2001, 269); Hartin (2003, 200), Fabris (2004, 280–281) and Metzner (2017, 226).



jealousy of the Lord, who requests a total, unconditional, unshakeable loyalty from the people with whom he has united himself.

3 Identifying the »Scripture« to which James 4,5b refers

In the first part of our article, we pointed out the fact that the Letter of James draws on a rich tradition originating mainly from the Jewish environment and that the quotations from the Old Testament are usually preceded by introductory formula. The formulation found in Jas 4,5, ἡ γραφή λέγει, is undeniably an introductory formula and is found verbatim in several other New Testament texts.³⁵ We can observe that in every other case where we find ἡ γραφή λέγει in the New Testament this formula introduces a direct quotation from Scripture or an allusion. The same is true of the Letter of James. Based on this fact, the verse of Jas 4,5 should contain a formal quotation.³⁶ It is possible to claim that when James quotes the passage as »Scripture«, he quotes it from the Septuagint and quotes it with precision. A »free« citation or alternative translation of the Hebrew text would be atypical of him. However, the text of James 4,5b, which the author of the Letter of James states as a biblical quotation, is not found as a literal quotation in the Old Testament or in the preserved non-biblical writings. The origin of the quote is unclear.

Some commentators (F. H. Kern) assume that the words following ἡ γραφή λέγει (Jas 4,5) up to διό (Jas 4,6) are parenthetic, and that James is already referring to the quotation from Prov 3,34 which is found in Jas 4,6 (see further Mayor 1892, 131). But there seems to be no foundation for such a sudden interruption. Such an opinion that sees a verse Jas 4,5 as an aside must be rejected, since Prov 3,34 would then be furnished with a double introduction. According to Sophie Laws, our text does not quote but alludes to LXX Ps 41,2 or (more likely) 83,3, where the human spirit (ψυχῆ) longs (ἐπιποθεῖ) for God. James is asking rhetorical questions: Is scripture

35 See Rom 4,3; 9,17; 10,11; 1 Tim 5,18.

36 Dibelius (1984, 265) says: »Man wird darum, wie es fast alle neueren Interpreten tun, anerkennen müssen, daß auch v. 5 ein Zitat enthält.« On the other hand Blomberg and Kamell (2008, 191) argue that »the majority of commentators, therefore, understand v. 5b to reflect the quotation of 'Scripture', however allusive (and elusive)!«.



meaningless? (Jas 4,5a) Is this (according to scripture) the proper manner of the soul's desire? (Jas 4,5b) The reply implied if the allusion is taken has to be: Surely not! (Laws 1973, 210–215) Henry Alford sees in Jas 4,5b a loose citation of Deut 32,10–11, where we find a statement about the jealous desire of the Lord over his people (Alford 1864, 314). Arnold Meyer finds in our text a »midrashic paraphrase« of Gen 49,19 (Meyer 1930, 259). Ben Witherington assumes that it can be a general allusion to Gen 6,3–7 and Exod 20,5 used in a midrashic way (Witherington III 2007, 514). Lewis J. Prockter supposes it is a wisdom Midrash on the Noah story: Noah as an example of a »friend of God« who resists evil envy (Prockter 1989, 625–627). According to Honoratus Coppeters Jas 4,5 modifies LXX Eccl 4,4: »And I saw all labour, and all the diligent work, that this is a man's envy (ζήλος) from his neighbour. This is also vanity and waywardness of spirit (πνεύματος).« (1915, 35–58) The closest quotation that can be identified in the Holy Scriptures is from Exod 20,5 (»for I the Lord your God am a jealous God«).³⁷ François Vouga believes that James himself wrote with some precision something that could be a summary of the Old Testament law or the first commandment (Exod 20,5 / Deut 5,9) (Vouga 1984, 116). Among the exegetes, the opinion emerged that the sentence in Jas 4,5b can be explained as an inaccurate quotation or a gist of such passages as Exod 20,5 and 34,14 (Burdick 1981, 194).³⁸ These views are opposed with the presence of the citation formula ἡ γραφή λέγει. It has been proposed that we are dealing with a Jewish-Hellenistic didactic poem (Hauck 1947, 27; Windisch and Preisker 1951, 27; Schneider 1961, 28; Michl 1963, 172–174)³⁹ or with Midrash (Schneckenburger 1832, 95).⁴⁰ Johann Albrecht Bengel finds a quotation not from the Old Testament but the New Testament. For him, James is referring either to Gal 5,17 or 1 Pet 2,1–2, 5 (1759, 1112). Some researchers have assumed that, due to the mention of jealousy, there is a reference to the lost book of Eldad and Modad, named after the two characters in Num 11,24–29 (*Herm. Vis.* 2, 3, 4) (Spitta 1896, 121; Moffatt 1953, 60; Sidebottom 1967, 52–53; Bauckham 2004, 270–281; Allison 2011,

37 Ropes (1916, 262) identifies James's quotation as possibly a »poetical rendering of the idea of Ex 20«.

38 Nystrom (1997, 227) believes that we have a free paraphrase of Ex 34,14 or that the author of the letter summarizes many Old Testament passages that speak of God's jealousy.

39 Dibelius (1984, 266) talks about »ein apokryphes als heilig geltendes Buch«.

40 Grimm (1854, 956) suggests that James erroneously remembered a Midrash or Targum on some verse as though it were from the Bible itself.



99–131; 2013, 617–622). Could James be referring to an apocryphal work that he considered Scripture in the way in which Jude quotes from the Assumption of Moses and the book of Enoch (Jude 9 and 14–15 respectively)? Are we dealing here with a quote from an unknown lost work that was considered sacred in the environment of the origin of the Letter of James, but which is now unknown to us (Ewald 1870, 21; Hauck 1926, 196; Grünzweig 1973, 131; Kugelman 1980, 49; Dibelius 1984, 266; Mußner 1987, 183–184; Hoppe 1989, 91; Schrage 1993, 45; Heckel 2019, 60)?⁴¹ Since quotations of unknown origin that are supposed to be a word of Sacred Scripture can be found in early Christian times,⁴² this possibility cannot be wholly ruled out.

We can likewise ask such questions as: Was this a well-known expression circulating among people whom the author of the Letter of James had mistakenly considered to be using a word of Scripture?⁴³ Did he take this text from the »card index« of fragmentary passages, which also appear in 1 Peter 5, without knowing that it was not the text of Scripture (Popkes 2001, 271; Idem, 1999, 224–227)? Should we think of a prophecy that arose in Christianity that would have been promoted by labelling it *γραφή* and thereby giving it the same origin and the same authority as the Old Testament scriptures? (Schlatter 1932, 248) Is it a paraphrase of an excerpt from Scripture or a reference to a biblical theme (»envy, evil desires«: Gen 4,7; 6,5; 8,21; »jealousy of God«: Ex 20,5, 34,14; Deut 5,9; »the desire of the soul«: Psalm 42,3, 84,3, 119,20) or does James have in mind several Old Testament texts (Jer 3,1–11; Ezek 16; Hos 2,3), which he summarized into one short pregnant form, or does he refer to the message of the entire Bible, which he presents as the word of Scripture (7,38)? (Plumptre 1909, 91; Belser 1909, 165; Tasker 1956, 91; Mitton 1966, 154; Nystrom 1997, 227; Farley 2008, 46; Moo 2009, 150–151)

We can observe in the New Testament that sometimes the singular »Scripture says« refers to a theme rather than to a specific quotation (John

41 Painter (2012, 140) states: »We are faced with accepting an unknown reference indicated by 'Scripture says/speaks.'«

42 Matt 2,23; John 7,38; 1 Cor 2,9; 9,10; 2 Cor 4,6; Eph 5,14; 1 Tim 5,18; 1 Clem. 46,2; 1 Clem. 23,3; 2 Clem. 11,2.

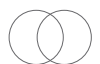
43 Brosend II (2004, 114) supposes that this is an otherwise unknown statement of Jesus.



7,37-39; possibly Matt 2,23). So, most likely, here: the God of the Bible is a jealous God, a point founded not only in the Decalogue but also in many other passages, perhaps most movingly in the prophecy of Hosea. For this reason, then, the English Standard Version, for example, and the New Revised Standard Version were ill-considered when using direct quotation marks. In the Greek text there is no orthographically unequivocal differentiation between a direct citation and an indirect citation, and in our context it would be prudent to give preference to the latter, because the former, with its quotations marks, falsely signals the preservation of the actual words of a citation when none seems to be present. From a theological point of view, the theme of God's jealousy is linked to the exclusivity of his claims, because he is the only God who is firmly united with his people and who requires fidelity in this relationship, which is expressed repeatedly in the Old Testament through the image of marriage (it appears for the first time in Hosea). Precisely because this God is a personal God, his relationship with the people cannot be dispassionate. He longs for them with jealous longing. To yearn jealously is an echo of the audacious Old Testament anthropomorphism that emerged from the idea of the chosen people of Israel as the bride of their God, who had an exclusive right to their affections and who did not tolerate sharing any of love that belonged to him with the world. We can therefore assume that Jas 4,5b refers to a scriptural theme – God's jealousy. It is not a specific quotation, but it is conceivable that James independently formed this well-known biblical topic about God's jealousy into a quotation. This interpretation corresponds to the way James draws on a rich tradition originating mainly from the Jewish environment.

Conclusion

The verse Jas 4,5, which undoubtedly belongs to the difficult places in the Letter of James and which was rightly labelled as a *crux interpretum*, poses two main exegetical problems. On the one hand, it is very difficult to identify the apparent quotation from Scripture, and on the other hand, it is not easy to determine the meaning of this verse as a whole as each expression in it and the general context are the subject of debate. In the Letter of James, we can notice that its author constantly draws ideas, motives, formulation or words from various traditions originating mainly in the



Jewish environment. This fact is also supported by the verse Jas 4,5, which relates to the theme of fights and quarrels among the members of the Christian community (Jas 4,1-10) and which together with the following verse serves as a justification for the statement about the irreconcilability of friendship with God and friendship with the world (Jas 4,4). Our text starts with a rhetorical question (»Or do you think it is to no purpose that the Scripture says?«, Jas 4,5a) which calls for the recognition of the unconditional validity of what Scripture communicates. Then follows the statement (»He [God] jealously longs for the spirit that he [God] made dwell in us«, Jas 4,5b), which serves as a reminder of God's desire that his people be completely and unconditionally his and provides a fitting justification for warning against flirting with the views and the values of the world in Jas 4,4. The statement Jas 4,5b which is introduced with the formula ἡ γραφή λέγει and which is thus presented as a biblical quotation is not found as a literal quotation in the Old Testament or in the preserved non-biblical writings. We cannot completely rule out the possibility that James quotes an unknown work in Jas 4,5b, but it seems more plausible that he created a scriptural quotation from various elements of Scripture about the theme of God's jealousy, which is connected with the idea of the chosen people of Israel as the bride of their God. He has the sole right to their affections and he does not tolerate sharing any of the love that belongs to him with the world. In conclusion it may be that through a reference to a well-known Old Testament theme, in Jas 4,5b James tries to communicate that God, who gave man the breath of life in creation, longs for him jealously and will not tolerate any »friendship with the world« (Jas 4,4).



References:

- Adamson, James B.** 1976. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Aland, Barbara, et al., ed.** 2012. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- . 2014. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Alford, Henry.** 1864. *The Greek Testament*, vol. 4. London: Rivingtons.
- Allison, jr. Dale C.** 2011. Eldad and Modad. *JSP* 21: 99–131.
- . 2013. *A critical and exegetical commentary on the Epistle of James*. New York: Bloomsbury.
- Assaël, Jacqueline – Cuvillier, Élian.** 2013. *L'Épître de Jacques*. Genève: Labor et Fides.
- Balz, Horst.** 1981. κενῶς. *EWNT II*: col. 699.
- Barth, Markus.** 1962. The Old Testament in Hebrews. An Essay in Biblical Hermeneutics. In: William Klassen, Graydon F. Snyder, ed. *Issues in New Testament Interpretation*, 53–78. London: SCM.
- Bauckham, Richard.** 1988. James, 1 and 2 Peter, Jude. In: Donald A. Carson – Hugh G. M. Williamson, eds. *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, 303–317. New York: Cambridge University.
- . 2004. The Spirit of God in Us Loathes Envy: James 4:5. In: Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker, Stephen C. Barton, eds. *The Holy Spirit and Christian Origins*. 270–281. Grand Rapids: Eerdmans.
- Belsler, Johannes E.** 1909. *Die Epistel des heiligen Jakobus*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Bengel, Johann A.** 1759. *Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indikatur*. Tubingae: Io. Henr. Philippi Schrammii.
- Blass, Friedrich – Debrunner, Albert – Rehkopf, Friedrich.** 1990. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blomberg, Craig L., and Kamell, Mariam J.** 2008. *James*. Grand Rapids: Zondervan.
- Bottini, Giovanni C.** 1986. Sentenze di Pseudo-Focilide alla luce della lettera di Giacomo. *SBFLA* 36: 171–181.
- . 2014. *Lettera di Giacomo. Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline.
- Brosend II, William F.** 2004. *James and Jude*. Cambridge: University Press.
- Burchard, Christoph.** 2000. *Der Jakobusbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Burdick, Donald W.** 1981. James. In: Frank E. Gaebelien – James D. Douglas, eds. *The Expositor's Bible Commentary, Volume 12*, 159–205. Grand Rapids: Zondervan.
- Cantinat, Jean.** 1973. *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*. Paris: Gabalda.
- Carpenter, Craig B.** 2000. James 4.5 Reconsidered. *NTS* 46: 189–205.
- Carson, Donald A.** 2007. James. In: Gregory K. Beale, Donald A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, 997–1013. Grand Rapids: Baker Academic – Nottingham: Apollos.
- Chaine, Joseph.** 1927. *L'Épître de saint Jacques*. Paris: J. Gabalda.
- Coppieters, Honoratus.** 1915. La Signification et la Provenance de la Citation Jac. iv, 5. *RB* 12: 35–58.
- Danker, Frederick W., ed.** 2000. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dauids, Peter H.** 1982. *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*. Exeter: The Paternoster Press.



- De Ambroggi, Pietro.** 1949. *Le epistole Cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*. Torino, Roma: Marietti.
- DeSilva, David A.** 2012. *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude: What Earliest Christianity Learned from the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Oxford: University Press.
- Dibelius, Martin.** 1984. *Der Brief des Jakobus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ewald, Heinrich.** 1870. *Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobos' Rundschreiben*. Göttingen: Dieterichschen Buchhandlung.
- Fabris, Rinaldo.** 2004. *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB.
- Farley, Lawrence R.** 2008. *Universal Truth. The Catholic Epistles of James, Peter, Jude, and John*. Ben Lomond: Conciliar Press.
- Findlay, J. A.** 1925–1926. James IV. 5,6. *ET* 37: 381–382.
- Forster, A. Haire.** 1917–1918. James IV. 5,6. *ET* 29: 139.
- Frankemölle, Hubert.** 1994. *Der Brief des Jakobus*, I–II. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Gebser, August R.** 1828. *Der Brief des Jakobus, mit genauer Berücksichtigung der alten griechischen und lateinischen Ausleger*. Berlin: August Rücker.
- Grimm, Wilibald D.** 1854. Ueber die Stelle Br. Jakobi IV. V. 5. und 6a. *ThStKr* 27: 934–956.
- Grünzweig, Fritz.** 1973. *Der Brief des Jakobus*. Wuppertal: Rolf Brockhaus.
- Hagner, Donald A.** 2012. *The New Testament. A Historical and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Halson, Bruce R.** 1968. Epistle of James: 'Christian Wisdom?'. In: Frank L. Cross, ed. *Studia Evangelica IV/1*, 308–314. Berlin: Akademie Verlag.
- Hanson, Anthony T.** 1983. *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*. London: Darton, Longman and Todd.
- Hartin, Patrick J.** 2003. *James*. Collegeville: Liturgical Press.
- Hauck, Friedrich.** 1926. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Hauck, Friedrich.** 1947. *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heckel, Theo K.** 2019. *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoppe, Rudolf.** 1977. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter.
- – –. 1989. *Jakobusbrief*. Stuttgart: Katholische Bibelwerk.
- Hort, Fenton J. A.** 1909. *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction, Commentary as Far as Chapter IV, Verse 7, and Additional Notes*. London: Macmillan.
- Jeremias, Joachim.** 1959. Jac 4,5: ἐπιποθεῖ. *ZNW* 50: 137–138.
- Johnson, Luke T.** 1982. The Use of Leviticus 19 in the Letter of James. *JBL* 101: 391–401.
- – –. 1983. James 3:13–4:10 and the Topos περι φθονου. *NT* 25: 327–347.
- – –. 1995. *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Kirn, Otto.** 1904. Ein Vorschlag zu Jakobus 4,5. *ThStKr* 77: 127–133.
- – –. 1904. Noch einmal Jakobus 4,5. *ThStKr* 77: 593–604.
- Klein, Martin.** 1995. *Ein vollkommenes Werk. Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes*. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer.
- Kloppenborg, John S.** 2004. The Reception of the Jesus Tradition in James. In: Jacques Schlosser, ed. *The Catholic Epistles and the Tradition*, 93–141. Leuven: University Press, 2004.
- Könnecke, Clemens.** 1908. *Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Konradt, Matthias.** 1998. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- Kugelman, Richard.** 1980. *James & Jude*. Wilmington: Michael Glazier.
- Laws, Sophie S.** 1973. Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James IV. 5. *NTS* 20: 210–215.
- – –. 1980. *A Commentary on the Epistle of James*. London: Adam & Charles Black.
- Von Lips, Hermann.** 1990. *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Maier, Gerhard.** 2004. *Der Brief des Jakobus*. Wuppertal: R. Brockhaus – Gießen: Brunnen.
- Malherbe, Abraham J.** 1992. Hellenistic Moralists and the New Testament. In: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini, ed. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 26,1, 267–333. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Martin, Ralph P.** 1988. *James*. Waco: Word Book.
- Marty, Jacques.** 1935. *L'Épître de Jacques*. Paris: Alcan.
- Mayor, Joseph B.** 1892. *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction, Notes and Comments*. London: Macmillan.
- McCartney, Dan G.** 2009. *James*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McKnight, Scot.** 2011. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Metzger, Bruce M.** 2000. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Metzner, Rainer.** 2017. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Meyer, Arnold.** 1930. *Das Rätsel des Jakobusbriefes*. Gießen: Töpelmann.
- Michl, Johann.** 1963. Der Spruch Jakobusbrief 4,5. In: Josef Blinzler, Otto Kuss, Franz Mußner, ed. *Neutestamentliche Aufsätze*, 167–174. Regensburg: Pustet.
- – –. 1968. *Die katholischen Briefe*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Mitton, C. Leslie.** 1966. *The Epistle of James*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Moffatt, James.** 1953. *The General Epistles James, Peter, and Judas*. London: Hodder and Stoughton.
- Moo, Douglas J.** 2009. *James. An Introduction and Commentary*. Nottingham – Downers Grove: InterVarsity Press.
- Mußner, Franz.** 1987. *Der Jakobusbrief*. Basel, Freiburg, Wien: Herder.
- Nystrom, David P.** 1997. *James*. Grand Rapids: Zondervan.
- Painter, John.** 2012. James. In: John Painter, David A. deSilva, ed. *James and Jude*, 1–174. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Penner, Todd C.** 1996. *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Academic Press.
- Peterson, Erik.** 1923. Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus. *ZKG* 42:161–202.
- Plumptre, Edward H.** 1909. *The General Epistle of St. James*. Cambridge: University Press.
- Popkes, Wiard.** 1997. The Composition of James and Intertextuality. An Exercise in Methodology. *StTh* 51: 99–112.
- – –. 1999. James and Scripture. An Exercise in Intertextuality. *NTS* 45: 213–229.
- – –. 2001. *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- – –. 2004. Traditionen und Traditionsbrüche im Jakobusbrief. In: Jacques Schlosser, ed. *The Catholic Epistles and the Tradition*, 143–170. Leuven: Leuven University Press.
- Prockter, Lewis J.** 1989. James 4. 4-6: Midrash on Noah. *NTS* 35: 625–627.
- Reicke, Bo.** 1964. *The Epistle of James, Peter, and Jude*. Garden City: Doubleday.
- Richardson, Kurt A.** 1997. *James*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Ropes, James H.** 1916. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Ruckstuhl, Eugen.** 1988. *Jakobusbrief; 1.-3. Johannesbrief*. Würzburg: Echter.
- Schlatter, Adolf.** 1932. *Der Brief des Jakobus*. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung.



- Schneckenburger, Matthias.** 1832. *Annotatio ad Epistolam Jacobi perpetua cum brevi tractatione isagogica.* Stuttgart: F. C. Loeflund.
- Schneider, Johannes.** 1961. *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Die Katholischen Briefe.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnelle, Udo.** 2002. *Einleitung in das Neue Testament.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schneider, Franz.** 1987. *Der Jakobusbrief.* Regensburg: Friedrich Pustet.
- Schrage, Wolfgang.** 1993. Der Jakobusbrief. In: Horst Balz, Wolfgang Schrage, ed. *Die »Katholischen« Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, 5–59. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schröter, Jens.** 2008. Jesus Tradition in Matthew, James, and the Didache. Searching for Characteristic Emphases. In: Huub van de Sandt, Jürgen K. Zangenberg, ed. *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, 233–255. Leiden, Boston: Brill.
- Schweizer, Eduard.** 1959. *συνεῖμα κατλ.* *ThWNT* 6: 387–453.
- Sidebottom, Ernest M.** 1967. *James, Jude and 2 Peter.* London: Thomas Nelson.
- Sleeper, C. Freeman.** 1998. *James.* Nashville: Abingdon.
- Spicq, Ceslas.** 1991. *Lexique théologique du Nouveau Testament.* Fribourg: Cerf.
- Spitta, Friedrich.** 1896. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentum. Bd. II: Der Brief des Jakobus. Studien zum Hirten des Hermas.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stählin, Gustav.** 1973. *φίλος κατλ.* *ThWNT IX:* 144–169.
- Tasker, Randolph V. G.** 1956. *The General Epistle of James. An Introduction and Commentary.* London: Tyndale Press.
- Tsuji, Manabu.** 1997. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Varner, William.** 2014. *James.* Bellingham, WA: Lexham.
- Verseput, Donald J.** 1998. Wisdom, 4Q185, and Epistle of James. *JBL* 117: 691–707.
- Vouga, François.** 1984. *L'Épître de Saint Jacques.* Genève: Labor et Fides.
- Wall, Robert W.** 1997. *Community of the Wise. The Letter of James.* Valley Forge: Trinity Press International.
- De Wette, Wilhelm Martin Leberecht.** 1853. *Erklärung der Briefe des Petrus Judas und Jakobus.* Leipzig: S. Hirzel.
- Wettlaufer, Ryan D.** 2013. James 4:5. *No Longer Written: The Use of Conjectural Emendation in the Restoration of the Text of the New Testament, the Epistle of James as a Case Study*, 125–157. Leiden, Boston: Brill.
- Wettstein, Johann Jakob.** 1730. *Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci editionem accuratissimam.* Amstelaedami: Apud R. & J. Wetstenios & G. Smith.
- Windisch, Hans – Preisker, Herbert.** 1951. *Die katholischen Briefe.* Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Witherington III, Ben.** 2007. *Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude.* Downers Grove, Nottingham: IVP.
- Wypadlo, Adrian.** 2006. *Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten (Jak 5,16). Die Weisung zum Gebet im Jakobusbrief.* Würzburg: Echter.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 4. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 10. 10. 2020
UDK UDC: 27-277-248.76:26
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Jovanovic
© 2020 Jovanović CC BY 4.0

Marko Jovanović

Franz Mußner's Interpretation of the Epistle of James and Its Impact on Jewish-Christian Dialogue

*Interpretacija Jakobovega pisma po Franzu
Mußnerju in njen vpliv na judovsko-krščanski dialog*

Abstract: One of the protagonists of Jewish-Christian dialogue in Germany was the late Franz Mußner (1916–2016), who, in 1985, was awarded for his contribution to this field with the Buber-Rosenzweig Medal. According to his own self-reflection, he owed his »discovery« of Judaism to his work on the commentary to the Epistle of James (1964, 67.75.81.87). The motto of Mußner's commentary is a dictum of Pope Pius XII: »We Christians are also Jews.« These programmatic words of the commentary oppose every strict demarcation and confrontation between Jews and Christians and demand a new questioning of Christian identity, which leads us to the question: What makes Mußner's commentary on James so important for the Jewish-Christian dialogue? This article shows that Mußner discovered a Jewish (as well as a Christian) profile of James on the basis of a theological closeness between the author of James and Jesus of the Gospels (he also drew a physical closeness between the author of the letter and Jesus). According to Mußner, this closeness was reflected in words about poor people, the image of God, faith, and justification of people.

Key Words: Jewish-Christian dialogue, Epistle of James, Lord's brother, Franz Mußner, Martin Luther, roots, Jewishness

Izleček: Eden od protagonistov judovsko-krščanskega dialoga v Nemčiji je bil pokojni Franz Mußner (1916–2016), ki je bil leta 1985 za svoj prispevek na tem področju nagrajen z Buber-Rosenzweigovo medaljo. Glede na njegovo samorefleksijo je za njegovo »odkritje« judovstva zaslužno njegovo ukvarjanje s komentarjem k Jakobovemu pismu (1964, 67.75.81.87). Geslo Mußnerjevega komentarja je izrek papeža Pija XII.: »Tudi mi kristjani smo Judje.« Te programske besede komentarja nasprotujejo vsaki strogi razmejivni in obračunu med Judi in kristjani ter zahtevajo nov premislek krščanske identitete, ki nas vodi do vprašanja: Zakaj je Mußnerjev komentar o Jakobu tako pomemben za judovsko-krščanski dialog? V članku bom pokazal, da je Mußner na podlagi teološke bližine med avtorjem Jakobovega pisma in Jezusa evangelijev (med njima je domneval tudi fizično podobnost) odkril židovski (pa tudi krščanski) Jakobov karakter. Po besedah Mußnerja se je ta bližina odražala v besedah o ubogih, Božji podobi, veri in opravičenosti ljudi.

Ključne besede: judovsko-krščanski dialog, Jakobovo pismo, Jezusov brat, Franz Mußner, Martin Luter, korenine, judovstvo

Introduction

Franz Mußner (1916–2016) was one of the protagonists and one of the most important biblical theologians in Germany involved in the Jewish-Christian dialogue and in the process of reconciliation between Christians and Jews. As the former professor of New Testament Studies at the Catholic Theological Faculty in Regensburg (and earlier in Trier), he dedicated the second half of his career to this dialogue. In 1985, he was awarded the Buber-Rosenzweig Medal for his contribution to this very important field of Christian theology. He discovered Judaism as a phenomenon, however, thanks to an initially reluctantly accepted work (Mußner 2009, 393–398; 1999, 344–350).

The starting point of his study of Judaism and the turning point on his theological path was his work on a commentary on the Letter of James, published by Herder publishing house in 1964. Although Mußner initially had doubts about writing a commentary on what was to him a lesser known text, this work brought a significant shift in his scholarly work (Mußner 2009, 393–394). The brilliance of his commentary is also proven by the fact that this book has had five editions in Herder's series of Theological Commentaries on the New Testament (*Theologische Kommentare zum Neuen Testament*) and that it has even been translated into Italian.¹

If one opens the commentary on the Letter of James by Franz Mußner, they will first see the motto of the book, a well-known statement of Pope Pius XII: »We Christians are also Jews.« These programmatic words of the commentary contradict every strict border and confrontation between Jews and Christians, and they demand a new questioning and rethinking of what we call Christian identity. The idea of perfection, sanctification of everyday life, poverty, the doctrine of wisdom, and the image of God are only a few thoughts and themes in the Epistle of James that Mußner recognized as Christian heritage deriving from Judaism, which signalled to him that Jewish and Christian identities are closely related to each other

1 Mußner, Franz. 1964. *Der Jakobusbrief*. Freiburg; Basel; Wien: Herder; 1967. 2. ed.; 1975. 3. ed.; 1981. 4. ed.; 1987. 5. ed.; Mussner, Franz. 1970. *La lettera di Giacomo*. Brescia: Paideia.



(Mußner 2009, 394). Mußner's commentary, therefore, serves the purpose of getting to know Judaism again.

His interpretation of the Epistle of James, however, is – despite the impulses from the catastrophe of the Shoah that were decisive for him – not completely understandable, if we do not take into account the influence of Martin Luther on the exegesis of this text. Luther characterized this Scripture as Jewish, only because in his opinion this text does not bear any sign of Christology (but see, for example, Mareček 2017, 343–362). Luther's branding of this text as Jewish cannot be considered a positive evaluation, because in Luther's eyes the Jews – if they do not believe in Jesus Christ – are sinners (WA 55,21), stubborn people (WA 56,159; 56,212; 3,331), or heretics and schismatics (WA 56, 421).² That was the reason why he argued for the removal of the Epistle of James from the New Testament canon (WA TR 5,382).

Luther's best known judgment of the Epistle of James was of course that this is »a right strawy epistle, compared to these others [Romans, Galatians, Ephesians, 1 Peter, and 1 John], for it has nothing of the nature of the Gospel about it« (WA DB 6,10).³ What the nature of the Gospel or the Gospel as such meant to Martin Luther, Franz Mußner explained in his commentary, quoting Luther's words: »The Gospel, however, means nothing else but a preaching and crying about God's grace and mercy, earned and acquired by the Lord Christ due to his death.« (WA 12,259/5ff; Mußner 1964, 45) This Gospel is the basis of Christian faith, and if that is missing in one text – as it is the case in the Epistle of James – then it cannot be considered a Christian writing and as something that relates to this Christology, that is, something that is strictly related to Jesus' Passion. Such a superficial Christology poses the question: What should we do with Jesus' teaching and his words written in the Gospels? Are they not part of the Gospel and Christology? Do Jesus' words not have any salvific meaning?

2 These are only a few examples of Luther's statements about the Jews in his writings. A complete list would go beyond the scope of this work.

3 All quotations from German literature in this text are translated by the author of this article.



The second reason why Martin Luther did not regard the Letter of James as an apostolic writing but rather as a Jewish one is the case that James, in Luther's opinion, contradicts Paul in the question of justification (WA DB 7,384). The fact that James says that Abraham was justified by his works is for him a contradiction to Paul's words in Rom 4 (also Gal 4), according to which Abraham was only justified by his faith (WA DB 7,384). According to Martin Luther, the fact that people can justify themselves on the basis of their own deeds, namely due the works of the Law, is characteristic of Jewish teaching, whereas justification based on faith in Jesus Christ is rather related to Christian teaching (WA 57,54; WA 18,63).⁴ Hence, when James wrote about justification due to the works of the Law, he was leaning on Jewish tradition or Judaism. This begs not only the question of whether this view of justification is solely a characteristic of Judaism but also the possibly more important question of whether the Law is still valid and binding for Christians as well.

All in all, the fact that the author of the Letter of James was a Jew was obviously not to be positively evaluated by Martin Luther. On the other hand, we could ask: Was not Jesus a Jew who also was concerned about the deeds and observance of the Law, like the author of the Letter of James? Precisely this question was occupying Franz Mußner during his work on the commentary. Almost 500 years later, he came to the same conclusion as Martin Luther: the author of James was indeed a Jew.⁵ Mußner's conclusion, however, had a different connotation: it did not lead to rejection, but to a special appreciation of the Letter of James. This brings us to the questions to which the present work seeks answers:

1. What were the key points that helped Mußner unlock the Letter of James for a new understanding of this text, which for a long time was on the margins of New Testament exegesis?

4 Franz Mußner noted a few years later that this sharp contrast between the Law and the Gospel gave new theological impulses to anti-Judaism, which also became politically virulent, so that the Jewish-Christian dialogue had to be reconsidered (1991, 67).

5 Of course, today some of Mußner's assumptions sound quite old-fashioned as we now understand even better than in his times that our usual distinction between »Jews« and »Christians« does not fit for many first and second century writings. See, for example, the approach taken by Nicklas (2014) or the articles in the impressive volume by Alkier and Leppin (2018).



2. According to Mußner, what characterizes this writing of the Lord's brother as Jewish?
3. What implications could this answer have for the understanding of our own Christian identity?

1 The genre of the Epistle of James and its relation to Jesus' words

Today, the Letter of James is read by exegetes more and more as a diaspora letter. This consideration is based on the one hand on the first verse of the Epistle of James, in which the author of the Letter presents himself as someone who is in a leading position, and on the other hand on the collective addresses of the recipients.⁶ Such diaspora letters served to strengthen the identity of foreign communities and to strengthen the bond between communities in the motherland and communities in the diaspora (Tsuji 1997, 18).⁷

This genre classification of the Letter of James has been widely accepted in biblical scholarship, but until recently the Epistle of James was not at all considered a coherent writing, a fact that had a huge influence on the interpretation of our text. Martin Dibelius (1883–1947) – one of the most famous and most significant German scholars in the field of New Testament Exegesis in the 20th century, whose commentary on James had an immense influence on all later commentaries, not only in the German-speaking world – considered the Epistle of James a parenetic writing without the existence of one central theme and as a text which incorporates different traditions written by different authors. His final conclusion was that there is no theology in the Epistle of James, but instead the text's unknown

6 For a detailed overview of early Jewish diaspora letters (i.e. the Letter of Jeremiah, beginning of the 2nd Book of Maccabees, the Letter of Baruch at the end of the Syrian Baruch Apocalypse, the Letter of Baruch in the Paralipomena Jeremiae), see: Niebuhr (1998, 420–443); on early Christian diaspora letters (The Apostle's Decree in Acts 15,23-29; The First Epistle of Peter; The Letter of Jude; The Second Epistle of Peter, The Apocalypse of John) see Tsuji (1997, 18–37).

7 Interestingly, exegetes who consider James to be a pseudepigraphic text overlook the fact that the Diaspora letters were sent abroad from Jerusalem. They try to explain this by the fact that the author refers to the authority of the Lord's brother in Jerusalem as the motherland.



author only gathered texts from different Hellenistic traditions without making a contribution himself. (Dibelius 1964, 13–34)⁸

F. Mußner, on the other hand, was a »modern ground-breaker« (Davids 1988, 3640) who disproved the immensely influential thesis of M. Dibelius that there was no place for theological considerations in the Epistle of James. This is a fundamental aspect of his commentary, upon which he elaborated mainly in the Excursuses of his commentary on James and which is significant for the exegesis of the Letter of James.

F. Mußner understood the Letter of James primarily as a letter,⁹ but still defined its literary genre as a parenetic Didache (Mußner 1964, 24).¹⁰ This is because of his identification of James as a teacher of the church (James 3,1) who enjoyed a position of high authority and responsibility in the church communities. This corresponds perfectly with the language and style of James as well as with the preface, in which he describes himself as a minister of God and of the Lord Jesus Christ. Mußner saw this *title* as a sign of the sovereignty and power of the author. (Mußner 1964, 24; Bauckham 2002, 17)

As already mentioned, the problem that at first glance seems to be related to the genre of the Epistle of James is the lack of a recurrent theme of parenesis. Franz Mußner found a leitmotif of the parenesis, which, on the one hand, binds the whole letter and, on the other, connects it with both the teachings of Jesus and the Jewish heritage in the Old Testament. This fundamental leitmotif is the Christianity of the deed and the fulfilment of the words. Above all, Mußner discovered this motif in the Sermon on the

8 Nevertheless, Dibelius' opinion about the genre of our text was of course not unfounded: Although the Epistle of James has a typical introduction, it does not have a typical end for a letter, as it is the case in Paul's letters. Likewise, some exegetes noticed that Revelation is also an open letter that is addressed to seven churches; still, it is generally considered as an apocalypse. (Tsujii 1997, 34-35; Bauckham 2002, 12) Although today this genre is accepted by a majority of exegetes, Christoph Burchard notes very clearly that it contains many other sub-genres, such as homily, polemic texts, catechesis, etc. He considers the Letter of James to be a monitory letter. (2000, 9)

9 In spite of this determination of the type of letter, for Mußner, James clearly is a letter. Therefore, Tsujii's evaluation that Mußner did not differ too much from Dibelius with regard to the genre of James is not correct (1997, 8).

10 Independently of Mußner, Bauckham characterises the Epistle of James as »paraenetic encyclical«. For him, James is undoubtedly a letter because of the opening of the letter alone; the content of the letter, however, is of a paraenetic nature that cannot be overlooked. (2002, 13)



Mount in the Gospel of Matthew, where he found numerous parallels to the text of the Epistle of James; however, in his opinion, the parallels to the Lord's words are not limited to the Sermon on the Mount alone, which we can see in the list below:¹¹

| | |
|---------|----------------------------|
| 1,5 | Mt 7,7 (Lk 11,9) |
| 1,6 | Mt 21,21 (Mk 11,23f) |
| 1,17 | Mt 7,11 (Lk 11,13) |
| 1,22 | Mt 7,24 (Lk 6,47) |
| 1,23 | Mt 7,26 (Lk 6,49) |
| 2,5FF | Mt 5,3 (Lk 6,20) |
| 2,6 | Lk 18,3 |
| 2,13 | Mt 5,7 |
| 2,14-26 | Mt 25,31-46 |
| 3,1-12 | Mt 12,36f |
| 3,12 | Mt 7,16b (Lk 6,44b) |
| 4,4 | Mt 6,24 (Lk 13,13) |
| 4,9 | Lk 6,25b |
| 4,10 | Mt 23,12 (Lk 14,11; 18,14) |
| 4,13-15 | Mt 6,34 |
| 4,17 | Lk 12,47 |
| 5,1 | Lk 6,24 |
| 5,2 | Mt 6,20 (Lk 12,33b) |
| 5,5 | Lk 16,19 |
| 5,7 | Mk 4,26-29 |
| 5,9a | Mt 5,22 |
| 5,9b | Mk 13,29 |
| 5,10 | Mt 5,12b (Lk 6,23b) |
| 5,12 | Mt 5,33-37 |
| 5,17 | Lk 4,25 |
| 5,19 | Mt 18,15 (Lk 17,3) |

Based on these parallel passages and similarities – which are not always fully obvious (Bauckham 2002, 74–108) – between the Epistle of James and the Gospels' written words of Jesus, Mußner concluded that these similarities mostly lay in the domain of ethics. While James was undoubtedly familiar with the ethical tradition contained in Q,¹² he was also well

11 Mußner found 26 parallel passages between the letter of James and the words of Jesus in the Gospels. The exact number of parallel passages in the exegesis is very controversial. (1964, 48–50)

12 Regarding the Synoptic question, Mußner followed the Two-Sources Hypothesis according to which a lost, but written Gospel like text Q formed one source of Matthew and Luke.



acquainted with the traditional heritage of the Old Testament. The Letter of James, according to Mußner, emphasises an ethical ideal that is very close to that of Jesus, especially as expressed in the Sermon on the Mount. The spirit of James' teaching is the same as the spirit of Jesus'. James is first of all Jesus' spiritual brother (1964, 51).¹³

The Letter of James for Mußner is therefore a Jewish-Christian¹⁴ Scripture that exhibits a bond between the Jewish tradition in the Old Testament and the Christian teaching in the Gospels (or the teaching of Jesus). This also gives a clear profile of Mußner's commentary on the Epistle of James: it is an interpretation that contributes to the Jewish-Christian dialogue and aims to illuminate the tensions between the Old and New Testaments as well as between early Jewish literature and the Epistle of James. (Söding and Münch 1998, 264)

2 The Jewish theological legacy in the Epistle of James

The strong anchorage of the Epistle of James in Jewish and Old Testament theological traditions as well as James' emphasis of the importance of deeds for the justification of people ensured that this text in the history of exegesis was understood as a Jewish Scripture par excellence (let us only remember Martin Luther's judgments). This is expressed in various ways by the exegetes of the Epistle of James. The most known quotation stems perhaps from Adolf Jülicher, who described the Epistle of James as the »the least Christian book of New Testament« (Jülicher 1906, 194), while James Dunn claimed that James is »[t]he most Jewish, the most undistinctive Christian document in the New Testament« (Dunn 1977, 251).

These observations resulted in the tendency that the author and the addressees of the Letter of James have been regarded as Non-Christian Jews. This idea repeatedly appears in the history of exegesis. For example, at the beginning of the 20th century, Adolf Schlatter claimed that James was

13 Regarding the connections between Jesus and James and the Jewish and Old Testament traditions, Bauckham (like Mußner) assumes a clear parallelism (2002, 108).

14 Mußner still used the term »Jewish-Christian« (»judenchristlich«) which we should probably avoid today. For an overview of the misuse of this term see Lemke (2001).



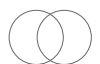
an opponent of rabbinical Judaism in a sense of inter-Jewish discussions and that the Letter of James should be regarded as being addressed to Jews (not Jewish-Christians) in the Diaspora (1985, VI–XIII.).

In his commentary on James, Franz Mußner referred to two examples of the radical misunderstandings of James' letter at the beginning of the 20th century. F. Spitta and L. Massebieau stated that the Letter of James is not a Christian but a Jewish Text, and they argued that, except for Jesus' name that is mentioned only twice in the Epistle and should be considered as an interpolation, nothing *Christian* exists in the whole epistle (Mußner 1964, 24–25; 1999, 273). Mußner assumed that these thoughts were very well connected with Martin Luther's thesis as already mentioned above (the letter was written by some Jew) (WA.TR 5,157; also Mußner 1999, 274).¹⁵

In his commentary on James, Mußner went one step back and showed to what extent the relationship of James to Judaism does not at all differ from the relationship of Jesus to Judaism. Neither have anything that could be characterized as non-Jewish. They are both rooted in Old Testament Jewish tradition, and the teachings of both brothers have some characteristics that we may call Christian.¹⁶ Mußner rightly claimed that, without Jewish tradition, Christianity would have been corrupted in the Letter of James (1964, 25–26). Here, I will present three pillars of Christianity that are derived from Jewish tradition and stressed by Mußner in his commentary. I will not closely present the often-discussed subject about

15 We are confronted with this thesis today by Dale C. Allison. Allison emphasises that »twelve tribes in diaspora« should not be understood as the Jewish-Christian community, but rather as the Jewish diaspora. The first words of the letter do not identify the readers as Christians, while the author does (because it is not about »our« Jesus Christ). According to Allison, the words *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (James 2,1) are certainly an interpolation (just like F. Spitta and L. Massebieau). Allison does not notice many Christian characteristics in the letter of James. He claims that the author wanted to reach an audience beyond the church. Certain Christian themes and idioms are missing in the letter of James which Allison explains with the fact that James belonged to a Jewish-Christian group that is still going to a synagogue. For this reason, he also tried to maintain relations with non-Christian Jews. That explains, according to Allison, invectives against the rich, the importance of obedience to the Torah and devotion to the work, and also why James neither quotes Jesus' statements nor mentions his miracles, his crucifixion and resurrection, or his parousia. (2013, 123–149)

16 In this article, I do not consider this Christian dimension of the Letter of James because of the scope of the work, but it would be enough to mention a few places that clearly point out Christian tradition: »1,18 ('He chose to give us birth through the word of truth, that we might be a kind of firstfruits of all he created'); 1,21 ('the word planted in you, which can save you'); 1,25 ('the perfect law of freedom'); 2,7 ('the noble name of him to whom you belong'); 5,8 ('the Lord's coming is near'); 5,12 (prohibition to swear); 5,14 (*ἐκκλησία* as the designation of the community is non-Jewish).« (Mußner 1964, 25)



the justification of people (not only by faith) in James due to the limited scope of this article.

2.1 The image of God in the Letter of James

Almost fifty years have passed between Mußner's analysis of the image of God in his commentary on the Letter of James and the first thorough studies on the subject. It is certainly not a coincidence that in exegetical studies before Mußner's commentary, the Letter of James was not characterised as a theocentric Scripture, whereby the word about God and the anthropology of James correlate with one another (Frankemölle 1994, 305–320; Popkes 1986, 48). However, some exegetes do now describe the Letter of James in such a way (Popkes 1986, 48; Mareček 2017, 360). Mußner certainly had great influence on Stephan Wenger's comprehensive study about the image of God in the Letter of James, because he comes to very similar conclusions as Mußner in his commentary (Mußner 1964, 97–98; Wenger 2011, 279–290).

The starting point of the image of God in the Epistle of James is monotheism, which is a self-evident fact for James (2,19), as Mußner emphasised. According to James, God is the Father (1,17), and Mußner rightly added to his identity the creator of the universe. God's title *κύριος* (which in James' letter also refers to Jesus) indicates that he is a sovereign creator who creates a new eschatological being. (Mußner 1964, 97–98; Wenger 2011, 279–290)

Mußner saw a clear distinction between the God of the Epistle of James and pagan gods in the fact that God is »free from all demons«, that he is »pure and unambiguous in his nature and work«, that »he does not tempt anyone with anything evil« because »evil itself does not reach him«, and that he is »not capricious and changeable« (1964, 97). The image of God is – as Mußner stressed – definitely and totally identical with the Jewish image of God.

The God of the Letter of James is, on the one hand, a merciful and gracious God, and, on the other, he is the Lawgiver and the Judge, as Mußner emphasised. According to Mußner, the last two predicate from above and are strongly directed against »the rich people (5,1–6) who are non-socially



minded and who are addicted to the unconscious enjoyment of life, as well as against putative faith [...] and against any kind of unkindness towards neighbour« (Mußner 1964, 97–98). Mußner also emphasised that the God of the Epistle of James above all is a God of nearness (4,7) who hears prayers (1,5; 5,15-17) and in whose hands lies the future life of every being on earth (4,15), but whose main criterion for his future judgement is love (Mußner 1964, 98).

In the end, Mußner concluded: »Thus, according to the Letter of James, God is primarily the Lord, the Father, the Judge, and thus the living God, who is not 'beyond' his work, but rather 'involved' in it in a vivid way. This distinct image of God corresponds to the image of God of the prophets and Jesus.« (1964, 97) So, for Mußner, it is very important to stress the continuity between Old and New Testament theology and to say that the God of the Christians is not a different God compared to the Old Testament Jewish faith. But this continuity is not conceivable from Mußner's perspective without Jesus Christ, because Jesus also preached this God.

2.2 The concept of faith in the Letter of James

Most studies that deal with the concept of faith (*πίστις*) in the Epistle of James consider it part of the context of the discussion about faith and deeds in relation to the doctrine of justification. Paul's words about justification by faith are an important part of such an analysis of the concept of faith in the Epistle of James.¹⁷ However, this means that the concept of faith in the Letter of James is evaluated by the scheme »Paul and/or James« (Niebuhr 2017, 473), which cannot be considered as an appropriate reflection of the concept of faith in the Letter of James (Frankemölle 1994, 223).

Franz Mußner analysed the term *πίστις* in James as a variable that is independent from Paul. His analysis of the concept of faith in James has been followed later by Wiard Popkes (1986, 202–205), Hubert Frankemölle

17 For a detailed list of literature related to such an analysis procedure, see Niebuhr (2017, 473–501, here 473).



(1994, 222–231),¹⁸ and Rudolf Hoppe (1985, 72–118). A very large contribution to this subject in modern exegesis was also provided by K. W. Niebuhr (2017, 473–501, here 473.500; Niebuhr 2004, 1019–1044).

Franz Mußner took the verse James 2,1 (τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δόξης) as the starting point for his analysis of the concept of faith in our epistle which shows that faith is directly connected with Jesus Christ, the Lord of glory (Mußner 1964, 133; Niebuhr 2017, 473.500–501).¹⁹ The words *Lord of glory* have been considered by exegetes mostly to refer to the raised and exalted Lord (Frankemölle 2017, 307–329; Mareček 2017, 343–362) but Mußner focused here on the historical Jesus, or rather on the Jewish origin of Jesus because of the historical context (less than two decades after the Shoah) in which he wrote his commentary. This enabled him to say that we Christians are also Jews because the primary object of our faith is a Jew (Mußner 1964, 135). Therefore, Mußner opposed exegetical attempts that during the Nazi regime tendentiously neglected the origin of Jesus and characterised him as an Aryan, thus creating a clear, unbridgeable border between Christians and Jews (Fenske 2005, esp. 39–235). Mußner's perception of Jesus as a historical person with a Jewish origin thus had the aim to build a new bridge between Jews and Christians (1964, 136; 1999, 89–97.98–115.212–222).

For Mußner, the fact that Christians are also Jews could be seen above all in the elements that make up the term *πίστις*. Firstly, we should mention the moment of trust. This can be seen when James refers to proper prayers (James 1,6; 5,13–18) which should be spoken without any scruple, a statement that is actually compatible with the basic characteristics of Jewish piety. The main elements of this Jewish piety are the existence and intervention of God and the trust that God will answer and respond to prayers. These elements of Jewish piety were then also adopted by the Christians (Tilly 2008, 73). Mußner was absolutely right when he said that James makes no difference between the fiducial and confessional faith, because

18 Frankemölle sees the concept of faith in the letter of James as an element that connects early Judaism and early Christianity. Characteristic features of this concept of faith are: faith that is fulfilled in works, monotheism, and the demons' belief in a God (but they do not fulfil his commandments).

19 Faith in the Letter of James is decidedly defined in Christian manner, according to Niebuhr. He also emphasises that the faith in the letter of James is oriented towards God and the Lord Jesus Christ (1,1; 2,1).



such a thing was not possible for the Jews (and also not for Christians). (Mußner 1964, 134; Frankemölle 1994, 223)²⁰

A second fundamental component of the concept of faith in James is its fulfilment through the deeds of love or through helping the poor (James 1,21-27; 2,14-26), something that is not at all different from the Old Testament and Jewish practice of faith, Mußner stressed.²¹ The above-mentioned trust in God, who hears and helps people just like the »self-evident 'demonstration' and realization of faith due to the works of love« is »the best legacy [of the Old Testament and Judaism] and spirit of the Jesus' Spirit, who demands trust in the power of God as well as in his own power (cf. Mk 2,5; 5,34.36; 9,23; 10,52, 11,22-24) and who rejects the people, who are saying 'Lord, Lord' (Mt 7,21)« (Mußner 1964, 135; Frankemölle 1994, 227–228). Thus, Mußner rediscovered a triangle between Judaism, Jesus' teaching, and the Epistle of James and put our epistle in a long chain of Jewish tradition that cannot be conceived without Christian (better yet, Jesus') influences.²²

The third fundamental part of the Jewish concept of faith, which Mußner called »the sanctification of everyday life«, emerges from the distance from the sinful world (1,27b), the love of peace (3,18), and the submission of the whole existence to the will of the Lord (4,13-15). He said:

And finally, for the Jews, faith is obedience to God's instruction [...] to sanctify everyday life; for this is the very meaning of the Law in the Jewish mind: whoever submits to the yoke of the Law on a daily basis and in everything, thereby he deprives everyday life of its profanity and sanctifies the whole existence. Judaism is the religion of holiness! (Mußner 1964, 135)

As we have seen up to now, the concept of faith in the Letter of James is certainly influenced by Jewish tradition: by trust in God, by the fulfilment

20 Bauckham claims that three dimensions of faith are present in James: »assent to true statements, trust and commitment, faithfulness«. While James makes no distinction between the last of these dimensions of faith, the first is shown in a reduction of faith to the confession of *Sh'ma* (2,19), »in order to characterize the only kind of faith which can exist without producing works« (2002, 120–121).

21 Niebuhr refers to this belief as »werk-tätiger Glaube« (2017, 473–501, here 500).

22 Paul advocates a realisation of faith through the works of love and stresses that there is no difference between him and James in this matter (Frankemölle 1994, 227–228).



of this trust through the works of love, and by the sanctification/de-profani-ty of everyday life. In spite of its Jewish character, the concept of faith in the Letter of James is not without certain Christian characteristics. Mußner say this above all in the fact that the path of faith for James leads no longer via the Law, but via the Gospel (James 1,18). The Gospel has to be understood as the final revelation of God's will (Mußner 1964, 136).²³ Whether it was even possible for a Jewish follower of Jesus to see the Torah as no longer relevant for salvation is very questionable. We see it for example in Mt 5,17 (and we know that James has many similarities with the Sermon on the Mount in Mt).

2.3 Poverty in the Letter of James

The care for poor people was an important characteristic of Jewish religious life and a legal-religious obligation in Judaism in which the practical side of the Jewish faith became apparent (Tilly 2008, 75). A specific tradition concerning poverty was linked to the Christian community in Jerusalem. We read this in Gal 2,9f and in Rom 15,26, where the Christian community in Jerusalem is called the poor or the poor among the saints at Jerusalem (Rom 15,26) which probably does not just reflect the social status of these people, but perhaps also their (pious) attitude.

The author of the Letter of James passionately stands up for this group of the poor and warns the rich to be helpful to the poor, which has also been done by the prophets of Israel. The relationship between the rich and the poor, and also their relationship to God is not only discussed by the prophets, but also in other Old Testament and Jewish Scriptures, in which other (sociological) dimensions of this topic are likewise visible. As a consequence, some exegetes of the Letter of James primarily look at the issue of rich and poor from a sociological point of view, neglecting

23 Contrarily, K.-W. Niebuhr, who sees the Torah and its commandments together with the Christ event as basis for his theological argumentation: »Eine dissoziierende Interpretation dieser Wendung [‘Wort der Wahrheit’] entweder auf das (frühere) Reden Gottes in der Tora oder sein (gegenwärtig-endzeitliches) Offenbarungswort in Jesus Christus verkennt die theologisch-christologische Grundorientierung des Briefes. Gottes Reden und Tun in der Tora und im Christusgeschehen, in ‚Gesetz und Evangelium‘, bildet die Basis für alles Reden und Tun der Glaubenden.« (Niebuhr 2017, 473–501, here 500)



the theological dimension of the subject (Dibelius 1964, 59–60.65),²⁴ while other exegetes consider only the theological dimension (Maier 1980).

In the Torah, there are dozens of regulations and laws that should protect the poor. In the end, there should be no poor in Israel (Ex 22,21-23; 23,3.6.10f; Lev 25,2-7; 19,9f; 25,8-17; 25,23; Dtn 24,19-22). This social aspect of the term *poor* is also found in the prophets, who wanted to protect the poor from the rich or from the king and his ministers (Mußner 1964, 77; Schnider 1987, 119). Only in the Psalms were the poor identified with *the humble* in front of God or with *the pious* (Ps 37; 45; 146,8f; 147,6) who find their refuge by Yahweh. In this way, the term *poor* took on a religious dimension (Dibelius 1964, 58; Mußner 1964, 77–78). Mußner summarized the meaning of being *poor* in this sense very well with the following words:

Because the poor – in contrast to the unjust one – stand in the proper way before God, expect all salvation only from him, and always are confident that God will help them, they are ‘humble’ and the ideal type of the pious so that they become the ideal of the true believer. In this sense, the Old Testament and especially the post-exile literature knows something like a specific ‘piety of the poor’. (1964, 78–79)

This poverty concretizes itself in the scheme »lowering–exaltation« (*Erniedrigung–Erhöhung*), which was certainly noticed before Mußner, but he placed special emphasis on this (Dibelius 1964, 59). That pattern is reflected in the fact that »the poor, who are oppressed and persecuted by the rich and powerful ‘enemies’, [...] are saved and ‘exalted’ by God, and the rich will be lowered by Him« (1964, 78).

24 Dibelius focused on social events. He saw the causes of the poverty of the Epistle of James in the rebellion of the pious against »the profanation [...] against injustice and unfairness of the rich, as well as in the national-religious rebellion against the Hellenistic invasion« at the time of the Maccabees, which Jesus then revived again among the small farmers and craftsmen as a result of growing economic contrasts, and which then had been apparent in »aversion to the world, distrust to ‘worldly’ business, warning against arrogance, humble submission to God, or in a distrust against the rich – who wanted to enter the church – realised in the Letter of James.

Oda Wischmeyer remarks that Dibelius uses the socio-historical and sociological categories of his time, which do not have much to do with the 1st century but mainly with his own time (2018, 436–453, here 449). Dibelius' influence can also be seen in Tsuji (1999, 141–144).



This structure in the Epistle of James is also of an eschatological nature, because the poor should expect their salvation only from the returning Lord (James 5,7f), which Mußner also saw as the Christian characteristic of poverty in the Epistle of James, because, for him, the returning Lord is Jesus Christ (1964, 80). In this way, the conflict between rich and poor gets a theological dimension (1964, 80). For Mußner, the point was obvious – inasmuch behind the statements about rich and poor in the Epistle of James (like Dibelius) he saw not only a revival of the pride of the poor as a result of the entry of the rich into the church in a post-Pauline period (80–130 AD) (Dibelius 1964, 65–66),²⁵ but primarily obvious indications of an ideal, according to which being poor and being a Christian are in harmony (Mußner 1964, 81).

Hence, Mußner did not overlook an experience that is hidden behind the words in James 2,6 («Is it not the rich who are exploiting you? Are they not the ones who are dragging you into court?»), and that cannot be explained by the mentioned scheme. Based on his earlier dating of the Epistle of James and the comparison with the letters of Paul and the Acts of the Apostles (especially with the story about Stephen's Martyrdom and with 1 Thess 2,14–16), Mußner formulated the thesis that in James 2,6 behind the rich stand the Jews. He additionally supported this thesis with verse 2,7 («οὐκ αὐτοὶ [οἱ πλούσιοι] βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς»), which he placed in the context of a struggle between the Christians, who are now the chosen rest of Israel/the poor, and the Jews/those who blaspheme the name called upon by Christians at their baptism (Mußner 1964, 81; Hoppe 1985, 84–85). Thus, Mußner placed the Epistle of James at the centre of a theological battle (for which the term *blasphemy* in 2,7 speaks) between various Jewish movements before the destruction of the second Temple in 70 A.D.

Mußner's last but not least important remark about poverty in the Epistle of James is its proximity to Jesus' sermon, which was not seen in this way before Mußner's comment:

25 For Dibelius, the woes in 5,1-6 and the example in 2,2-4 are a sign of James' fear of the entry of the rich into Christian communities.



For James and Jesus, the poor are the inheritors of the Kingdom of God. Both are throwing their 'woe' towards the rich. Both of them are warning against the greedy desires of the rich. Both are thinking in the scheme of lowering – exalting of the poor. Both are demanding concrete help for the needy neighbour and promote a 'non-limited' understanding of the term 'neighbour'. (1964, 84)

Mußner only saw the differences between James' and Jesus' teaching about the poor in their respective styles (Jesus speaks in parables; James mentions drastic examples). In this way, Jesus could have been seen as a mediator of the Jewish tradition to Christianity, through which the Jewish heritage gets certain accents (hope for the returning Lord) (Davids 1988, 3621–3645, here 3637).

Conclusions

In the middle of the 1960s, decisive turning points occurred (not only) in Catholic biblical exegesis. The terrible pogroms against the Jews during the Second World War were a trigger for at least one aspect of this development. Exegetes had to reconsider the relationship between Judaism and Christianity. The Second Vatican Council and its impulses played significant role in this new process.

Franz Mußner, who wrote his commentary on the Epistle of James precisely at the time when the Council took place, was also inspired by these new directions and turns in theology. With his commentary, he initially wanted to make a contribution to the Jewish-Christian dialogue.

By answering the introductory questions of the Letter of James and by confronting the prevailing solutions to these questions in the exegesis of the Letter of James in the 20th century, Mußner set our letter in a Judeo-Christian environment. His reconstruction of the author's image pointed to the Lord's brother James as the author of this text. He noted that only recipients from a Jewish-Christian milieu could in fact identify themselves with the twelve tribes in Diaspora.



Mußner recognised the relation of the Letter of James to the teachings of Jesus on the basis of numerous parallels between James and the words of Jesus in the Gospels (especially in the Q material of the Sermon on the Mount in Mt, Lk) as well as on the basis of the discovery of a basic motif that simultaneously holds the Letter of James together, characterises Jesus' teachings, and is recognisable in the Old Testament Jewish heritage: the realisation of the word or Christianity of action. The theological structure and this leitmotif of the Letter of James led Mußner to the conclusion that the author of the letter is Jesus' brother not only by blood, but also by spirit.

In order to better respond to the challenges of his time and work, Mußner tried to distinguish in the Letter of James between what is Jewish and what is Christian. He knew that Luther was right when he said that this letter was written by a Jew. Both the theology and the anthropology of the Letter of James are anchored in the writings of Israel, Mußner noted. Poverty, the image of God, and the concept of faith as well as the doctrine of justification and the promotion of synergy between faith and works in relation to the justification of people in the Letter of James can be seen through Mußner's insights as the best Jewish heritage of Christianity.

Regarding the requirement of deeds as a justifying factor (which is why the Letter of James was so often misunderstood as a purely Jewish Scripture), Mußner showed that Jesus also demanded good works from the people. Mußner also pointed out that Jesus deals with all these topics mentioned in the Gospels in a very similar way, too (piety of the poor, image of God, faith, justification). After a 2000 year long history of Christian anti-Judaism, we probably do not have the right to say that we Christians are also Jews; however, we should never forget that at the beginning of the movement that we nowadays call Christianity stood Jews like Jesus and James. When we are referring to Jesus, we are not referring to a Christian, but to a Jew.

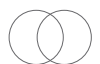
Mußner especially emphasised this when he analysed the concept of faith in the Letter of James. He first stressed that this concept is characterised by the moment of trust, by the realisation of faith through the works of love, and by the sanctification of everyday life, which correspond in every point to the Old Testament Jewish understanding of the concept of faith. Secondly, Mußner emphasised that James and Jesus also understand the concept of faith in the same way, because Jesus, too, demands



trust in the power of God and rejects the attitude of the people who are only saying, »Lord, Lord«, and doing nothing. But what distinguishes the concept of faith in the Letter of James so strongly from the Jewish tradition and the teachings of Jesus is the fact that its primary object is a Jew, namely Jesus Christ (James 2,1), who is at the same time the Lord of glory.

In the end, what do we learn from the Epistle of James about the Jewishness in Christianity? We learn from the Epistle of James that Christianity would indeed perish without Jewishness. Jewishness is the cornerstone and the bearer of Christian theology and anthropology. The Jewish element is not only seen in the teaching of the Letter of James, but also in the fact that Jesus Christ was a Jew who was completely anchored in his Jewish tradition. If we want to forget or ignore the Jewishness in our identity, we forget who Jesus Christ was and what our roots are. In this case, we would be like the man who builds his house on sand (Mt 7,24-27), and then we would do the opposite of what God wants us to do.²⁶

26 I would like to express my gratitude to most supportive mentor, Prof. Dr. Tobias Nicklas – who was the initiator of this article – for his very valuable feedbacks, as well as to my colleague Charlotte von Schelling and to dear Dr. Eric Beck for their effort to improve the language of this text.



Abbreviations

| | |
|--------------|--|
| WA | <i>D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe</i> (Weimarer Ausgabe) |
| WA TR | Tischreden |
| WA DB | Die deutsche Bibel |

References

- Allison, Dale C.** 2013. Jas 2:14-26: Polemic against Paul, Apology for James. In: Tobias Nicklas, Andreas Merkt and Joseph Verheyden, eds. *Ancient Perspectives on Paul*, 123–149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666593598.123>
- Bauckham, Richard.** 2002. *James: Wisdom of James, disciple of Jesus the sage*. London; New York: Routledge.
- Burchard, Christoph.** 2000. *Der Jakobusbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dauids, H. Peter.** 1988. The Epistle of James in Modern Discussion. In: Wolfgang Haase, ed. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 3621–3645. Berlin; New York: De Gruyter.
- Dibelius, Martin.** 1933. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Dunn, James D.G.** 1977. *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Fenske, Wolfgang.** 2005. *Wie Jesus zum »Arier« wurde: Auswirkung der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG.
- Frankemölle, Hubert.** 1994. *Der Brief des Jakobus*. Gütersloh: GTB.
- Hoppe, Rudolf.** 1985. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter-Verlag.
- Jülicher, Adolf.** 1906. *Einleitung in das Neue Testament*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Luther, Martin.** 2002. *D. Martin Luthers Werke*. Ed. by Ulrich Köpf. Weimar: Springer.
- Maier, Gerhard.** 1980. *Reich und arm: Der Beitrag des Jakobusbriefes*. Gießen: Brunnen Verlag.
- Mareček, Petr.** 2017. Die Person Jesu Christi im Jakobusbrief. *Annali di storia dell'esegesi* 2017: 343–362.
- Mußner, Franz.** 1999. Autobiographische Nachschrift – Mein theologischer Weg. In: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche*, 344–350. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1999. Der »Jude« Jesus (1971). In: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche*, 89–97. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1964. *Der Jakobusbrief: Auslegung*. Freiburg: Herder.
- . 1999. Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten differentia specifica zwischen Judentum und Christentum (1978). In: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche*, 212–222. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1991. *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen: Judentum und Kirche*. Freiburg: Herder.
- . 1999. Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur „Jesusfrage“ in der neutestamentlichen Jesustradition (1996). In: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche*, 98–115. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2009. Meine Entdeckung des Judentums. In: *Traktat über die Juden*, 393–398. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



- . 1999. Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische: Impulse aus dem Jakobusbrief (1998). In: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche*, 273–285. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2009. *Traktat über die Juden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nicklas, Tobias**. 2014. *Jews and Christians?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm**. 2004. A new perspective on James? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief. *Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 2004: 1019–1044.
- . 2017. Der erinnerte Jesus bei Jakobus: Ein Beitrag zur Einleitung in einen umstrittenen Brief. In: Michael Labahn, ed. *Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament*, 307–329. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1998. Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe. *New Testament Studies* 1998: 420–443.
- . 2017. Glaube im Stresstest: Πίστις im Jakobusbrief. In: Kathrin Hager, ed. *Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, 473–501. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Popkes, Wiard**. 1986. *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Schlatter, Adolf**. 1985. *Der Brief des Jakobus*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schneider, Franz**. 1987. *Der Jakobusbrief*. Regensburg: Pustet.
- Söding, Thomas, and Christian Münch**. 1998. *Wege der Schriftauslegung: Methodenbuch zum Neuen Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tilly, Michael**. 2008. *So lebten Jesu Zeitgenossen: Alltag und Glaube im antiken Judentum*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Tsuji, Manabu**. 1997. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wenger, Stefan**. 2011. *Der wesentlich gute Kyrios: Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief*. Zürich: TVZ.
- Wischmeyer, Oda**. 2018. Der Jakobusbrief. In: Eve-Marie Becker, Friedrich Wilhelm Horn, and Dietrich-Alex Koch, eds. *Der »Kritisch-exegetische Kommentar« in seiner Geschichte: H.A.W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute*, 436–453. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.





Znanstvena knjižnica 69

Roman Globokar

Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

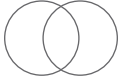
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str.

ISBN 978-961-6844-74-1, 10 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto *Received: 19. 7. 2020; Sprejeto Accepted: 5. 10. 2020*
UDK UDC: 27-9:26(450.36)Oglej
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Bogataj
© 2020 Bogataj & Špelič CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj, Miran Špelič

Krščanska in judovska skupnost v Ogleju skozi dela Fortunacijana in Kromacija

Christian and Jewish Communities of Aquileia through the Works of Fortunatian and Chromace

Izvleček: Prispevek obravnava kompleksne odnose med judovsko in krščansko skupnostjo v poznoantičnem Ogleju, ki je bil eno izmed globalno najpomembnejših središč takratnega imperija, v katerem sta se že zgodaj soočili dve različni religiji. Po krajšem orisu zgodovinskega konteksta začetkov prisotnosti obeh skupnosti bosta v tej luči obravnavana dva ključna vira za proučevanja krščanskega pogleda na oglejske jude. Prvo besedilo je nedavno (2012) odkriti spis škofa Fortunacijana Oglejskega († ok. 369) *Commentarii in evangelia*, ki se je izkazal za najzgodnejši oglejski krščanski pisni vir in najstarejšo latinsko razlago evangelijev; nastal naj bi na polovici 4. stoletja. Drugi vir so *Sermones in Tractatus in Matthaenum* Kromacija Oglejskega († 407), pomembnega oglejskega škofa. V pisni zapuščini obeh je v kontekstu eksegeze evangelijev tematiziran odnos med konkretnima skupnostma, mestoma zelo ostro, zato bo naloga prispevka predstaviti novo interpretacijo navedenih besedil v luči literarne in zgodovinske kritike, ko gre za odnos med judovstvom in krščanstvom.

Ključne besede: judovstvo, *Commentarii in evangelia*, protijudovska eksegeza, supersesioizem, zgodnje krščanstvo

Abstract: *The article deals with the complex relations between the Jewish and Christian communities in the late antique Aquileia, one of the most important cities of the Roman empire at the time. After synthesizing the historical evidence for the existence of the Jewish community and the beginnings of the encounters between the two competing religious groups, our research focuses on the two most important sources for understanding the Christian viewpoint on the Aquileian Jews: a newly discovered (2012) work Commentarii in evangelia, composed by the bishop Fortunatian of Aquileia († ca. 369), the earliest Christian written source in Aquileia, and the opus of Chromace of Aquileia († 407; Sermones and Tractatus in Matthaenum). Especially in the context of the New Testament exegesis we face a strong emphasis on the rival relations between the synagogue and the Church, henceforth the aim of the paper is to offer a genuine interpretation of the relations between Jews and Christians, based on the two fascinating documents, in the light of the literary and historical critique.*

Key Words: *Judaism, Commentarii in evangelia, anti-Judaistic exegesis, supersessionism, early Christianity*

Uvod

Antični Oglej (oz. Akvileja, lat. *Aquileia*) je bil kot eno najpomembnejših mest rimskega imperija – zaradi neposredne bližine s slovenskim prostorom je njegova zgodovina za nas izjemno pomembna! – v pozni antiki prizorišče soočenja in sobivanja različnih novovzpostavljalajočih se religioznih skupnosti, ki so se širile po Sredozemlju; med drugimi sta imeli pomembno vlogo judovstvo in krščanstvo (Noethlichs 1996, 4–26.91–124).¹

Zaradi izjemno širokega razpona, ki ga to raziskovalno vprašanje odpira, se bo prispevek v prvem delu metodološko omejil na zgodovinski prikaz judovske prisotnosti v tem mestu za čas antike, v nadaljevanju pa na analizo literarne dediščine dveh pomembnih voditeljev oglejske krščanske skupnosti 4. in 5. stoletja, škofov Fortunacijana in Kromacija. Prav delo prvega (*Commentarii in evangelia*), ki ga je leta 2012 po petnajstih stoletjih pozabe odkril Lukas J. Dorfbauer, kot najstarejši krščanski oglejski literarni vir predstavlja izjemno zgodovinsko pričevanje o življenju Ogleja na sredi 4. stoletja in s tem neprecenljivo dopolnilo Kromacijevih del, odkritih nekaj desetletij prej (1959). Obravnava odnosa do judovstva v njihovih spisih se tako po eni strani dotika vprašanja zgodnjekrščanske eksegeze, po drugi strani pa pod površjem skriva dragocene zgodovinske podatke o obstoju veliko večje krščanske pa tudi judovske skupnosti.

1 Judovska skupnost v Ogleju

Čeprav so nedvoumni zgodovinski in arheološki dokazi prisotnosti judovske skupnosti v poznoantičnem Ogleju dokaj redki,² je brez dvoma jasno,

-
- 1 Prispvek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna. Želi obeležiti tudi 2200-letnico ustanovitve Ogleja, ki je bil kot rimska kolonija ustanovljen 181 pr. Kr.
 - 2 Judovska prisotnost v Ogleju, ki je torej v pozni antiki z redkimi tukaj predstavljenimi ostanki dokazana, se je nadaljevala v srednji vek. Ohranjena sta dva nagrobnika s hebrejskim epitafom, eden iz leta 1140, drugi nedatiran. R. Menahem, učenec Eleazarja b. Judah iz Wormsa (13. stol.), je prihajal iz Ogleja, prav tako pa tudi družina italijanskega znanstvenika in pesnika Davida b. Mordecaia Abulafia iz 18. stoletja. Rufin je, zanimivo, v skladu z nekaterimi razlagami ohranil oglejski *credo* (*Expositio symboli* [CSEA 5/2, 98–173]) s tremi lastnimi značilnostmi, ki naj bi odsevale hebraizirajočo miselnost (Biasutti 1970, 37–43). Za njegov odnos do judovstva gl. tudi *Hist. eccl.* 38–40 (CSEA 5/2, 254–257), *De bened. patr.* (CSEA 5/2) idr. V članku uporabljamo zapis jud z malo začetnico, da bi s tem označili pripadnike judovske vere v širšem smislu, ne zgolj pripadnikov judovskega naroda.



da je čezmorsko trgovanje v mesto Oglej, ki je posebej v 4. stoletju zaradi politične vloge spodbujalo najrazličnejšo trgovino, že zgodaj pripeljalo tudi pripadnike judovske skupnosti.

Najzgodnejši indic je latinski epitaf nekega juda Dame, ki sega najverjetneje v pozno 1. stol. pr. Kr.³ Naslednji arheološki dokaz je epitaf iz 3. stol. po Kr., ki omenja Juda, voditelja starešin (*γερουσιάρχης*), rojenega v Ogleju, a živečega v Rimu, kar nakazuje obstoj sinagoge.⁴ V oglejskem arheološkem muzeju so ohranjene tudi tri svetilke afriškega tipa z menoro (Zevi 1962). V Ogleju je bil najden tudi votivni napis o krščanskem diakonu Gazeusu in njegovi materi Boni (*ILCV 1210*); po imenu sodeč, je bil diakon verjetno palestinskih korenin, a to še ne pomeni nujno, da gre za spreobrnjenega juda, kot to trdi Rugginijeva (1959, 262, op. 224), čeprav tudi ta razlaga ni povsem izključena. Drugi, neobjavljeni epitaf z grškim napisom »*Καιούνος Μαιουμίτης*« zelo verjetno nakazuje judovsko poreklo, Cracco Ruggini (1977, 371; 1959, 230, op. 108) povezuje to s pristaniščem Maiuma v Gazi in umrlega označi za juda (Brusin 1953–4, 62–63; Vattioni 1972, 125).⁵

Veliko interpretacij je sprožilo odkritje enoladijske bazilike v severovzhodnem predelu Ogleja, t. i. Monastero (Buora in Casadio 2018), ki jo je leta 1895 prvič našel Maionica, v letih 1949–50 pa je izkopavanja vodil Brusin. Bazilika, ki sega v pozno 4. oz. začetek 5. stoletja (narteks je bil odkrit kasneje) in je bila pozneje spremenjena v troladijsko zgradbo, premore obsežna mozaična tla z geometrijskimi motivi (npr. Salomonov voz) in 39

3 Besedilo napisa: *L(ucius) Aiacius | P(ubli) l(libertus) Dama | Iudaeus por | tor v(ivus) s(ibi) f(ecit)* (Museo archeologico nazionale Aquileia [gallerie lapidarie, sezione repubblicana]. Apenenec. [Plate IV; *CIL* i 643]). Besedilo sledi *CIL* i² ii.4 (1986). Dejstvo, da je imel Dama drugačen *praenomen* kot njegov patron, napotuje na datacijo ne pozneje od 1. stol. pr. Kr., čeprav tudi 1. stol. po Kr. ni povsem izključeno. Morda je bil zaslužjen v Judeji v okviru Pompejevih tamkajšnjih vojn. Značaj napisa je odvisen od interpretacije sklepne kratice *VSF*: na votivnih napisih pogosto najdemo tudi *votum solvit feliciter*, na epitafovih pa *vivus sibi fecit*. Še posebej če gre za votivni napis, ta ne dokazuje nujno obstoja judovske skupnosti v Ogleju tako zgodaj, saj bi ga lahko dal postaviti obiskovalec (posebno če *portor* pomeni mornar) (Solin). Veliko verjetneje pa je, da gre za epitaf in drugje neznana beseda *portor* pomeni *portitor* (prim. TLL), kar bi pomenilo, da je bil Dama uslužbenec v *portitoriju* v Ogleju, o katerem priča Cicero (*Font.* i 15). Ime Dama je iz Ogleja znano iz dveh napisov svobodnjakov (*CIL* 1450 in 8355). (Noj 1993, 11–13)

4 Grški epitaf iz judovske katakombe ob Vii Appii (Vigna Randanini, Rim) je posvečen določeni Urzakiji (Οὐρσακία; Luzzatto: Θροσακία), hčerki geruziarha Urzakija iz Ogleja (Οὐρσακίου ἀπὸ Ἀκουλείας γερουσιάρχου) (Ruggini 1959, 216, op. 75).

5 Podobno ime *Καιουμος* se pojavi na krščanskem napisu v Palestini (*SEG* 38. 1593).



donatorskih napisov, med njimi kar nekaj iz Sirije.⁶ Brusin je sprva trdil, da je bila prva faza zgradbe sinagoga, uničena v požaru leta 388 (1949), a je kasneje to idejo zavrnil (1962, 152), Zovatto (1960-1, 53-58) in Cracco Rugginijeva (1977, 366) sta to idejo podprla, Ferrua (1975, 360), Mazzoleni (AAAd 22; 1982, 306), Solin (1983, 739) idr. pa so jo zavrnil. V *CIL* i² je zbrano gradivo, a brez posebnega zaključka. Velikost bi bila glede na druge italijanske sinagoge zelo velika, saj je kar dvakrat večja od ostijske. Med proučevalci je torej prevladala razlaga, da je šlo za krščansko baziliko, za katero so poleg domačinov (latinska imena) darovali tudi člani krščanske skupnosti, ki so prišli v Oglej iz Sirije (semitska imena, ki niso eksplicitno judovska), za kar obstaja veliko dokazov.

Obstoj določene sinagoge v Ogleju, tudi če ta ni bila na kraju bazilike Monastero in je bila manjša, je dokaj splošno sprejet, a drugih dokazov zanjo ni. Z judovsko sinagogo v Ogleju pa je povezana tudi starodavna legenda, opisana v kroniki iz 16. stoletja (in zato verjetno bolj opisuje takratne kot razmere v 4. stol.),⁷ v skladu s katero naj bi ob prisotnosti Ambrozija Milanskega kristjani leta 388 požgali oglejsko sinagogo. Nekateri to povezujejo z ubojem uzurpatorja Magna Maksima tega leta (28. avg.), ker naj bi v svoji politiki zavzel projudovska stališča (Cracco Ruggini 1977, 365); Ambrozij celo piše, da naj bi postal jud (Ambrozij, *Ep.* 74 [Maur 40], 23 [CSEL 82/3, 68-69]). A večina strokovnjakov se strinja, da v Ogleju ni prišlo do kakšnega protijudovskega nasilja (Mclynn 1994, 299; McEachnie 2007, 113). V baziliki Monastero namreč ni nobenih sledi požara ali uničenja, prav tako pa je znano, da o nasilju nad judi v zahodnem delu imperija – poleg uničenja rimske sinagoge leta 380 in morda ravnanja škofa Štefana v Minorki leta 418 – ni sledi.

Ambrozij je leta 388, ko je bil v Ogleju zaradi posvetitve Valerijanovega naslednika Kromacija, prejel vest o uničenju sinagoge v sirskega mesta Kalinik ob Evfratu (današnja Raka, ar. *Raqqā*) s strani krščanske množice pod vodstvom lokalnega škofa. Cesar Teodozij je zahteval, da se na stroške

6 Na dveh grških napisih so omenjeni darovalci: Mareas, Julianus, Palladius in Jožef iz Kaprotourisa ter Barbeous, njegova žena Mathbe in otroka Joanna in Malchos iz Rhabone. Posebej pritegne napis ob majhnem daru para, katerega imeni se nista ohranili, posvečen pa je »d(omi)n(o) Sab(aoth)«.

7 Candico, Giovanni. 1521. *Commentariorum Aquileiensium Libri Octo*. Venetiis: Alex. De Bindonis, 46. Gl. Ruggini 1959, 198.



lokalne krščanske skupnosti ponovno zgradi sinagoga, čemur se je Ambrozij v pismu Teodoziju uprl. Za Ambrozija bi tako dejanje kalinškega škofa pomenilo odpad od vere, saj so se kristjani dolžni ločiti od judovskih obredov, obenem pa bi lahko ob kljubovanju cesarju postal mučenec, kar bi bilo za Teodozija neugodno. Zato Ambrozij v pismu odgovornost za požig sinagoge, ki jo imenuje »perfidiae locus, impietatis domus, amenitiae receptaculum« (Ep. 74 [Maur 40],¹⁴ [CSEL 82/3, 62]),⁸ prevzame nase – »Proclamo quod ego synagogam incenderim« – kar so kasneje nekateri razlagali kot odgovornost za domnevni požig oglejske sinagoge leta 388, vendar ta povezava seveda ne vzdrži in gre bolj za spoj dveh ločenih dogajanj.⁹ Z dolgim pismom, v katerem je omenil tudi različne požige cerkva s strani judov in nasploh poudarjal vlogo Kristusove Cerkve, je Ambrozij dosegel, da tamkajšnji krščanski skupnosti ni bilo treba plačati gradnje nove sinagoge (Mclynn 1994, 298–315). Pismo in odziv glede požiga sirske sinagoge gre razumeti v smislu igre moči in želje milanskega škofa, da cesar prizna njegovo vlogo in vlogo Cerkve, saj so sicer Ambroziju – poleg eksegetskega toposa razlikovanja med črko in duhom, očitanja prevelikega literalizma in posledičnega nesprejemanja Kristusa¹⁰ – pripisani dokaj dobri odnosi z milanskimi judi, ki so se zaostriili, le ko so se ti povezali z arijanci ali pogani (Cracco Ruggini 1974; Savon 1977, 99.117).

2 Fortunacijan Oglejski, *Commentarii in evangelia*

Ko je oktobra 2012 avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer na 103 pergamentnih folijih kodeksa 17 kölnske stolne knjižnice (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln) iz prve tretjine 9. stoletja našel latinsko besedilo *Razlage evangelijev (Commentarii in evangelia)*, ki je dotlej veljalo za nepomemben srednjeveški komentar, je v njem na podlagi določenih jezikovnih značilnosti in ujemanja s tremi tedaj že znanimi

8 Prevod: »kraj izdaje, hiša brezbožnosti, shramba norosti«.

9 Ambrozij, Ep. 74 (Maur 40), 8 (CSEL 82/3, 59–60): »Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ego illis mandaverim, ne esset locus in quo Christus negaretur. Si obiciatur mihi cur hic non incenderim, divino iam cremari coepit iudicio, meum cessavit opus. Et si verum quaeritur ideo segnior fui, quia non putabam hoc vindicandum. Quid facerem quod nullo ultore sine praemio foret? Tangunt haec verecundiam, sed revocant gratiam, ne fiat quod dei summi contrahatur offensio.«

10 Prim. Ambrozij, *De par.* 66; *Explan. Ps.* 1 41; 35 20; *Expos. Ps.* 118 21.12; *Expos. Ev. sec. Luc.* 7.96–108.160, etc.



fragmenti¹¹ prepoznal delo oglejskega škofa Fortunacijana, ki ga je mogoče datirati nekje okrog leta 350 (Dorfbauer 2013a; 2013b).¹²

Skozi celotno besedilo judje (pogostoma metonimično označeni kot »sinagoga«) nastopajo v antinomičnem odnosu do krščanske skupnosti, čeprav je mestoma težko oceniti, ali Fortunacijan judje uporablja kot literarni topos novozavezne eksegeze, kar je značilno za patristično razlago Svetega pisma (M. long. II; M. long. III; M. 10; M. 33; M. 67; J. 6; J. 17; etc.), ali pa opisuje resnične zgodovinske odnose rivalstva med skupnostma v Ogleju svojega časa (cf. Regula; M. 45; M. 47; M. 114; M. 117; M. 118; L. 3; L. 7; etc.). Pri tem pogosto poudarja njihovo moralno pokvarjenost (*vituperatio*) – mestoma se zdi, da obe funkciji celo konvergirata.

2.1 »Protijudovska« sukcesionistična eksegeza: sinagoga in Cerkev

Fortunacijanova razlaga Svetega pisma je izrazito supersesionistična:¹³ pagani – upodobljeni v modrih, stotniku (Mt 8,5-13), kralju Nebukadnezarju, Pilatu itd. – so prej sprevideli in sprejeli Jezusa kot pa judje (M. 33), Cerkev (predvsem iz poganov) je torej novo izvoljeno ljudstvo. To idejo posrečevo in zelo lakonično ubesedi s primero o Jakobovi lestvi: judje gredo dol, kristjani pa gor (1 Mz 28,12) (M. 33).¹⁴ A obenem so tako pagani kot judje

11 Dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami so bili objavljeni v CSEL 9, 365–370.

12 Kritična izdaja latinskega besedila (CSEL 103) je izšla leta 2017, slovenski prevod z obširno zgodovinsko, literarno in eksegetsko študijo dela pod naslovom *Razlage evangelijev* pa je v pripravi. Omejenost raziskave na tem mestu ne omogoča podrobnejše splošne predstavitve besedila, ki ga sicer sestavljajo štirje glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (Predgovor [Praefatio], Vodilo štirih evangelijev [Regula evangeliorum quattuor]); obširna razlaga Mt 1,1-28 (M. Tri daljša poglavja [M. long. 1-3]); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja (Cap. M./L./J.) in sama razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev: 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju (M. 1-129), 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1-5; L. praef. in L. 1-13) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1-2,11; J. praef. in J. 1-18).

13 Supersesionistično teološko prepričanje (lat. *supersessio*), imenovano tudi sukcesionizem (lat. *successio*), poudarja, da je nova zaveza nadomestila staro, pri čemer je Cerkev uvedla Izraelce kot izvoljeno ljudstvo. V zadnjem času se v obnebhju katoliške teologije bolj kot oster prelom uveljavlja poudarek na kontinuiteti zavez.

14 Podobno tudi v M. 111, kjer razlaga priliko o dveh na polju, izmed katerih bo eden vzet in drugi puščen (prim. Mt 24,40), in v J. 16. Kristus je prišel osebno k judom in od njih je prevzel meso, pa so ga pagani – modri kot simbol vseh ljudstev – prej sprejeli in zanj celo pretrpeli mučeništvo (M. long. III; prim. M. 3). S tem ko je moral iti takoj po rojstvu kot begunec v Egipt, je prinesel vero (*credulitas*) poganom in vse umaknil iz judovskega kraljestva (M. long. III). Podobno so ga, tako Fortunacijan, po vnebohodu judovski starešine preganjali v njegovih učencih, roteč: »Ne učite v tem imenu,« kar je za oglejskega škofa želja po umoru (*velle occidere*) (M. long. III). Na tem mestu je izvorni rokopis poškodovan, gl. kritični aparat v CSEL 103, 134.



združeni v podobi obsedenih množic (Mt 8,16-17): Jezus je ozdravljaj vse (M. 35).

V pripovedi o kánaanski ženi (Mt 15,21-28), podobi Cerkev iz poganov, Fortunacijan Jezusove besede, da je poslan »k izgubljenim ovcam Izraelove hiše«, razlaga v smislu prvotne prednosti judovskega ljudstva, ki pa je zaradi nevere – niso želeli sprejeti »stvarnika življenja [*auctorem vitae*]*»* – prešla na pogane: »Ker je zaradi zaslug prednikov še posebej prišel, da bi rešil judovsko ljudstvo, če bi le ti želeli verovati.« (M. 79) Drobtinice, ki padajo z mize, so nauki prerokov in apostolov, ki se ločijo od skupnosti (*de congregatione*) judovskega ljudstva, da bi nasitili celotno človeštvo (M. 79). Enaka nagrada tudi za tiste, ki so prišli v vinograd na delo zadnje uro (Mt 20,1-16), ujezi jude, ki pravijo, da morajo sami prenašati bremena postave, obenem pa vidijo pogane prihajati k veri brez postave in obreze ter ne sprevidijo, da je resnična obreza obreza srca: zato so bili kot prvi postavljeni na zadnje mesto (M. 93).

Dvojni izvor kristjanov (*duae vocationes*) je predstavljen v podobi dveh čolnov ob Genezareškem jezeru (Lk 5,2), ki predstavljata tiste, ki so prišli izmed poganov, in te, ki so prišli iz judovstva (L. 9); oba čolna sta se ob obilnem ulovu začela potapljati, kar simbolizira krst (L. 11).

V besedilu *Razlage evangelijev* najdemo tudi nekaj zanimivih tipično eksegetskih prijemov, ki pogosto služijo protijudovski argumentaciji.¹⁵ Fortunacijan pozna legendo o nastanku Septuaginte (prim. *Aristejevo pismo*), pri čemer komentira, da naj bi nekateri »ex Iudeis adulteratores et interpolatores scripturarum« v Iz 7,14 namesto izraza za devico (*virgo*) vstavili izraz mladenka (*iuvencula*) (M. long. II).

Zelo pogost je prikaz antagonističnega odnosa med judovstvom in krščanstvom:¹⁶ prvemu je očitana nevera v Kristusa. Janez Krstnik je vpil v puščavi, simbolu za jude, ker so bili brez Svetega Duha; njegova obleka iz kamelje kože je pomenila pravičnost, z njo je predstavljal pogane, ki so

15 Fortunacijan predstavi etimologijo imena Izrael, ki naj bi pomenilo *Deum videns*, kar pa se je zares uresničilo z rojstvom Emanuela (prim. Iz 7,14; Mt 1,23) (M. 4).

16 Npr. razlaga »Kar vam pravim v temi, povejte na svetlobi« (Mt 10,27), kjer je judovsko ljudstvo tema, krščansko pa svetloba (M. 57).



zaradi izkrivljenosti (*tortuositas*) podobni kameli, a bodo pred judi prišli do pravičnosti (M. 9). Gadja oz. Satanova zalega (Mt 3,7-10) je pomenila jude, ki so se hvalili s tem, da so otroci Boga in Abrahama, v resnici pa je bila sekira (tj. beseda) nastavljena na njihove korenine, na zadnji konec judovskega kraljestva (M. 10).¹⁷

Jezusova trditev, da nima mesta, kamor bi položil glavo (Mt 8,20), na eni strani pomeni, da Božji Sin počiva v tistem, ki izpolnjuje zapovedi, po drugi strani pa, da judovsko ljudstvo, ki ni izpolnjevalo zapovedi, zato tudi ni imelo mesta za Božjega Sina (M. 36).

Dva obsedenca v Gadárski deželi, ki sta vpila: »Kaj imava s teboj, Božji Sin?« (Mt 8,29) nosita globlji pomen zasmehovanja judov, ki kljub vsakodnevemu prebiranju Mojzesa in prerokov niso prepoznali prihoda Božjega Sina (M. 39).

Novo blago (Mt 9,16) so kristjani, staro judje: ti so lahko prišiti na novo obleko, le če sprejmejo vero v Kristusovo ime in so prenovljeni s krstom. Podobno je tudi z novimi in starimi mehovi: če stari, ki predstavljajo jude (stara postava) oz. grešnike, niso prenovljeni (Božja milost), ne morejo nositi novega vina, tj. Svetega Duha (Mt 9,17) (M. 45).¹⁸

Devetindevetdeset puščenih ovc (Mt 18,12-13) predstavlja jude, saj je bil tudi Abraham obrezan, ko je imel toliko let; nasprotno pa število sto, ki se po rimskem štetju pokaže na desni roki, predstavlja Cerkev, saj je pri tej starosti Abraham prejel Izaka.¹⁹ Tako vsakdo, ki pride v Cerkev, stopi na desno stran: Jezus se bolj razveseli enega spokorjenega kot preostalih nespokorjenih, tj. judov, ki so bili prepričani, da so pravični (M. 87).²⁰

17 Zelo podobno tudi Kromacij, *Govori* 9,4.

18 Prim. tudi J. 18.

19 Podobno tudi v M. 118, kjer so judje postavljeni na levo stran med kozle (prim. Mt 25,33), saj jih čaka večna kazen.

20 Metaforo desne in leve roke, čeprav v drugačnem kontekstu, ko govori o trsu, potisnjenem v Gospodovo roko med sramotjenjem, pozna tudi Kromacij, ki v trsu v desnici razume spreobrnjeno pogansko ljudstvo, medtem ko je judovsko na levi strani, gl. *Govori* 19,4.



Juda, ki se je obesil na zanko (Mt 27,5), je podoba judovskega ljudstva, ki bo preminilo zaradi zanke, tj. greha oz. »Antikrista, ki ga judje čakajo kot Kristusa/Mesija« (M. 96),²¹ Matija, ki je stopil na njegovo mesto (Lk 14,8-11), pa predstavlja apostolstvo. Dva slepa iz Jerihe (Mt 20,29-34) sta prav tako podoba judovskega ljudstva, konkretno dveh razdeljenih kraljestev; slepota pomeni nevero, katere ju Jezus ozdravi – namesto judovskih starešin je postavil apostole (M. 97).

Daljšo razlago Fortunacijan nameni Jezusovemu zadnjemu prihodu v Jeruzalem, kjer ponovno poda značilno interpretacijo v smislu antagonizma med judovstvom in krščanstvom. Privezana oslica (Mt 21,2) predstavlja sinagogo, zvezano pod vezjo postave; osliček predstavlja novo ljudstvo, osvobojeno postave po oznanjevanju apostolov, ki je prišlo iz judovstva in sprejelo v sedlo Kristusa; osliček iz Zah 9,9, vajen jarma (*novellum subjugalem*), so judje, ki so od postave prešli k novi zavezi (M. 99). Gospodova tožba nad Jeruzalemom, ki mori preroke (Mt 23,37-39), se prav tako nanaša na sinagogo, medtem ko je Cerkev resnična koklja, ki s krili voditeljve in predstojnikov zbira ljudstva vseh narodov (M. 106).

Suha smokva prav tako simbolizira jude, saj je bil Jezus lačen njih, a v sinagogi ni našel sadov, le videz izpolnjevanja in pravičnosti postave, zato jo je preklel, da nikoli ne bo rodovitna; suha smokva je zato za Fortunacijana podoba Vespazijanovega zavzetja Jeruzalema (M. 100).²²

V najemnikih vinograda Fortunacijan vidi judovske učitelje in starešine (*doctores et maiores Iudeorum*), ki naj bi razsojali in učili pravičnost postave, a so pobili preroke in povzročili mučeništva (*martyria*), kar predstavi s podobo stiskalnic (M. 102). Jezusov »gorje« pismoukom in farizejem (Mt 23,29-36) v povezavi z Janezovim opisom hudiča – »*Od začetka je bil lažnivec in morilec*« (Jn 8,44) – Fortunacijan razlaga tako: »Ker so torej judje zmeraj bili lažnivci in morilci [*in mendacio semper fuerunt et homicidae*]« (M. 105), so ubili ne le Gospoda, temveč tudi Štefana in Jakoba ter preganjali apostole. Kakor je Samsona ostrigla njegova žena (Sod 16,17-19), so tudi Gospoda na križ pribili judje, ki so bili njegovega rodu (M. 8).

21 Podobno tudi v M. 128.

22 Podobno tudi v M. 110 in J. 16.



Eno do judov najbolj naklonjenih mest v Fortunacijanovem delu je razlaga Kristusovega vzklika: »Moja duša je žalostna do smrti.« (Mt 26,38) To ne pomeni Jezusove žalosti, marveč »žalost nad judovskim ljudstvom, ki ga je zmeraj zelo ljubil« (M. 121). »Moja duša« po škofovo pomeni, da jo je Kristus ob stvarjenju človeka dal Adamu, v tem trenutku pa je s strani judovskega ljudstva, s katerega dušo se kot predstavnik vsega človeštva identificira, zavrjen.

Malce obsežnejša eksegetska obravnava judov je del razlage dogodka sva-tbe v Kani Galilejski (Jn 2,1-7), kjer je vino, ki ga zmanjka, podoba judov, ki niso znali prepoznati Mesija in so zaradi te svoje nevere (*malitia, iniquitas, incredulitas, scelus*) použiti (J. 17).²³

Prerokba starca Simeona, da je rojeni postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu (Lk 2,34), za voditelja oglejske krščanske skupnosti pomeni tako jude, ki ne bodo sprejeli vere, kot tudi tiste, katerih primer je že Simeon, ki bodo verovali v Odrešenika (L. 2).

Ob razlagi Krstnikovega vzklika »Gadja zalega!« (Lk 3,7) Fortunacijan najprej zelo jasno (verjetno se opira na kako starejšo razlago ali na besedilo *Physiologus*) opiše gadjo samico, ki ob spočetju s svojim gobcem povleče gobec samca vase, in ko stori to zadnje dejanje, poteši poželjivost, ubije samca ter spočne. In ko spočne, iz njenih bokov izidejo sinovi, kot da bi maščevali očeta. Samica gada se seveda nanaša na judovsko ljudstvo, ki je najprej ubilo Kristusa, nakar so sinovi zapustili svojo mater, to je judovsko ljudstvo. (L. 3)

Sinagoga je tako kot skupine heretikov primerjana z nerodovitnim drevsom (M. 28). V priliki o dveh ženah ob mlinu (Mt 24,41) je tista, ki bo sprejeta, Cerkev, ta, ki bo puščena, pa sinagoga (M. 112). Kristus je bil sicer rojen v sinagogi, tj. v jaslih ob prenočišču (Lk 2,7), a je zdaj v Cerkvi (L. 1). Človek s suho roko v shodnici (Mt 12,10) je podoba sinagoge, celotnega judovskega ljudstva; Fortunacijan ga imenuje kar »figura synagogae

23 Pri tem Fortunacijan uporablja bogat biblični imaginarij trte, ki je bila že v Stari zavezi podoba izraelskega ljudstva (prim. Ps 80,8-9; Iz 5,4-7).



inmisericordis et infructuosae« (M. 59), čeprav suhe roke zanj predstavljajo obilico grehov, ki pa jih je Gospodov prihod ozdravil z milostjo.

Izraz za duhovnika *sacerdos* – medtem ko se krščanski imenuje *presbyter* – je uporabljen za označevanje judovskih duhovnikov, ki so izvrševali kult in so omenjeni v Stari zavezi; z Zaharijem in Janezom Krstnikom se nakaže, da bodo judovski duhovniki utihnili in se bo začelo drugačno služenje, »aliud officium« (M. 128; L. praef.; J. 4; J. 11). Tako kraljestvo kot duhovništvo judov je bilo s Kristusovim rojstvom, predvsem pa po njegovem trpljenju preseženo (*evertendum*) (M. long. III).

Dvanajst volov, ki podpirajo ulito morje pred jeruzalemskim templjem in so obrnjeni na vse štiri strani (1 Kr 7,23-25), simbolizira apostole, ki so z oznanjevanjem obrnili svoje obraze od judovskega ljudstva na vse štiri konce neba (M. 31).

2.2 Moralna diskvalifikacija (*vituperatio*)

Čeprav se Fortunacijanovo besedilo ne odlikuje po retoričnem slogu, v njem ne najdemo protijudovske *vituperatio* kot retoričnega *locus* in je njegovo »protijudovstvo« neprimerno bolj v službi eksegeze kot pa neposrednega medsebojnega obračunavanja, v delu *Comm. in ev.* naletimo na nekaj mest, kjer se razlaga Svetega pisma usmeri še bolj neposredno proti judom.

Etiopijci, ki živijo okrog reke Gihon (1 Mz 2,13), so kot temnopolti simbol za jude, saj ti niso upoštevali navodil postave in so omadeževani s številnimi grehi, ker so ubijali preroke in pravične; njim je kot posvetnemu ljudstvu dana obljubljen dežela na tem svetu, kristjanom, nebeškemu ljudstvu, pa je obljubljen nebeško kraljestvo (Regula, praef. Lk). V orehu Aronove palice (4 Mz 17,8), simbolu evangelijev, poleg ostale simbolike (npr. dve »školjki« kot dve zavezi), grenka lupina predstavlja krivičnost judov, ki so križali Gospoda (Regula, praef. Mr). »Druga pot«, po kateri so se vrnili domov modri (Mt 2,12), predstavlja ozko in strmo pot vrnitve v domovino, potem ko so se rešili judovske nepravčnosti (*iniquitas Iudaica*) (M. long. III).



Fortunacijanu je posebej ljuba primerjava, verjetno utemeljena na grški etimologiji, med očmi/gledanjem in učiteljem oz. škofom (*σκοπεῖν* in *ἐπίσκοπος*): Jezusovo ozdravljenje doseže oči in ušesa obolelih, tudi judovskih učiteljev, ki so imeli zaslepljene oči (zatemnjena *doctrina*) in se zaradi tega niso vedli primerno (M. 88).

Z judi kot grešnim ljudstvom je identificiran tudi služabnik vélikega duhovnika, ki mu je Peter odsekal uho (Mt 26,51), saj je s tem prvak apostolov kot prvina vseh, ki bodo prav tako sprejeli vero, prenehal poslušati jude (Mt 11,8) in se obrnil k poganom (M. 124).

Označevanje judov v smislu zapuščenosti in zlobnosti se lahko zdi kot napadanje »strašila« v funkciji *drugega*, v odnosu do katerega se definirajo kristjani, pa čeprav je ta *drugi* brez realne zaslombe. Povsem verjetno je tudi, da je Fortunacijan določen delež svojega besedila oblikoval po starejših predlogah, ki so bile napisane še v času večjega antagonizma, obenem pa je to nasprotje inherentno že svetopisemskim besedilom in zato razlaga ne preseneča. V prvo skupino bi lahko spadala omemba Kornelijevega spreobrnjenja (Apd 10,25): »cum Cornelius ex gentibus credidit: scandalum Iudeis fuit et ipsis discipulis« (M. 100).²⁴

2.3 Spreobrnjenja iz judovstva

Fortunacijan sicer zelo splošno spregovori tudi o spreobrnjenjih iz judovstva. Na podlagi Herodove trditve, da naj bi se tudi on šel poklonit Novorojenemu (Mt 2,7-8), oglejski škof razlaga, da je po oznanjevanju Cerkve, o kateri je David rekel: »Namesto tvojih očetov so ti rojeni sinovi,« (Ps 45,16) veliko judov sprejelo vero in počastilo Jezusa (M. 5). Judje so upodobljeni tudi v gobavcu, ki je Jezusa – kot Boga, saj je vedel, da samo Bog more ozdraviti gobavost – prosil očiščenja (Mt 8,1-4);²⁵ po Gospodovem naročilu so tudi apostoli bili poslani v sinagogo, kjer je po njihovem oznanjevanju veliko judov sprejelo vero (M. 32). Podobno so judje upodobljeni tudi v hromem (Mt 9,1-8), saj je bila postava zgolj *figura* brez učinka in zmožnosti ozdravljenja; hromost oz. oslabeledost simbolizira grehe, ki so

²⁴ Prim. tudi J. 18.

²⁵ Prim. tudi L. 13.



odpuščeni le v veri (M. 41). Dalje je tudi krvotočna žena (Mt 9,20-22) podoba judovskega ljudstva: dvanajst let krvavenja predstavlja dvanajst judovskih rodov; krvavenje pomeni ubijanje pravičnih in prerokov, končno celo Gospoda; a vendar je nekaj judov po oznanjevanju apostolov sprejelo vero, ko so se kot krvotočna dotaknili Jezusa »od zadaj [*retro*]«, kar pomeni ob poznejšem času, tj. po Kristusovem trpljenju (M. 47). Podobna simbolika judovskega ljudstva je navzoča tudi v nemem obsedencu (Mt 9,32-34), ki je bil nem zaradi nesprejemanja Božjega Sina, napovedanega po prerokih, gluha pa zaradi neupoštevanja Božjih ukazov; z Gospodovo ozdravitvijo je nakazano, da bodo nekateri rešeni oblasti demonov, sprejeli vero in bodo govorili v Cerkvi (M. 49).

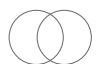
Petrova tašča (Mt 8,14-15) je v nasprotju s svojo hčerjo, s katero je poročen Peter in predstavlja Cerkev, simbol judovstva: šele ko jo Jezus ozdravi, začne služiti Cerkvi in postane simbol judovskih starešin, ki so sprejeli vero (M. 34).²⁶

Z groteskno podobo Krstnikove glave (Mt 14,6-11) (simbol Cerkve), ki je bila dana Herodiadi (simbol sinagoge) in je v tem že napovedala Kristusovo trpljenje, Fortunacijan obenem jasno zapiše, da so nekatere Cerkve, ki Gospodovo odrešilno trpljenje po apostolskem oznanjevanju prenašajo tudi sinagogi: »Iam enim ecclesiae erant, quae et synagogae praedi[di]cabant.« (M. 76)

Fortunacijan razlaga pretrgano tempeljsko zagrinjalo ob Kristusovi smrti kot podobo za spreobrnjenje judov, ki bodo morali ob sprejemu vere prav tako biti pretrgani (*scindi*), saj bodo – kakor so se razpočile skale (Mt 27,51) – sprejeli vero trdovratni ljudje s skalami v prsih (*homines duri petrina habentes praecordia*) (M. 125).²⁷ Morda lahko tudi na tem mestu razberemo nekaj odmevov Fortunacijanovih osebnih prizadevanj za spreobrnjenje tudi judov.

26 Prim. tudi L. 7.

27 Podobno tudi v M. 129, kjer je tresenje zemlje (prim. Mt 27,51) simbol za pretresenost narodov ob apostolskem oznanilu, pokanje skal pa za lomljenje trdih src in sprejetje verovanja. Kromacij, čeprav v drugačnem kontekstu, uporabi podobno metaforo za judovsko trdosrčnost: »A ko je Gospod to rekel o templju svojega telesa, so Judje mislili, da je to bilo rečeno glede kamnitega templja. In gotovo se ni čuditi, da so Judje, ki so imeli povsem kamnito srce, ta Gospodov izrek razumeli v smislu kamnitega templja.« (*Govori* 4,4)



2.4 Hereziografija

Nasploh lahko Fortunacijanovemu odnosu do judovstva pripišemo hereziografske namene, pri čemer se v splošnem bori proti trem vrstam krivovercev (M. 13): proti tistim, ki trdijo, da je bil Kristus zgolj človek (judje oz. judaizanti),²⁸ zgolj pojava brez telesa (doketi)²⁹ ali da ni bil pravi Bog (arijanci).

Judovsko zavračanje Kristusovega učlovečenja,³⁰ njegovega prihoda na svet v ponižnosti (*humilitas*), Fortunacijan opiše v razlagi prilike o pametnih in nespametnih devicah; slednje seveda predstavljajo jude, ki v nespameti ne poslušajo prerokb in Gospoda ne sprejmejo, zato jim bo vstop na svatbo zaprt (M. 116).³¹ Judovsko zavračanje Jezusovega božanstva je razloženo tudi v kontekstu Janezovega prologa:

In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela (Jn 1,5); luč je svetila, kot smo rekli, v temi, to je, pri judih, ko je Gospod storil tolikšne čudeže, oni pa zaradi slepega in topega uma niso razumeli, da takšnih stvari ne more storiti človek. *Tema je ni sprejela*. Pravi, da so judje tema, saj so vztrajali v neveri in niso mogli razumeti te luči; otrdeli v čutih in oslepljeni v očeh srca niso mogli zreti v *resnično luč* (1 Jn 2,8). In to resnično pomeni: *luč sveti v temi, a tema je ni sprejela*. (J. 3)³²

28 Judje poudarjajo zgolj človeškost Jezusa, ki ga sicer Fortunacijan z evangelistom Matejem imenuje *rex Iudeorum* (prim. Mt 2,2); da je imel brate in sestre, da je bil sin tesarja Jožefa (M. long. II). V skladu s sodobnim razlikovanjem ločimo: a) judaizirajoče kristjane, člane Cerkev iz poganstva, ki so z obiskovanjem sinagog in obhajanjem judovskih praznikov delali razkol v krščanski skupnosti; in b) judovske kristjane, člane sinagoge, ki so sprejeli Kristusa, a so ostali znotraj judovske skupnosti, ločeni v svoji hebrejsko govoreči skupini.

29 Prim. razlaga odlomka o evangeljski izjavi glede Jezusovih bratov in matere (Mt 12,46-49): »V tem poglavju se ponavadi pohujšujejo krivoverci, ki zanikajo, da je Božji Sin imel človeško telo [*solent heretici, qui filium dei carnem humanam habuisse nolunt, scandalizari*], ker je Gospod rekel 'moja mati' in 'moji bratje', čeprav Gospod ni zanikal, da bi imel mater, ampak v liku matere in bratov je zavrnil judovsko ljudstvo, ki se zaradi tega imenuje mati in bratje Gospoda, ker je iz istega rodu prejel telo.« (M. 69) Čeprav tu interpretira evangeljski odlomek, ki se neposredno nanaša na judovsko ljudstvo, katerega nasprotje je Cerkev, bi bila lahko glede na vsebino tukaj mišljena herezija doketizma, ki je učila, da je imel Kristus le navidezno telo (gr. glagol *δοκέω*, zdim se), ne pa da je resnično sprejel človeško telo.

30 Prim. Kromacij, *Razprave* 51a.

31 Prim. tudi J. 11. Kromacij izrazi podobno idejo, da judje niso hoteli priti na svatbo (prim. Mt 22,9-10) in so zato bila povabljeni vsa ljudstva, gl. *Govori* 10,4.

32 Prim. tudi J. 6, kjer razlaga, da Besede njeni, tj. judje, niso sprejeli (Jn 1,11).



2.5 Novi zgodovinski podatki

Zanimivo Fortunacijan omenja *forum legis*, kjer naj bi judje brali Sveto pismo, prav tako pa tudi saduceje, ki so po njegovem judovski krivoverci (M. 4).

Svetilka, ki ni skrita pod mernik (Mt 5,15), predstavlja jude, ki so dajali desetino duhovnikom in levitom, a niso mogli razsvetliti nikogar, saj postava ni mogla rešiti nikogar, dokler ni Kristus s trpljenjem predal svetilke, tj. zapovedi, Cerкви (M. 21).³³

Fortunacijan v sedanjiku jude imenuje neumni (*stulti sunt*), ker so kljub Gospodovim številnim čudežem ostali v neveri, in so zato podobni tistim, ki Gospodove besede poslušajo, a jih ne izpolnjujejo (Mt 7,26) (M. 31).

Izrek, da »ni nič zakritega, kar se ne bo spoznalo« (Mt 10,26), se nanaša na voditelje judovskega ljudstva (*principes populi Iudaici*), ki so vstajenje Božjega Sina želeli prikriti s podkupnino vojakom in preprečevanjem govora apostolov v Gospodovem imenu (Mt 28,12-15; Apd 4,18; 5,40): »In vse do danes je pri judih nepojmljivo, da je Božji Sin vstal iz podzemlja [*usque in hodiernum apud Iudeos filium dei ab inferis resurrexisse incredibile*], čeprav je očitno, da poganska ljudstva to vedo in v to verujejo zaradi oznanjevanja apostolov.« (M. 56)³⁴

Otroci, ki sedijo po trgih in kličejo: »Piskali smo vam, pa niste plesali« (Mt 11,16-17), so piskali judovskemu ljudstvu, ki je zaradi svoje nespameti (*insipientia*), ker ni sprejelo prihoda Gospoda, prav tako razumljeno kot otroci (M. 62). »Peli smo žalostinko, pa se niste tolkli po prsah« (Mt 11,17), Fortunacijan razlaga s sklicevanjem na porušenje templja leta 70: »Ker so vsi sveti objokovali uničenje Jeruzalema in to, da se je ljudstvo razbežalo,

33 Prim. Kromacij, *Razprave* 19,4.

34 Prim. J. 16, kjer govori, da gredo judje kot neverniki v podzemlje (*ad infernum*). Podobno miselno strukturo, ki se nanaša na sodobnost, zapiše tudi v zvezi s kristjani: »Erat ergo vita lux hominum, et est hodieque apud eos, qui vera fide in eum credunt.« (J. 2)



kar se jim je zgodilo po pravici [*merito suo*], a se tudi takrat niso želeli spokoriti in verovati.« (M. 62)³⁵

Ko oglejski škof razlaga besede učencev: »Samoten je ta kraj in ura je že pozna; odpusti množice, da gredo v vasi in si kupijo hrano« (Mt 14,15), kot samotni kraj (*locus desertus*) predstavi judovsko ljudstvo, ker zaradi nevere ni imelo Svetega Duha, v vaseh (*castella*) vidi sinagoge po različnih krajih (*diversis locis constitutas*),

ker so brez obrambnih zidov, brez stolpov, brez vhodnih vrat in zgradbe nimajo nobene miline oz. lepote [*gratiam vel speciem*]. Cerkev pa se imenuje mesto, ker je zaradi sovražnikov obdana z zidom, to je s samim Gospodom in našim Odrešenikom, ki svojo Cerkev zmeraj brani pred napadi sovražnikov. Ima tudi stolpe, se pravi, device, ki se zaradi svojega značaja dvigajo nad vsemi in se po pravici primerjajo s stolpi. Prav tako ima vrata, to so apostoli, saj preko njihovega nauka vstopamo v Cerkev. Ima tudi raznovrstno milino zgradb, to je, pravičnih ljudi, ki se primerno vedejo. Ker je torej Gospod prišel zato, da bi napravil novo Cerkev iz dveh množic preprostih ljudi in s svojim naukom potešil lakoto vseh, je zato rekel, da ni potrebno, da bi šli v vasi, to je, v sinagoge, ampak naj gredo v Cerkev, ki jo je Gospod že začel zbirati po svojih apostolih. (M. 77)

Nekajkrat v besedilu najdemo tudi omembo preganjanj. Ko Jezus nava-ja govorjenje Judov: »Danes bo viharno; nebo temačno žari« (Mt 16,3), Fortunacijan v viharju razume preganjanja apostolov s strani judov (M. 82).

Zaradi besedne igre filološko zanimiva Fortunacijanova razlaga Jezusovega naročila: »Molíte, da vam ne bi bilo treba bežati pozimi ali na soboto« (Mt 24,20), v kateri se »pozimi« nanaša na pogane, saj je takrat vse suho in mrtvo, »v soboto« pa na jude, saj je ob sobotah vse prazno (*otiosum*), ker ne delajo nič drugega, kot da počivajo (*otium*), morda razkriva tudi odsev škofovega poznavanja navad judov iz prve roke (M. 107).

35 Prim. M. 99, kjer eksplicitno omenja rimsko porušenje Jeruzalema pod Vespazijanom, ki je premagal jude. Prim. tudi M. 100.



V razlagi prilike o talentih (Mt 25,14-30) najdemo tudi Fortunacijanovo omembo judovskih obrednih daritev.

Česar nima, se mu bo vzelo (Mt 25,29). Ali pa o judovskih daritvah, ki jih zdaj imajo [*de sacrificiis Iudeorum, quae nunc habent*], a z njimi ne morejo doseči zveličanja; prav tako jim bo odvzeto in dano tistim, ki imajo deset talentov. Kdo so tisti, ki imajo deset talentov, če ne voditelji Cerkve, ki so prejeli podobo zakramentov, ki se vsak dan obhajajo v Cerkvi [*principes ecclesiae, qui acceperunt forma(m) sacramentorum, quae cottidie in ecclesia celebra(n)tur*]? (M. 117)

Čeprav trditev »*quae nunc habent*« tri stoletja po razrušenju jeruzalemskega templja nastopa anahronistično, je namen oglejskega avtorja jasen: poudariti antagonizem med judovskimi daritvami, ki so bile judom odvzete in dane Cerkvi oz. njenim predstojnikom, simboliziranim v desetih talentih, ki upravljajo oz. vsakodnevno obhajajo zakramente/skrivnosti.

Kljub relativno maloštevilnim neposrednim novim zgodovinskim podatkom je novoodkrita Fortunacijanovo delo izredno pomemben zgodovinski vir, ki zelo zgovorno kaže tudi na avtorjev odnos do judovstva: zanj sta značilna predvsem sukcesionistična eksegeza ter antagonizem med judovstvom in krščanstvom, ki oba temeljita na judovski zavrnitvi Kristusa. Eno in drugo pa je v bistvu le odsev oglejskih razmer njegovega časa.

3 Kromacij Oglejski in judje

Kromacijev odnos do judov v času njegovega škofovanja v Ogleju (388–408) je bolje znan (Cracco Ruggini 1977; 2008; Thélamon 2001; McEachnie 2017, 105–125; Sotinel 2011; Špelič 2018). Kot je razvidno iz ohranjenih govorov in razlage Matejevega evangelija, mu je kompleksen družbeni kontekst narekoval značilno tripartitno polemiko, usmerjeno proti heretikom, poganom in judom – z vsemi tremi skupinami je bila katoliška



skupnost v nasprotju že v času koncila v Ogleju leta 381.³⁶ V večini primerov je Kromacijev pristop do judovstva dokaj praktičen, katehetičen, ne posveča se abstraktnim teološkim polemikam, marveč želi kot dober pastir svoje črede v poslušalcih z jasnim razločevanjem od judov vzpostavljati trdno krščansko identiteto.

3.1 Protijudovska polemika

Njegova teološkodogmatična stališča, opirajoč se na *loci classici* patristične protijudovske polemike,³⁷ od judov ostro ločujejo krščansko ljudstvo, ki je sprejelo Mesija. Judom očita nevero (*impietas, incredulitas, perfidia, infidelitas*),³⁸ nevednost in zmoto,³⁹ predstavi jih kot preganjalce in morilce (pri čemer krivde za Jezusov umor ne naprti vedno zgolj judom, ampak tudi poganom),⁴⁰ očita jim grešnost na splošno⁴¹ in posamič (brezbožnost, ošabnost, zvižčnost, zaničevanje, krivičnost, nezvestoba, trdovratnost, bogokletje, ljubosumje in zavist, zaslepljenost, obrekovanje, poželenje, mesenost, svetoskrunstvo). Vituperativna narava njegovih del je v marsičem podobna nasprotovanju krivovercem.⁴²

Za Kromacija je značilen izrazit antagonizem med Cerkvijo in shodnico: prvi so verni, drugi neverni, prvi popolni, drugi nepoučeni, prvi evangeljski, drugi zemeljski itd. S personificirano alegorezo predstavi nekatere

36 *Inter alia* gl. Kromacij, *Govori* 28,1: »Judje tečejo s postavo, filozofi tečejo s prazno modrostjo, tečejo tudi krivoverci z lažnim oznanjevanjem, tečejo katoliški kristjani [*catholici*] s pravim oznanjevanjem vere, toda od vseh teh le eden prejme venec, to je katoliško ljudstvo, ki s pravilnim tekanjem v veri teži h Kristusu, da bi dospelo do palme nesmrtnosti in venca zmage.« A judje in pagani so na boljšem kakor krivoverci, gl. *Razprave* 35,5. Zanimiva je podrobnost s slavnega protiarijanskega koncila pod Ambrozijevim vodstvom leta 381, kjer naj bi eden izmed dveh predstavnikov, obsojenih arianizma, Paladij iz Ratiarije, za presojo svojih teoloških stališč zahteval laično komisijo, sestavljeno iz kristjanov, poganov in judov (*veteris legis cultores*), gl. Maksimin, *Dissertatio contra Ambrosium* 139.

37 Čeprav Kromacijevi najvišji protijudovski registri ne dosežejo ostrine znamenitih homilij Janeza Krizostoma, uperjenih proti judom – ki so bile v zadnjem času deležne velike pozornosti in glede katerih so številne študije pokazale nujnost zgodovinske kontekstualizacije v raznolik religiozni kontekst Antiohije 4. stoletja – je vredno spomniti na osebno prijateljstvo med Kromacijem in Janezom Krizostomom (prim. Krizostom, *Ep.* 155).

38 Prim. Kromacij, *Razprave* 43,2; 51a,1–4; 53,4; *Govori* 4,4; 14,3; 17,2; 27,4 itd.

39 Prim. Kromacij, *Razprave* 43,5; 51a,3; *Govori* 14,3; 18,1; 32,3 itd.

40 Prim. Kromacij, *Razprave* 6,1; 42,5; *Govori* 13,2; 19,1 itd.

41 Prim. Kromacij, *Razprave* 3,2; 47,5 itd. Za nekaj mest očitkov posamičnih grehov, gl. Špelič 2018, 530–531.

42 Prim. Kromacij, *Razprave* 19,4; 31,1; 35,5; 43,4–5; *Govori* 2,5.



ženske staro- in novozavezne like (krvotočna žena, Marija s sorodniki, žena dolžnika iz prilike, Putifarka, Jezabela) kot simbol shodnice, ki izgublja moč, ki je v ječi nevere, ki preganja pravičnega ipd. Judje so torej po Kromacijevu odstopili s poti odrešenja in krivdo za svoje nezavidljivo stanje nosijo sami. Posebno protijudovsko je obarvan kratki *Govor* 13 z razlago Jezusovih očitkov »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke« (Mt 23,37), v katerem (tudi neposredno oglejske) jude krivi za zavračanje tako pravičnih in prerokov v zgodovini kot tudi njihovih napovedi o Kristusu. »A morda se zdaj judje izrekajo za nedolžne glede krvi prerokov oziroma uboja pravičnikov, ker pač niso živeli v tistem času.« (*Govori* 13,1) Njihova nevera v Kromacijevem času povzroča največjo krivico prerokom, saj pravičnih ne kamenjajo več s kamni, ampak z bogokletnim jezikom, prerokov ne morijo več z mečem, temveč z brezbožnim pisalom: »Bogokletne besede judov zoper Kristusa pomenijo kamenjanje pravičnih in ubijanje prerokov.« (*Govori* 13,1) V potrditev aktualizacijske interpretacije evangeljske trditve Kromacij navede tudi dokaj simplicistično filološko opombo o glagolski obliki za izražanje sedanjega dejanja, s čimer podpre transtemporalno razlago »ki moriš preroke« (*Govori* 13,2). Na ta način zabriše mejo med retoričnimi omembami Judov v kontekstu eksegeze in someščani v Ogleju njegovega časa (Avsenik Nabergoj 2019).

V tem polemičnem kontekstu kot izviren izstopa začetek prvega Kromacijevga govora, posvečenega ozdravljenju hromega (Apd 3,1-10), kjer oglejski škof z alegorično razlago devteronomičnega navodila – »Če ob poti naletiš na ptičje gnezdo, bodisi na kakem drevesu ali na tleh, z mladiči ali z jajci, in stara sedi na mladičih ali na jajcih, ne jemlji stare z mladiči vred!« (5 Mz 22,6) – v podobi gnezda prikaže judovstvo kot nekaj začasnega, v katerem je popotnik (tj. Kristus po učlovečenju) našel ptico z mladiči, vzel zgolj njih in jih prenesel na svoj dom, v Cerkev, tako da je shodnica, gnezdo, ostala zapuščena (*Govori* 1,2).

3.2 Spreobrnjenja in/ali miroljubno sožitje?

Čeprav bolj splošno, Kromacij – poleg odpadov od vere in Cerkve – poroča tudi o spreobrnjenjih iz judovstva: »Beremo, da so se tudi iz shodnice mnogi spreobrnilo (Apd 2,41; 4,4; 5,14; 6,7), oziroma vidimo, da se vsak dan spreobračajo k spoznanju Kristusa [*et de synagoga multos conversos legimus vel converti cotidie ad cognitionem Christi videmus*].« (*Govori* 35,8)



(Tavano 1966, 389, op. 18)⁴³ Kljub splošni misijonarski odprtosti Cerkve⁴⁴ pa Kromacij judom ne pripisuje možnosti odrešenja; primerja jih z neske-sanim razbojnikom na levici Križanega.⁴⁵ Cracco Rugginijeva pravi, da je ostro ločevanje Kromacijevo edino protijudovsko orodje, ki ga uporablja predvsem iz strahu pred judovskimi vplivi na krščansko skupnost (1977, 379).

Kromacij poroča tudi o vsaj pasivni udeležbi judov in poganov pri največjem krščanskem slavlju, velikonočni vigiliji:

Četudi se zdi, da je judom in poganom ta slovesnost še vedno tuja, vendarle niso brez veselja, ker jih premaguje nekakšna skrita milost in moč Kristusovega imena, ki vlada vsemu. Skratka številni pogani oziroma judje obhajajo slovesnost tega našega bedenja vsaj z duhovnim veseljem, če že ne z verskim obredom [*laetitia mentis, si non ritu religionis*]. (*Govori* 16,3)

Osupljiva Kromacijeva navedba ne govori o spreobrnjencih, temveč o judih in poganih, ki so se pridružili največjemu krščanskemu praznovanju. Judje nastopajo v skoraj polovici Kromacijevih *Govorov*, pri čemer je opazna nesorazmerna porazdelitev, ki kaže v prid govorom ob velikih krščanskih praznikih (velika noč in božič), iz česar je mogoče sklepati, da so se jih udeleževali tudi pripadniki judovske skupnosti; v njih najdemo manj nasprotujoče pasuse, kar morda meri na govornikovo željo po spreobrnjenju prisotnih judov (Cracco Ruggini 1977, 379–380; McEachnie 2017, 107–113).

Navedena redka omemba nastopa v kontrastu s siceršnjo ostro obredno oz. ritualno ločnico (McEachnie 2017, 117–122), saj za Kromacija judovska zavrnitev krsta na neki način pomeni njihovo lastno ločitev od preostalega

43 Prim. tudi Kromacij, *Razprave* 35,5. O primerih nekaj napisov iz 5. in 6. stoletja (poleg Ogleja še Konkordija in Gradež), iz katerih je mogoče sklepati na spreobrnjence iz judovstva, gl. Cracco Ruggini 2008, 187. Ob tem velja omeniti tudi Honorijev reskript za voditelja judovske skupnosti v Raveni iz leta 416, v katerem cesar graja hlinjena oz. prisiljena spreobrnjenja iz judovstva v krščanstvo in obenem še nekrščenim judovskim spreobrnjencem dovoljuje vrnitev k judovski veri, gl. *CTh* 16.8.23. Prim. Lotter 2007, 14–5; 1986, 297.

44 Prim. Kromacij, *Govori* 19,4; 37,2; *Razprave* 19 ipd.

45 Kromacij, *Govori* 19,4.



človeštva (*Govori* 14,1). Podobno velja za drugo obredje,⁴⁶ za vprašanje koledarja (v tem času sta bili pasha in velika noč v istem tednu), postenja⁴⁷ idr. Oglejski škof identiteto svoje krščanske skupnosti, ki se je oblikovala kot novo Božje ljudstvo, razumeva tudi v luči diferenciranja od judovstva, ki je Božji ojkonomski načrt zavrnilo.

3.3 Fortunacijan in Kromacij: sintezno soočenje

V primerjavi s Fortunacijanom, na katerega delo Kromacij na več mestih vsaj aludira, če ga že ne celo povzema oz. navaja, zadnji protijudovska prepričanja zelo jasno uvršča v trihotomično polemično shemo (poleg judov še pogani in krivoverci), pri čemer želi začrtovati identitetni *limes* med Cerkvijo in preostalimi skupnostmi, kar je bilo morda glede na postopno ločevanje krščanske skupnosti od judovske, ki se je dokončno v splošnem zgodilo prav v teku 4. stoletja, še potrebno.

Poudarek na protijudovski eksegezi Kromacij celo zmanjša, čeprav sinagoga oz. judovska skupnost še vedno (ali morda celo bolj?) predstavlja glavno grožnjo Cerkvi, o čemer iz Kromacijevih spisov izvemo kar nekaj konkretnih zgodovinskih referenc. Določeni retorični tropi so jima skupni: judje kot krivci za bogomor, preganjalci kristjanov, antagonizem sinagoga : Cerkev, judovska nevera itd. Kromacij nadaljuje in razvije Fortunacijanovo supersesionistično eksegezo.

A za njuno protijudovsko invektivno se, razen redkih mest, zdi, da meri na eksegetsko in retorično raven. Tudi v soočenju z drugimi poznoantičnimi škofi pomembnejših severnoitalijanskih škofij (Zenon Veronski, Gavdencij iz Brescie, Ambrozij Milanski, Maksim Torinski) se Fortunacijan in Kromacij izkažeta za povsem primerljiva z njimi, saj je v večini njihovih spisov prisotna določena toleranca do lokalnih judov, s katerimi

46 Prim. Kromacij, *Govori* 33, kjer vzporeja in alegorizira sinagogo, podrejeno možu (postava), s katerim ni mogla biti rodovitna, medtem ko Cerkev na drugi strani, čeprav je bila dolgo nerodovitna, vsakodnevno prinaša bogate sadove (s krstom), ker v njej deluje Bog.

47 Kromacij pozna judovsko navado o zdržku določenih jedi, a jo zavrne kot nesmiselno, gl. *Govori* 25,3-4.



obračunavajo predvsem v okviru dogmatskih polemik, medtem ko posebnega antisemitizma izven literarno-retorične ravni ni zaznati.⁴⁸

Kompleksnost razumevanju poznoantičnega odnosa med judovstvom in krščanstvom v veliki meri dodaja tudi rimska pravna ureditev, ki od Konstantinovega edikta leta 313 naprej kristjanom določi posebne privilegije, večkrat utemeljene prav na nekdanjem eksemptnem statusu, ki ga je uživalo judovstvo kot *gens alterum* v skladu s tradicijo rimskih cesarjev (Lotter 2007). A če je Konstantinovo in predvsem Teodozijevo favoriziranje krščanstva v marsičem poglobilo zarezo do judovstva, je pravo po drugi strani pogosto tudi ščitilo jude pred stopnjevanjem napetosti. Tozadevno je pri obravnavi Fortunacijanovega in Kromacijevega stališča do judovstva treba opozoriti na drugačno pravno ureditev, saj je prvi deloval še v času pred Julijanom Odpadnikom (ki naj bi spodbudil celo obnovitev jeruzalemskega templja), drugi pa v dobi Teodozija, ko je *lex christiana* prinesla še večji preobrat.

4 Poskus evalvacije *post scriptum*: patristična teološka literatura v odnosu do judovstva

Odnos poznoantičnega krščanstva do judovstva je izredno zapleten (Judant 1969), saj sega vse od pozitivnih nians, temelječih na pavlinski (ambivalentni) poziciji (Rim 9–11; 1 Tes 2,14sl.) o argumentaciji obstoja judovstva, ki jo je razvijal Avguštin,⁴⁹ prek protijudovske eksegeze in številnih teoloških traktatov *Adversus Iudaeos* (Schreckenberga 1995) do ostrega nasprotovanja npr. Janeza Krizostoma, ki je v judih videl predvsem morilce prerokov in Boga, kar je pogosto temeljilo na konkretnih nasprotovanjih med obema skupnostma v Antiohiji. Vendar pa določeno sovraštvo ni manjkalo niti na drugi strani, če omenimo zgolj »blagoslov« krivovercev znotraj rabinske tradicije iz začetka 2. stoletja (*birkat ha-minim*, palestinska različica vključuje tudi eksplicitno omembo Nazarečanov), ki vključuje klicanje smrti nad rimsko gospodarstvo, kristjane in razne sektaše. A vzajemne

48 V skladu z že starimi protijudovskimi toposi (prim. Tacit, *Hist.* 5,5) so krščanski avtorji jude obtoževali nemoralnosti in trdovratnosti, a jim denimo Ambrozij celo prizna določene kreposti, ki pa ostajajo brez sadov (prim. *En. in Ps.* 1,41; *De Noe* 70; *Exhort. virg.* 8 itd.).

49 Prim. Avg., *De civitate Dei* 18,46.



polemične puščice tako z rabinske kot s patristične strani niso bile vedno namenjene zgolj nasprotni strani, temveč so pogosto merile na pripadnike lastne skupnosti, da bi jih utrdile v njihovi identiteti in tako obvarovale pred prestopanjem.

Oglej 4. in 5. stoletja ni bil v tem oziru nič drugačen, saj je kot pomembno vozlišče tedanjega rimskega sveta prepletal različne verske skupnosti, ki so morale najti načine sobivanja. Iz ohranjenih del dveh pomembnih cerkvenih voditeljev, Fortunacijana in Kromacija, veje najprej podedovano izročilo zgodnjekrščanske eksegeze (sledi Origena, ki ga je Fortunacijanu posredoval Viktorin – študija tovrstne recepcije ostaja naloga za nadaljnje raziskovanje) s svojim tipološkim (antagonističnim) dualizmom uresničitve starozaveznih napovedi v Novi zavezi, obenem pa tudi goreča skrb za oblikovanje močne krščanske identitete, ki vključuje tudi retorično distanciranje od judovstva *per negationem*.

V obdobju po *Nostra aetate* drugega vatikanskega koncila tako patristična ostra polemična naravnost krščanski teologiji v hermenevtiki kontinuitete nalaga velik izziv integracije lastne tradicije s pozornostjo tudi na odklanjanje deviacij. V pozitivnem smislu cerkveni očetje, ki so večinoma želeli utrjevati lastne skupnosti, tudi za sodobni čas predstavljajo jasno in trdno ukoreninjenost v krščanski identiteti, ki pa ne izključuje spoštovanja do drugače mislečih in verujočih. *Nostra aetate* tako ne pomeni popolnega preloma z izročilom, temveč izziv za ustvarjalno in spoštljivo soočenje v zvestobi lastnemu izročilu in identiteti.

Kratice in okrajšave

| | |
|-------------|--|
| CIL | Corpus Inscriptionum Latinarum |
| CSEA | Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum |
| CTh | <i>Codex Theodosianus</i> |
| J. | Fortunacijan Oglejski, <i>Razlage evangelijev</i> (poglavja k Janezovemu evangeliju) |
| L. | Fortunacijan Oglejski, <i>Razlage evangelijev</i> (poglavja k Lukovemu evangeliju) |
| M. | Fortunacijan Oglejski, <i>Razlage evangelijev</i> (poglavja k Matejevemu evangeliju) |
| SEG | Supplementum Epigraphicum Graecum |



Reference

Primarni viri

- Dorfbauer, Lukas J., ur.** 2017. *Fortunatianus Aquileiensis: Commentarii in evangelia*. CSEL 103. Berlin: De Gruyter.
- Étaix, R., in J. Lemarié, ur.** 1974. *Chromatii Aquileiensis opera*. CCSL 9A. Turnhout: Brepols.

Sekundarni viri

- Avneri, Zevi.** 1962. Lucerne giudaiche trovate in Aquileia. *Rassegna mensile d'Israele* 28: 466–468.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74/1: 213–237.
<https://doi.org/10.34291/edinost/74/avsenik>
- Biasutti, Guglielmo.** 1970. *Otto righe di Rufino*. Udine: Arti Grafiche Friulane.
- Bratož, Rajko.** 2019. Aquileia ai tempi di Cromazio. *Memorie Storiche Forogiuliesi* 99: 57–76.
- Brusin, Giovanni.** 1949. Grande edificio culturale scoperto a Monastero di Aquileia. *Aquileia Nostra* 20: 25–30.
- . 1953–1954. Orientali in Aquileia romana. *Aquileia Nostra* 24–25: 56–70.
- Buora, Maurizio, in Paolo Casadio.** 2018. *Monastero di Aquileia*. Videm: Società Friulana di Archeologia.
- Càssola, Filippo.** 1976. Aquileia e l'Oriente Mediterraneo. *Antichità altoadriatiche* 12: 67–98.
- Cracco Ruggini, Lellia.** 1959. Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr. *Studia, et Documenta Historiae et Iuris* 25: 186–308.
- . 1974. Ambrogio e le opposizioni anticattoliche. *Augustinianum* 14: 409–446.
- . 1977. Il Vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia. *Antichità altoadriatiche* 12: 353–381.
- . 2008. Cromazio di fronte a pagani ed ebrei. V: S. Piussi, ur. *Cromazio di Aquileia: al crocevia di genti e religioni*, 184–191. Milano: Cinisello Balsamo.
- Dorfbauer, Lukas J.** 2013a. Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.): Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur. *Wiener Studien* 126: 177–198.
- . 2013b. Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17/3: 395–423.
- Duval, Yves-Marie.** 1978. Aquilee et la Palestine entre 370 et 420. *Antichità Altoadriatiche* 22: 263–322.
- Judant, Denise.** 1969. *Judaïsme et christianisme*. Pariz: Les Editions du Cèdre.
- Lotter, Friedrich.** 1986. Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca. *Historische Zeitschrift* 242: 291–334.
- . 2007. Pogoji za sobivanje kristjanov in judov ter njihova vprašljivost zaradi prisilnih spreobrnitev in izgonov v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku. *Zgodovinski časopis* 61: 5–46.
- Luzzatto, Federico.** 1950. Ebrei in Aquileia. *La Rassegna Mensile d'Israele* 16: 140–146.
- Maver, Aleš.** 2016. Altercatio Ecclesiae et Synagogae v okviru antične krščanske protijudovske polemike. V: Bogdan Kolar, ur. *Miscellanea*, AES 38, 15–31. Ljubljana: Teološka fakulteta.



- Mazzoleni, D.** 1987. Un ebreo di Aquileia in un'iscrizione romana. *Antichità altoadriatiche* 30: 309-315.
- McEachnie, Robert.** 2017. *Chromatius of Aquileia and the Making of a Christian City*. New York: Routledge.
- Mclynn, Neil.** 1994. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press.
- Noethlichs, Karl Leo.** 1996. *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitspolitik im antiken Rom*. Darmstadt: WBG Academic.
- Noy, David.** 1993. *Jewish Inscriptions of Western Europe*. Zv. 1, *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polacco, R.** 1973. L'antica sinagoga ebraica di Aquileia. *Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere ad Arti di Udine* 8/1: 5-29.
- Savon, Hervé.** 1977. *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*. Pariz: Études augustinienes.
- Schreckenber, Heinz.** 1995. *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. Frankfurt: Peter Lang.
- Sotinel, Claire.** 2011. L'évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cite: Chromace et Aquilée. V: P. F. Beatrice in A. Peršič, ur. *Chromatius of Aquileia and his Age*, 163-176. Turnhout: Brepols.
- Špelič, Miran.** 2018. Je bil Kromacij res neko- rekten? V: Kromacij Oglejski, *Govori; Razprave o Matejevem evangeliju*, 523-534. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Thélamon, Françoise.** 2001. Les vaines illusions des Juifs incroyables selon Chromace et Rufin d'Aquilée. V: J.-M. Poinssotte, ur. *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IVe siècle*, 97-114. Rouen: Université de Rouen.
- . 1972. I nomi Giudaici delle epigrafi di Monastero di Aquileia. *Aquileia Nostra* 43: 125-132.
- Zovatto, Paolo Lino.** 1960. Le antiche sinagoge di Aquileia e di Ostia. *Memorie Storiche Forogiuliesi* 44: 53-63.





Znanstvena knjižnica 68

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 vzemirja. 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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 28. 3. 2020; Sprejeto Accepted: 5. 10. 2020
UDK UDC: UDK 26*653*(497.12Maribor)
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Jelincic
© 2020 Jelinčič Boeta CC BY 4.0

Klemen Jelinčič Boeta

Medieval Jewish Community of Maribor

Srednjeveška judovska skupnost v Mariboru

Abstract: The following article discusses the Jewish presence in medieval Maribor from the 10th century to the expulsion in 1496. The discussion starts with the phenomenon of »Jewish villages« in the area of South-Eastern Alps in the framework of which also the appearance of the Jewish community of Maribor after 1200 should be understood. That community not only turned into a major regional Jewish centre, but also developed its own version of Ashkenazi liturgical rite and in the 15th century partially served as a home for the renowned halachic scholar Rabbi Israel Isserlein. As attested by numerous Jewish and non-Jewish sources, the community had a very rich organisational, cultural and economic life that continued until the expulsion.

Key Words: Jews, Slovenia, Maribor, Middle-Ages, Inner Austria, Isserlein, Jewish villages

Izvilleček: Članek obravnava judovsko prisotnost v Mariboru, in sicer od 10. stoletja pa vse do izгона leta 1496. Razprava se začne z vprašanjem »judovskih vasi« na področju jugovzhodnih Alp, v sklopu katerih je treba razumeti tudi nastanek mariborske skupnosti po letu 1200. Ta skupnost ni postala zgolj pomembno regionalno središče, temveč je razvila tudi svojo različico aškenaškega verskega obreda in v 15. stoletju deloma služila kot dom znamenitemu učenjaku rabinu Israelu Isserleinu. Kot izpričujejo številni judovski in nejudovski viri, je skupnost razvila bogato organizacijsko, kulturno in gospodarsko življenje, ki se je nadaljevalo vse do izгона.

Ključne besede: Judje, Slovenija, Maribor, srednji vek, Notranja Avstrija, judovske vasi, Isserlein

Introduction

In the Roman period, sparse Jewish settlement is attested also in the area of Styria, for instance in present-day Austria at the Leibnitz Field in connection to Flavia Solva. With the retreat of the Roman state after the 5th century, though, Jews disappeared from this area as well (Jelinčič Boeta 2009a, 172; 2009b).

By the 9th century, commercial contacts between Carantania, Friuli and Istria of the 7th and 8th centuries were already woven into a long-distance trade network that reached far beyond the region. The framework of this network in the 11th century already included dozens of Jewish communities across the northern French and Imperial lands, such as Bamberg, Erfurt, Regensburg, Speyer, Worms, Mainz, Vienna and Prague.

Even though there are no testimonies to a Jewish presence within the area of Carantania until the appearance of Jewish villages in the 10th century, such testimonies can be located on its western and eastern edge. On the eastern edge of Carantania, Jews are explicitly mentioned in the Raffelstätten Custom Regulations from 904–906 (Reg I, 1). Also, around 955, Chasdai Ibn Shaprut mentions Jews in Dalmatia and in Hungary that are in contact with the Land of Rus (Jelinčič Boeta 2009a, 175–183). Some of the Jewish settlements in Hungary were founded at least in the 12th century along the trade routes with Eastern Alps, which included commercial contacts with Ptuj (Pettau), Velikovec (Völkermarkt) and Judenburg. When Jewish traders, for instance, wanted to travel from Italy to Regensburg, they were obliged to cross the Alps, along which, due to security and organisational reasons, an entire network of trade posts and settlements developed, a sign of which are the so-called »Jewish villages« located along the trade routes in Eastern Alps. These settlements were either permanent with wooden or stone buildings or of more temporary and seasonal nature with temporary lodgings. This chain of outposts begins with Judendorf near Villach (Beljak) and runs through Judendorf (Ždovše)¹ near Maria Saal (Gospa Sveta), founded in mid-10th century, and Judendorf near Friesach (Breže) all the way to Judenburg in Styria. Along the path to Hungary we encounter Seidolach (Ždovlje) and Seidendorf (Ždinja ves) (Wadl 1992, 19) and then Völkermarkt (in 1105–1125 mentioned as *forum iudeorum*). In addition to Judenburg, mentioned between 1074 and 1088 (Kosi 1998, 31), the map also shows one Judendorf above Graz mentioned in 1147 and one below Graz, as well as Judendorf near Leoben mentioned in 1269. In addition to these, we also see Ždinja vas near Novo mesto, which lies near an old Roman road and Trška gora (Market Mountain). Wenniger (1985) clearly shows that the so-called »Jewish places« (*Judenorte*) appear

1 Žid – colloquial for »Jew« in Slovenian.



nowhere else than on the eastern frontier of the Frankish state; in Bavaria and Franconia already in the 8th century and in the area of Carantania, Salzburg and Saxony from the 9th century onwards.

Apparently, the appearance of Jewish villages in the area of the Alpine Slavs needs to be positioned into the 10th century, which would somehow be in accordance with the cessation of Hungarian danger. Up to the end of the 12th century, when Jewish villages are already abandoned, permanent Jewish settlement exists in Carinthia in Villach, Friesach, and Völkermarkt, while in Styria in Graz and Judenburg, though not in Ptuj, as previously considered. (Jelinčič Boeta 2009a, 183–192)

1 Legal status of Jews

As early as during the period of Frederick I Barbarossa (1152–1190), the Jews in the area of the Holy Roman Empire, meaning most of the Slovenian lands as well, were directly subordinate to the ruler and as such were designated as »servants of the Royal Chamber« (*servi camerae regis*) (Stow 1992, 275). »Jewish servitude« (*Kammerknechtsschaft*), though, despite the use of the term *servus* didn't imply classical servitude or vassalage, but rather only a direct subordination to the ruler, as Jews in fact represented a separate social class/estate.² Certainly the Jewish legal and social position within the Latin Europe was also strongly influenced by the relation of Christianity towards Judaism, which already started forming in the first centuries of the Christian era. The oldest Jewry law used for the Slovenian lands is certainly the so-called *Fridericianum*, issued on the 1st of July 1244 (Reg I, 25) for Austria, which Frederick II of Babenberg, the duke that published the law, expanded to cover the entire Austria and Styria as well as Carinthia and Carniola, and which later on served as a basis for most of other Jewry laws of Hungary, Bohemia, Silesia, Poland and Lithuania. The duke preserved the exclusive power and, for instance, punished the murder of a Jew by death penalty. This law explicitly excluded the Jews from local city jurisdiction and submitted them to the duke. For legal matters between local Jews and Christians, Styrian towns, including Maribor,

2 See Jelinčič Boeta (2009a, 158–168) for a detailed bibliography.



possessed an official, *iudex iudeorum*, »a judge of the Jews«, who administered such affairs. Until 1496 more than 30 such judges are recorded in Maribor only. (Jelinčič Boeta 2009a, 192–232)

2 The community of Maribor and its structure

Maribor is mentioned as *forum* in 1209 (GZM I/47) and *civitas* in 1254 (GZM I/85). The first Jewish person, who was already selling a vineyard, is explicitly mentioned between 1274 and 1296 (GJ II 2, 522), so it would be safe to assume Jews appeared in Maribor a few decades prior to 1250, most likely right at the start of formation of Maribor around 1200. The synagogue of Maribor built of stone was standing already at the end of the 13th century. (Mikuž 2000, 169) In this sense we can unreservedly accept the claim of Mlinarič (2000, 54) that *Judengoz*, a »Jewish street«, already existed in 1300. In a town, which then had some 500 inhabitants, Jews in addition to the aristocratic element around the Castle and the burghers represented a key element of town's population (Jelinčič Boeta 2009a, 49–59).

This early period is probably also the time when a distinct Maribor liturgical ritual/rite/custom or *minhag* develops (LY I, 32; TD 104). The development of this *minhag* was already concluded by the start of the 15th century as Isserlein clearly opposes introduction of new customs (TD 20). His disciple, the author of *Leket Yosher*, also describes the existing local customs as well established. The custom of Maribor (*minhag Morpurk*) existed within the framework of a separate Styrian *minhag*, which in turn belonged to Austrian custom (*minhag Ostraych*), one of the main branches of a general Askenazi tradition. The fact that a distinct local ritual developed in Maribor, the only such case in Carinthia, Carniola and Styria, testifies not only to the size of the town's community but also to the multi-generational and uninterrupted presence of local Jews, but is also possibly connected to the unique traditions of the communities living in »Jewish villages«, the descendants of which were among the first Jews who settled in Maribor (Jelinčič Boeta 2009a, 332–341). For Chanukah candles, for instance, in Maribor they had »a custom of arranging [them] from north to south« (TD 104), if we mention just one local variation.



Due to the hierarchical structure of individual religious communities, according to which the smaller ones were ritually subordinate to the bigger ones, the question rises up to what degree the smaller communities followed the rite of Maribor. This question is especially valid for Slovenska Bistrica, Radkesburg, Slovenj Gradec, Ormož, Celje, and Ljubljana, as well as for Ptuj. To some degree this question might be valid also for the communities of Carinthia, though there the question would also be to what degree local traditions from the period of 10th and 11th centuries survived or even developed. We know, for instance, that certain local ritual specifics developed in Wiener Neustadt.

The community of Maribor possessed an important library (PK 112) and during the time of Rabbi Isserlein became one of the most important communities of the southern parts of the Empire. After the destruction of the Jewish community of Vienna in 1421 and even more so after 1450, on the route Venice-Prague in one direction and Salzburg-Hungary in the other, the community of Maribor became the most important, as is shown by the importance of Maribor's Jewish court in the wider network of Jewish legal courts of Central Europe, which operated according to the internal Jewish political and judiciary autonomy, subordinated to the Emperor only, and independently of the Christian legal infrastructure. As mentioned, the only area in which these two legal systems met were the »courts for Jews«. In 1471, Rabbi Kolon of Mestre even gives an opinion that clearly states that Maribor's *bet-din* or Jewish court is superior to the one in Graz or Salzburg (Keil 2006, 70–71).

The area around the synagogue between the banks of Drava River and the Main Square, which became known as the Jewish Quarter, consisted of some forty initially wooden houses. In 1358, Jewish Town Gate (*Judentor*) is mentioned (GZM IV/79), in 1465 a Jewish Tower (Keil 2006, 23) and in 1497 a Small Jewish Tower as well (GZM X/70). Jews of Maribor were obliged to contribute to the city's defences (GZM XVII/42), i.e. the city walls around the Jewish Quarter, they owned houses (GZM XVII/103), farms and vineyards (GZM VI/2), and resided even outside the Jewish quarter or city walls (GZM III/98), as well as in the adjacent countryside (TD 108,243). Furthermore, some Christians also lived in the Jewish area (GZM XVII/179, 188, 200), which also means the local Jews were not ghettoized, which is valid for all the Jewish communities of medieval Slovenian



lands. At the peak of its size, the community numbered up to 250 individuals or about a quarter of the population within the walls (Jelinčič Boeta 2009a, 277).

In Maribor, we find all the institutions of a developed Jewish community. The synagogue was enlarged prior to 1400 and again before mid-15th century (Mikuž 2000, 164–165). In addition to ritual and communal purposes, synagogue also served as a stage for legal matters, like in 1429, when affairs connected to money lending were announced (GZM VI/34). In every synagogue, there was also a classroom or *bet midrash*, in Maribor at least until 1477, when construction of a separate *Judenschul* is mentioned (Jelinčič Boeta 2009a, 278). The cemetery mentioned in 1367 (GZM IV/112) was a new one, as some tombstone remnants were found near the synagogue as well (Mikuž 2000, 170). The *mikveh* or ritual bath was located along the river and was removed only in the 18th century (Jelinčič Boeta 2009a, 279).

Those in the community that were making decisions, i.e. the communal council, had to be elected according to the majority principle by all the tax-paying members. The larger the community, the larger the differentiation of its functionaries. The community was in charge of buildings, spaces and institutions of public character such as synagogues and *mikves* as well as of collecting charity contributions and taxes. Among the functionaries, sources mention *parnasim* or community foreseers that usually weren't rabbis but represented the members of the community council and took care of collecting the taxes. Various officials are mentioned in Maribor. In 1459, for instance, we hear of a *parnas* named Aram who was in charge of collecting the taxes for the Emperor between 1469 and 1478 (279). The most important employee was the *chazan*, a cantor who led the prayers in synagogue and was responsible for the specific rituals of a particular community. A *shamesh* was confirming Hebrew documents and deeds at Christian courts and could also serve as the community scribe. In Maribor, both functions are mentioned (GZM VII/81; LY II, 29). We also know of 12 different Maribor rabbis (Jelinčič Boeta 2009a, 382).

2.1 Class structure and economic activity

Until 1496, we can identify 146 Jewish individuals from Maribor, known enough to classify them according to their profession or class. As these



individuals are known from business documents, we have to be aware that very few Jews from the lower strata would appear in such documents. During the 15th century, the share of poor Jews in the entire area of Ashkenaz dramatically increased and Germania Judaica III estimates that in the 15th century, already up to a half of the Jewish population could be counted among the poor (Keil 2006, 55). The data on 146 individuals (23 female and 123 male) are therefore mostly related to members of middle and upper classes. Out of these, 115 individuals (78.7%, of which 17 are women) are identified with commerce and money-lending, 22 (15%, 3 women) with rabbinical families, and 9 (6%, 3 women) exclusively with the possession of real-estate (Jelinčič Boeta 2010; 2011). The wide array of data found in the book *Leket Yosher* also mostly describes the life of a more affluent Jewish stratum.

In addition to Jewish women working as traders, servants, seamstresses, ritual bath managers and washers of the deceased women, a greater share of female business activities in the entire Empire during the 12th and the 15th centuries became connected to money-lending. All together we know of 20 different Jewish female personal names from Maribor, born by 27 women. Among these names, we even find three Slavic/Slovenian ones: Jana (Yana), Priba, and Milka. With Milka, though, the name could also be the Biblical name of Milcah, which is very rarely attested in the medieval sources. As the name Milka is a common name for women in Slovenian and Croatian, there is a great possibility that it was indeed a Slavic name. Yet, in such a case, there is a strong possibility the name is connected to the Hebrew name Malcah, which means »queen«, namely among the medieval Jewish population we observe a phenomenon of Jews having double names, one in Hebrew that was used among the Jews and in synagogues, and the other one used in communication with the non-Jewish population. In this case we could have a possibility of that woman being named Malcah in Hebrew and Milka in local colloquial language. It is quite clear that in addition to the common knowledge of Hebrew and Yiddish, Maribor Jews also spoke local German and Slovenian dialect.

Jews were engaging in commerce and trade until their expulsion, attested by many documents. It was this commerce that played an important role in the establishment of the network of Jewish villages, and the first two localities named in the Old-Carantanian area as 'market-towns' are



Jewish settlements, i.e. Völkermarkt and Judenburg. *Leket Yosher* explicitly states that Jews were importing sugar and rice from Candia (Crete) (LY I, 74-75), and were trading in cheese (LY II, 13), oil (TD 206), precious stones (TD 318), textile (TD 320), wood (LY II, 61), and horses (TD 310).

Several hundred credit deeds clearly show that the money-lending activity of Jews was extremely varied, connected to all the classes of their contemporary Christian society and brought them also to various areas of trade with pawned objects, such as wine and real estate, be it fields, houses, meadows, vineyards or even whole estates. Among the debtors of Jewish money-lenders we find ecclesiastical clients, such as Archbishops of Salzburg, Bishops of Gurk and Bamberg, different monasteries and various aristocratic families, such as Gorizia-Tyrol, Ortenburg, Celje, and Auersperg.

In addition to the two stereotypical Jewish activities of money-lending and trade, the sources mention various professions and functions connected to the internal life of Jewish communities, such as tailors, caretakers of cemeteries and ritual baths, butchers and teachers. Jewish women, for instance, were weaving cloth (TD 152; LY I, 11). Jewish doctors are encountered throughout the entire medieval Europe and medicine is also explicitly mentioned by Isserlein (PK 210). Jewish craftsmen making seals and silverware are also mentioned (LY II, 12, 111) as well as physical labourers, cattle raisers and farmers. They participated as labourers in unloading the wood from rafts (TD 318). In addition to wine-growing which included grape-picking (TD 202), in the vicinity of Maribor Jews also raised goats (PK 129). They were even making cheese and distributing it throughout the land (TD 206). Jews possessed poultry (LY I, 65; TD 299), sheep, goats and cattle (TD 271; PK 167; LY II, 64, 69). In comparison to other imperial areas, the Slovenian lands, including Maribor, are exceptional in the great variety of Jewish economic activities which can be compared to the lands of Southern Italy, Spain and Provence.

2.2 Notable individuals and families

Of the numerous individuals and families, a special attention should be paid to Israel Isserlein bar Petachia (1390, Maribor – 1460, Wiener Neustadt) (Keil 2006, 67; Spitzer 1997, 182). He is considered the most



influential rabbi of the Empire in the second third of the 15th century (GJ III 2, 1625) and the last great rabbi of medieval Austria (Eidelberg 1962, 38). Even though Regensburg in Bavaria is often quoted as his birthplace, it is now clear he was born in Maribor (Jelinčič Boeta 2009a, 404). As a son of rabbi Petachia of Maribor, he came from a well-known scholarly family. Soon after the Viennese *Gzerah* of 1421, in which his uncle and mother lost their lives, he returned to Maribor, where he started to serve as a rabbi, and in 1425, we already witness his correspondence and socializing with other scholars of his age. Responsa of rabbis Israel Bruna, Moses Mintz and Maharil of Mainz quote Isserlein with great respect. He moved to Neustadt, where he is attested in 1445, though he frequently travelled between Maribor and Neustadt. In Neustadt, as before in Maribor, he started to run a *yeshiva* until his death in 1460. His pupils were from Austria, Bohemia, Moravia, Hungary, Silesia, Bavaria, and Rhineland. He often served as an arbitrator between different communities and his decision was considered final. With the appearance of press and the codification of *halachah*, his responsa was included into numerous collections, the most prominent being Shulchan Aruch. From his two works, he edited *Trumat ha-Deshen* himself, whereas *Psakim u-Chtavim* was edited by his pupils after his death. They were both printed in Venice in 1519 (404–407).

Another important figure was Isserlein, son of Chia, living and lending money in Ptuj between 1334 and 1350. Along the Jewish brothers Musch and Hatsim of Celje, he was the most important financier of Slovenian lands in mid-14th century. He was lending money to the Lords of Osterwitz, Counts of Gorizia-Gorica (Görz), and Bishops of Gurk and Freising. He died in 1361 or 1362. His grandson Musch acted alone between 1362 and 1392 and significantly superseded his grandfather. His clients, in addition to those of his grandfather, included also the Counts of Celje and the Lords of Ptuj (GJ III 2, 833, 836, 839, 843; Jelinčič Boeta 2009a, 411–413).

Sons of Seldman, another important family, are known to us from numerous documents. Mannach is mentioned as early as in 1393 (GZM V/62). Aram, his brother, mentioned in Maribor in 1448–1478, was endowed with privileges by the Emperor several times (1472, 1473, and 1477). For a time, he was paying a quarter of all the taxes for the community of Maribor. Aram, the founder of the Morpurgo family of Trieste and Gorizia, owned houses in Maribor and Radkesburg and had business in Trieste. His son



Isaak of Triest is attested between 1492 and 1522 and died before 1526. He initiated large financial operations, and in 1509, he was granted the privileges of a *Schutzjude* by the Emperor Maximilian (GJ III 2, 835, 842 – note 95, 1482, 1483). These so-called Protected and Court Jews in the following generations across Central Europe, with their high education, standard of living and affinity to the general European Enlightenment, strongly contributed to the development of Jewish Enlightenment or Haskalah in the 18th and the 19th centuries.

2.3 Relations with Christian environment

Despite legal discrimination against another religion in a strictly Christian society, in addition to business, testimonies describe many cultural and social contacts between the two groups, which attest to a high level of tolerance, especially for a medieval environment. Of course, conversions from one religion into another also occurred. Jews were, even though it was illegal in the eyes of the Church, also returning to Judaism, which was occurring not only due to remorse but also out of material reasons, as a baptized Jew lost all his/her rights to inheritance (TD 349). Even though the relations between the two groups were surprisingly good, previous interpretation that three or four seats in the synagogue of Maribor were intended for Christians might be incorrect (Jelinčič Boeta 2009a, 453; LY I, 31), as it is now clear that the term *nochrin* (»foreigners«) refers to Jews from outside of town and not Christians, and the term *hadarat ha-melech* (»splendour of the king«) to splendour of God or the Torah and not the king of the land. Another example of good relations is that when a common place of residence was under attack, members of both religions participated in its defence (TD 328). Relations were even so good that sometimes Christians gave to their Jewish neighbours and business partners precious gifts for holidays (TD 78, 83).

What strikes out most in regard to relations between Jews and Christians not only in Maribor but also in the whole of Styria and other historical Slovenian lands up to 1400 is a relative 'lack' of persecutions of Jews, especially if the area is compared to the imperial lands north of the Alps or even with Upper and Lower Austria. In this regard, the Slovenian lands bear more resemblance to the Italian lands. Though attacks, disturbances, discrimination and even one case of outright slaughter (in Wolfsberg



in Carinthia in 1338, when more than 70 Jews died) (Jelinčič Boeta 2009a, 245) did occur, explicitly violent events were very rare. It is of special interest that in some 300 years of Jewish community of Maribor we do not have even one single recorded case of attacking the local Jews, which is, compared to other areas of Europe, simply remarkable.

3 Decline and expulsion

From the 14th century onwards, we are witnessing a general decline in the economic power of the Carinthian Jews, a decrease in the size of the Jewish population and its concentration in larger communities. By the end of the 14th century, smaller communities already disappeared, and the same goes for communities of Friesach and Villach in the 15th century. At the time of expulsion in 1496, the Jews in Carinthia live only in St. Veit and Völkermarkt. From the 15th century onwards, the position of Jews in Styria started to deteriorate, as well. The general economic crisis and the competition of Christian population in trade and money-lending grew, as grew the demands for limitations against the Jews the burghers and the nobility asked for. Such was the case in 1418, when the burghers of Styria complained to the Habsburg duke Ernest the Iron. As in 15th century Christians also started to lend money and the ecclesiastical prohibition against taking interest among Christians started to weaken, Jews were slowly pushed out of this business. Simultaneously with the decrease in their economic power, hatred of the Jews started to grow, partly due to the increased activities of the preaching monk orders, especially the Franciscans. From the middle of the 15th century onwards, also the Turkish incursions started, which had a catastrophic economic effect and contributed to the decrease of the Jewish population. In 1496, the only Jewish communities in Southern Styria were in Radkesburg (Radgona), Maribor and Slovenska Bistrica (Windisch Feistritz). Despite these developments, even after 1400 not one case of group physical attacks on Jews in the area is recorded.

After the death of Frederick III (1493), the demands of the Land Estates increased under the new Emperor Maximilian I, and at their assemblies in Maribor (1494) and Graz (1495) they offered the Emperor a compensation for the expulsion of Jews. Maximilian accepted their demands and in 1496 the Jews of Maribor were expelled. Some left towards Burgenland,



while others towards Istria, Triest, Gorizia and Gradisca. Some of them settled in Ljubljana until the expulsion of 1515 and then continued to the coast or to Burgenland (Brunner 2000, Schöggel-Ernst 2000).

Abbreviations

| | |
|--------------|---|
| GJ | Germania Judaica |
| GZM | Gradivo za zgodovino Maribora |
| LY | Leket Yosher |
| PK | Psakim U-Chtavim |
| Reg I | Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. |
| TD | Trumat Ha-Deshen |

References

- Bar Mosche, Josef Jossel.** 1964 [1903]. *Leket Yosher*. Berlin; Jerusalem: Freimann.
- Brunner, Eveline, and Birgit Wiedl.** 1997. Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. In: Martha Keil and Eleonore Lappin, eds. *Studien zur Geschichte der Juden in Österreich. Handbuch zur Geschichte der Juden in Österreich*, 1-8. Reihe B. Band 3. Bodenheim: Philo.
- Brunner, Walter.** 2000. Geschichte der Juden auf dem Gebiet des heutigen Steiermark im Mittelalter. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1-2: 71-94.
- Eidelberg, Shlomo.** 1962. *Jewish Life in Austria in the 15th Century As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and His Contemporaries*. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning.
- Germania Judaica.** 1963. Vol. 1, *Von den ältesten Zeiten bis 1238*. Tübingen: Elbogen.
- . 1968. Vol. 2, *Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Tübingen: Zvi Avneri.
- . 1995. Vol. 3, *1350-1519*. Tübingen: Breuer.
- Isserlein, Israel bar Petachia.** 1991a. *Psakim U-Chtavim*. Jerusalem: Shmuel Avitan.
- . 1991b. *Trumat Ha-Deshen*. Vol. 1, *Trumat Ha-Deshen*. Vol 2, *Psakim U-Chtavim*. Vol. 3, *Tshuvot Chadashot*. Jerusalem: Shmuel Avitan.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2009a. *Judje na Slovenskem v srednjem veku*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009b. Jews of Medieval »Slovenia« until the expulsions of 1496-1515. *Zgodovinski časopis* 63: 288-317.
- . 2010. Poreklo in kulturna pripadnost slovenskih Judov - obdobja obravnave in pozni srednji vek. In: Peter Štih and Bojan Balkovec, eds. *Migracije in slovenski prostor od antike do danes*, 616-633. Vol. 39, *Zbirka Zgodovinskega časopisa*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- . 2011. Social Stratification within the Medieval Jewish Communities of Southeastern Alps. In: Janez Mlinar and Bojan Balkovec, eds. *Mestne elite v srednjem veku med Alpami, Jadranom in Panonsko nižino*, 386-409. Vol. 42, *Zbirka Zgodovinskega časopisa*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Keil, Martha.** 2006. Gemeinde und Kultur - Die mittelalterlichen Grundlagen jüdisches Lebens in Österreich. *Geschichte der Juden in Österreich*. Österreichische Geschichte 16: 15-122.



- Kosi, Miha.** 1998. *Potujoči srednji vek – Cesta, popotnik in promet na Slovenskem med antiko in 16. stoletjem*. Vol. 20, *Zbirka ZRC*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Lohrmann, Klaus, ed.** 1982. *1000 Jahre österreichisches Judentum: Ausstellungskatalog*. Vol 9. *Studia Judaica Austriaca*. Eisenstadt: Roetzer.
- Mikuž, Janez.** 2000. Nekdanja židovska četrt in nekdanja sinagoga v Mariboru. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1-2: 159-171.
- Mlinarič, Jože.** 1975 sl. *Gradivo za zgodovino Maribora*. Maribor: Pokrajinski muzej.
- . 2000. Judje na Štajerskem do njihove prisilne izselitve v letu 1496. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1-2: 49-70.
- Schöggel-Ernst, Elisabeth.** 2000. Die Vertreibung der Juden aus Steiermark, Kärnten und Krain am Ende des Mittelalters. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 71/1-2: 299-314.
- Spitzer, Shlomo.** 1997. *Bne Chet: Die Österreichische Juden im Mittelalter. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*. Wien; Köln; Weimar: Boehlau Verlag.
- Stow, Kenneth R.** 1992. *Alienated Minority: The Jews in Medieval Latin Europe*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Wadl, Wilhelm.** 1992. *Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter – Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1867*. Klagenfurt: Kärntner Landesarchiv.
- Weninger, Markus J.** 1985. Die Siedlungsgeschichte der innerösterreichischen Juden im Mittelalter und das problem der Judenorte. 16. *Österr. Historikertag. Veröff. Des Verb. Österr. Geschichtsvereine* 25: 190-217.





Znanstvena knjižnica 66

Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljen 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.

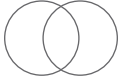
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

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**



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 29. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 8. 10. 2020
UDK UDC: 929Slomšek A. M.:26
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Turnsek
© 2020 Turnšek CC BY 4.0

Marjan Turnšek

Slomškov odnos do judovstva

Slomšek's Attitude Towards Judaism

Izvleček: Pomembna vloga bl. Antona Martina Slomška (1800–1862) pri pobudi in začetkih ekumenskega dela v Srednji Evropi je sorazmerno dobro raziskana. O njegovem odnosu do judovstva pa praktično ni raziskav. V tej raziskavi odkrivamo njegov teoretični odnos do Judov ter njihove svetopisemske tradicije, in to s pregledom njegovih pridig in pastoralnih besedil, kjer v veliki meri izhaja iz Svetega pisma. Ta njegov odnos je mogoče razbrati iz njegovih razlag odlomkov Božje besede. Ker je v mnogih pastoralnih pogledih in držah praktično »prehitel« drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, ugotovljamo, da je bila njegova teološko-pastoralna slutnja tudi na tem področju podobno napredna. V ključnih potezah se ujema z idejami, ki jih je za vesoljno Cerkev izrazil drugi vatikanski koncil v izjavi *Nostra aetate* (1965). Iskali smo tudi sledi morebitnih Slomškovih direktnih osebnih stikov z Judi, saj je bilo ob prestatitvi škofijskega sedeža v Maribor (1859) tam tudi nekaj Judov, a zgodovinskih sledi o takih stikih za zdaj ni bilo mogoče odkriti.

Ključne besede: Slomšek, judovstvo, mariborski Judje

Abstract: *The important role of bl. Anton Martin Slomšek (1800–1862) in the initial ecumenical works in Central Europe is relatively well researched. But there is practically no research on his attitude towards Judaism. With this research, we discover his theoretical relationship to Jews and their biblical traditions by reviewing his sermons and pastoral texts, where he largely draws from the Bible. From his interpretations of passages of the word of God, it is possible to deduce his attitude. Since in many pastoral views and attitudes he practically »overtakes« the Second Vatican Ecumenical Council, we find that his theological-pastoral foreboding was similarly advanced in this area. In essential lines, it coincides with the ideas expressed for the universal Church by the Second Vatican Council in its statement *Nostra aetate* (1965). We also looked for traces of possible Slomšek's direct personal contacts with Jews, since at the introduction of the diocesan seat in Maribor (1859) there were also a few Jews, but for now historically traces of such contacts could not be found.*

Key Words: *Slomšek, Judaism, Jews of Maribor*

Uvod

Bl. škof Anton Martin Slomšek zavzema pomembno mesto v vrsti ljudi, ki so pomembni za slovenski narod in slovensko domovino in nenazadnje tudi državo. Še vedno je med nami živa njegova misel in beseda, ki ohranja v mnogih poudarkih svojo aktualnost; živa so tudi njegova dejanja, ki ga ohranjajo med nami kot enega največjih Slovencev v naši zgodovini. S kulturnega, narodnega, družbenega in državniškega vidika ostajajo med najpomembnejšimi zgodovinskimi dejstvi naše domovine tisoči slovenskih knjig po družinah, prenos škofijskega sedeža v Maribor in zaokrožitev novih škofijskih meja tako, da je vanje zajel nad 200.000 Slovencev. Ko želi vse posrkati skrb za »tukaj in zdaj« v svojo snovnost, je posebno aktualno njegovo trojno sporočilo: o presežnosti človekovega duha, poudarek o nujnosti moralnega delovanja in klic k podaritvi drugim tudi v delu za skupno dobro. Slomšek je živ s svojim življenjskim optimizmom, ki ni klonil niti pred najtežjimi izzivi življenja, ker je bil s srcem zazrt v večnost in si je ponavljal: »Naj stane, kar hoče, nebesa morajo biti naša!« Morda je trenutno izrednega pomena, da kar najglasneje zveni v slovenski prostor in čas njegova krščanska in škofovska zavest o presežnosti in svetosti človekovega bivanja; celo o njeni nujnosti, saj sicer življenju ponikne smiselnost in pred človekom zazija nič ali praznina. V območje civilne družbe pa v vsej svoji aktualnosti odmeva zadnji Slomškov klic, ki je zadonel iz Maribora v letu 1862 ob prvi obletnici tamkajšnje čitalnice in bi ga danes zaradi njegove aktualnosti gotovo ponovil: »Sloga jači – nesloga tlači!« Slomšek pričuje s svojim življenjem in naukom: človek je prevelik, da bi mogel sam sebi zadoščati; in premajhen, da bi mogel sam zapolniti svoje hrepenenje.

V ta okvir nadpovprečnega in preroškega delovanja nedvomno spada ekumenska razsežnost, ki je bila pri Slomšku med bolj izrazitimi. Slomšek je bil v svojem času sposoben zajeti v jedra svojega poslanstva velike in vzvišene ideje, ki so začele sredi njegovega stoletja prevevati krščanski svet. Hotel in znal jih je zasaditi v zemljo svojega »vinograda« in tudi širšega območja Srednje Evrope. Na podlagi enciklike, s katero se je papež Pij IX. leta 1848 obrnil na vzhodne kristjane in jih povabil k univerzalni edinosti, se je prebudila Cerkev na Zahodu in začelo se je živahno gibanje za edinost Cerkve. V Parizu, Bruslju, Rimu in celo na Angleškem so se začele rojevati najrazličnejše iniciative in različne povezave za pospeševanje edinosti med kristjani. In med temi ekumensko oživelimi točkami na zemljevidu



Evrope se je pojavil ob Parizu in Rimu tudi neki Evropi neznani Šent Andraž in kasneje Maribor. Slomškovo prizadevanje za edinost kristjanov je postalo v Srednji Evropi izredno odmevno. Prvi med škofi v tem evropskem prostoru je začel organizirano seznanjati ljudi s sramoto razdeljenosti med kristjani, ki je na Vzhodu najbolj očitna prav v slovanskem svetu, in s soodgovornostjo vseh za njihovo zbližanje. V ta namen je leta 1851 ustanovil Bratovščino svetih bratov Cirila in Metoda, ki si je prizadevala za duhovni ekumenizem in jo je Slomšek rad imenoval tudi »pobožna molitvena zveza za zedinjenje kristjanov«. Neverjetno hitro se je razširila v češke škofije, na Slovaško, v Galicijo in prav tako na Madžarsko in v nemške dežele. (Turnšek 2012, 23–27)

Že ta na kratko predstavljeni Slomškov ekumenski »eros« nas upravičeno nagiba k postavitvi vprašanja o njegovem odnosu do drugih religij in predvsem do judovstva, kar po drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962–1965) imenujemo medverski dialog. Z analizo Slomškovih razlag svetopisemskih odlomkov v njegovih pridigah, ki vključujejo vprašanje Judov, želimo odkriti, ali je njegov pogled nanje povsem v skladu s takrat še zelo negativnim odnosom Katoliške cerkve do njih ali pa morda v čem presega te zgodovinske okvirje, ki so mu bili preprosto dani. To bomo storili v dveh korakih: tako da bomo najprej izluščili Slomškovo pozitivno vrednotenje judovstva, nato pa izpostavili tudi njegovo kritično držo do Judov. Sledi pa primerjava ugotovitev s sodobnim stanjem odnosa med Cerkvijo in Judi, ki ga je zastavila koncilski izjava o odnosu do nekrščanskih verstev *Nostra aetate* (NA) ter so ga poglobljali vsi pokoncilski papeži, še prav posebej sv. Janez Pavel II.

1 Slomškov prikaz Judov in judovstva v pridigah

Opus Slomškovih pridig, objavljenih in neobjavljenih, je izredno velik, zato smo se omejili predvsem na pregled objavljenih v zbirkah: *Hrana evangeljskih naukov bogoljubnim dušam dana na vse nedelje ino zapovedane praznike v leti, I., II. in III. del* (HEN), *Apostolska hrana, I. del* (AH), in *Pridige osnovane* (PO). V neobjavljenih pa po hitrem pregledu ni bistveno novih ali drugačnih poudarkov kot v objavljenih.



1.1 Pozitivno vrednotenje Judov

Ker je bilo Slomškovo pridiganje izredno svetopisemsko osnovano, so njegove pridige zelo bogate z navedki svetopisemskih besedil in njihovo razlago v smeri izbrane teme pridige. S tega vidika lahko rečemo, da je Slomšek vsako pridigo praktično začel kot homilijo, torej razlago Božje besede nedelje ali praznika, in nato je v luči te razlage razvil tudi izbrano tematiko v obliki pridige. To ga postavlja med tiste pridigarje, ki so že davno pred drugim vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom zastavili bogoslužno oznanjevanje tako, kot ga je opredelil in določil več kot sto let kasneje ta koncil. In v teh svetopisemskih delih svojih pridig se odkrivajo tudi njegovi pogledi na Izraelce in na judovstvo.

1.1.1 Izraelci so izvoljeno ljudstvo z univerzalno obljubo odrešenja

Največjo odliko judovskega naroda Slomšek klasično prepozna v njegovi izvoljenosti in skrbi zanj z Božje strani. »Grozna tema nevédnosti« in »hudobije strašen mrak« sta skupno stanje vsega človeštva pred Kristusom, v katero pade Jahvejeva izvolitev Izraelcev in obljuba odrešenja prav vsem ljudem.

Grozna tema nevédnosti, hudobije strašen mrak, je pokrival Jude ino ajde, préden se je Kristus vrodil. Obedvojim je Bog odrešenika obljubil, ki jih bo, nebeška luč, razsvetil ino odrešil. Napovedana so bila znamenja, katera se bojo godila, préden se bo izveličar rodil. Vsi modri ino bogaboječi ljudje so na to željno čakali. (HEN I,53)

Njih izvoljenost je razvidna in potrjena tudi s posebno Božjo skrbjo zanje: »Jude, ki so bili izvoleno božje ljudstvo, je Bog po svojih prerokih posebno učil, jim razodeval svojo sveto voljo ino jih várval malikvanja zmot.« (AH I,80) Slomšek to izvoljenost še izpostavi s poudarkom, da se je Bog, čeprav se v stvarstvu vsem razodeva, Izraelcem približal na poseben način: »Izraelskimu izvoljenimu ljudstvu se je Bog še bolj razodél, spoznali so bolj in bolj svojiga Boga, ino čakali po obljubah svojiga Izveličarja, začelo se jim je daniti, juterna zarja prave vére se jim je bližala, svitalo jim je.« (HEN I,26) V povezavi z obljubo Slomšek prepozna in izpostavlja tudi, da je bila dana temu narodu, a ne le zanj, marveč za vse človeštvo; ta univerzalnost je jasno izražena že v Stari zavezi, do polnosti pa razodeta v Novi. Slomškovi opisi izvoljenosti in univerzalnosti judovskega naroda so zelo



slikoviti in zgovorni: »Bog je iz vsih narodov izvolil žlahto Abrahama, pravičniga moža, ino mu ponovil obljubo poslati Izveličarja [...] je Bog nari-menitnej obljubo dal Davidu.« (AH I,34)

Slomšek pogosto izpostavi posebno skrb, ki jo je Bog namenjal izvoljene-mu ljudstvu v zgodovini:

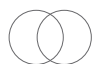
Hebrejci so se tudi Izraelci ali Judje imenovali; ino za nje je skrbel dober Bog več kakor oče za svoje otroke. Učil jih je po svojih pre-rokerih, de bi njega prav spoznali, njemu zvesto služili ino se pri-pravljali na prihod obljubljeniga Odrešenika. (AH I,37)

V posebno čast šteje Slomšek Izraelcem dejstvo, da so bili kljub odklonom sposobni vedno znova slišati poslance, ki jim jih je Bog pošiljal, in jim slediti ter se vrniti na Jahvejevo pot: »Poslušali so stari očaki angele jim razodevati sveto voljo božjo; poslušalo je Izraelsko ljudstvo božje preroke.« (HEN III, 55)

1.1.2 Vloga Judov v celotnem Božjem načrtu

Slomšek poudari verski in teološki pomen Judov v viziji celotnega Božjega odrešenjskega načrta. S Pavlom Slomšek razlaga pomembno vlogo judovske vere: »Tako je bila Judovska vera le varuška za nas, njene težavne postave bile so nam oskerbnice, ki so nas varvale pogubljenja. Bili smo ne drugač ko sužni ino hlapci vére poprejniga sveta.« (AH I,50) Starozavezna vera je kot »varuška« in »rejnica« varovala človeški rod pred možnostjo pogubljenja in ga pripravljala na odločilen Božji poseg v Jezusu Kristusu. Čeprav s suženjskim značajem, je postava vendarle igrala nujno potrebno vzgojno vlogo. Slomšek seveda tudi jasno pokaže, kot je to tudi Pavel dopovedoval svojim skupnostim, da je prišel čas, ko ta usužnjenost postavi ni več smiselna:

Zdaj pa ni viši potreba sužnosti stare Judovske vére. Tako je tudi za nas čas dotekel, ob katerim je Bog sklenil, nas stare sužnosti Judovske vére rešiti. Poslal nam je svojiga Sina, ki je bil kakor človek od žene rojen, živel po šegi Judovske vére, ino dopolnil vse njene postave, pa ne za to, de bi tudi mi ravno tako živeli, ino imeli vse Judovske šege dopolniti. Jezus nas je podučil, kako naj živimo, de bomo Božji otroci, kaj naj storimo, de bomo imeli pravico Božjih



otrók; po tem nas je pa rešil Judovske službe, ktira je bila samo za sužne ljudi. Otroci Božji smo; Judovske sužnosti nam višej potreba ni. Oh koljka sreča je bila za Jude sveta véra Jezusova, ki jih je rešila stare, težavne postave; pa še veči sreča je bila za Hajde, ktira jih je rešila gerdiga malikvanja, po katerim so tudi naši neverni spredniki lažnivim bogovom služili! (AH I,50)

Slomšek vključi v ta kontekst tudi slovanske poganske prednike in s tem izpostavi aktualnost te poti odrešenja, ki jo predoči Sveto pismo na primeru Judov, saj postane razvidno, da morajo to isto pot prečiščevanja vere prehoditi vsi narodi, čeprav jo vsak opravi na svojstven način.

1.1.3 Zvestoba Jahveju vsaj dela judovskega naroda

Zelo občutljivo Slomšek izpostavi, da je del judovskega naroda, čeprav kdaj majhen, vedno ostal zvest svojemu Bogu in ohranjal odzivnost na njegove pobude.

Odrešenika so torej želeli modri Judje, njega čakali vsi razsvetleni Izraelci, klicali so ga pravični več ko štir tавžent lét rekoč: »Rosite nebesa od zgoraj dol – dežite oblaki Pravičniga; odpri se zemlja ino nam rodi Izveličarja!« (Iz 45,8) (AH I,81)

Zvestoba je v odnosu z Bogom visoko cenjena, čeprav jo kdaj ohrani le peščica. Tako Slomšek v razlagi božične skrivnosti zapiše, da sicer »le nekoliko pastirjev pride svojga novorojenga Izveličarja molit, vse drugo izvoleno Judovsko ljudstvo se ne zmeni zanj« (AH I, 35), a to je dovolj, da Bog lahko nadaljuje svojo zamisel odreševanja v zgodovini človeštva. Judovsko vero Slomšek primerja z »mrakom« v odnosu do »belega dne« krščanske vere, kar ju ne postavlja v nasprotje, temveč v odnos kontinuitete:

Kedar je pa Jezus na svét prišel, je s svojim naukom ves svét razsvetlil. Béžala je noč malikvanja, nehal je mrak Judovske vére, in beli den keršanstva se je začél; prava luč spoznanja božjiga nam sveti, ino kaže pravo pot v Očetov dom, ako nje sami ne vgasnemo. (HEN I,26)

Vsekakor je tako pozitiven poudarek glede judovske vere za Slomškov čas prej izjema kot pravilo.



1.1.4 Izraelci kot prisposodba nekaterih novozaveznih resničnosti

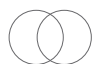
Na mnogih mestih Slomšek izpostavlja vlogo Izraelcev in njihovega verskega življenja kot predpodobo novozaveznih resničnosti. Očiten primer takega razumevanja je opis starozaveznih spravnih obredov, v katerih Slomšek ob Pavlovih besedah takole prepozna »senca« in »prisposodbo« novozavezne sprave: »Ta šega Judovske sprave bila je gola senca ino pa prisposodba sprave noviga zakona, ktiro je Kristus, odrešenik sveta, za nas opravil; ino od te sprave Kristusove sv. Pavl govori.« (AH I,163) Kot še pomembnejši primer te vloge Izraelcev Slomšek poudarja, da bi brez judovske pashe ne mogli povsem dojeti novozavezne velike noči: »Kdaj se je velika noč začela? Perva velika noč se je obhajala per Izraelcah v Egiptovski deželi.« (AH I,177)

Ob Abrahamu Slomšek pripiše simbolni pomen tudi njegovi prvi ženi Sari, kajti njena nadnaravna rodovitnost prerokuje rodovitnost Cerkve: »Taka rodovitna mati je tudi kakor Sara sveta mati kat. Cerkev postala, vidni zbor pravovernih kristjanov.« (AH I,157)

1.1.5 Svetla vloga posameznih starozaveznih likov

V slogu tradicije tudi Slomšek poudarja vrline in zasluge posameznih očakov, ki so v ponos judovskega ljudstva. Na prvem mestu je »stari bogaboječ očak Abraham, oče Izraelskiga ljudstva« (AH I,156), pri katerem posebej močno izpostavi njegovo vero (bogaboječnost) in miroljubno držo: »Lep izgled ljubeznive miroljubnosti med žlahtoj ino soseskoj nam je zapustil bogaboječ očak Abraham (1 Mz 13,5-17).« (AH I,99) V okolju plemenskih rivalstev, ki so pomenila praktično preživitveni boj na življenje in smrt, je ta pohvala miroljubnosti izredno pozitivna in praktično dokaz delovanja neke drugačne moči v Abrahamovem življenju ter zato tudi predpodoba miroljubnosti Kristusa, Kneza miru. Te in druge že naravne odlike Abrama so bile podlaga, da ga je Jahve mogel izbrati za začetnika vere v edinega Boga in prejemnika prve zgodovinske obljube odrešenja, ki se je nato nadaljevala preko Davida do izpolnitve v Kristusu:

Nar imenitnej obljuba, ktéro je Bog Izraelcem dal, je bila, de bo Izveličar, ki ga je po storjenem grehu pervim starišam obljubil, iz med njih rojen. Že Abrahamu, nar imenitnejšimu očaku je Bog veselo oznanil, de bojo v njegovim zarodi vsi narodi zemlje osrečeni (1 Mz 12,3). To veliko obljubo je Davidu, nar imenitnejšimu



Izraelskimu kralju, ponovil ino perségel, de bo nekdo njegovih mlajših kakor Mesija večno kraljeval (Ps 89,30). Judje so zatorej obljubljeniga Mesija čakali, de bo is Davidove žlahte rojen. Zato jim je bilo predvsem pokazati treba, de je Jezus po človeški naturi iz Davidoviga roda: kar jim je sv. Matevž po bukvah Jezusoviga rojstva spričal ter jim rod za rodam imenuje od Abrahama do Davida ino od Davida do Jožefa, moža Marije, ki je rodila Jezusa, obljubljeniga odrešenika vsiga svetá. (HEN III,4)

Slomšek v pridigah večkrat izpostavi veselje in srečo Izraelcev, da so bili po teh posameznikih izbrani za nosilce obljube odrešenja, vse do Marije, ki je tudi pripadala judovskemu narodu:

Nar veči sreča, ktere so se bogaboječi Izraelci, pa tudi pravični ino razsvetleni ajdje veselili, je bila obljuba odrešenika. Željno so ga čakali, nar več pa zdaj, kedar je že čas njegoviga prihoda dotekal. Obljubim, de si je marskatera imenitna izraelska hčer obetala, biti morde Mesijova mati; alj Bog je mogočne odstavil, ino je ponižno povzdignil. (HEN III,26)

Vsekakor je imela Marija v Slomškovem oznanjevanju pomembno vlogo. Zanj je vedno našel izbrane besede, v povezavi z njo pa je izpostavljal tudi njen rod: »Po svojem imenitnem rodu, kraljeve hiše Davidove, ljubeznjiva hči Joahima in Ane; od prerokov oznanjena, od starih očakov poželjena, kakor zgodnja danica mračnemu svetu.« (PO 297)

1.1.6 Judje v novozaveznem oznanjevanju

Jasno izraženo prvenstvo Judov prepoznava Slomšek tudi v Jezusovem oznanilu: »Kristus je Jude pred vsimi drugimi v kralstvo svoje svete Cerkve poklical. Kteri so vervali ino se dali kerstiti, so bili pervina novih stvari.« (AH I,206) Čeprav Judje kot celota niso sprejeli Kristusa kot napovedane-ga Odrešenika, imajo kljub temu nenadomestljivo vlogo tudi pri prvem sprejetju razodetja o Kristusu, saj so bili njegovi prvi učenci in sledilci prav Judje, in ne nazadnje sta bila Marija in Jožef pripadnika hebrejskega ljudstva. Tudi to pomembno vlogo na začetku krščanstva jim Slomšek z veseljem in hvaležnostjo priznava:



Lepo je Jezus Jude učil, de še nikoli nobeden tako; alj le malo se mu jih je dalo svojih zmot in greha prepričati. Vse to se je po prihodi Svetega Duha lepo dopolnilo. Veliko Judov, sovražnikov Jezusovih, je spoznalo svojo zmoto in hudobijo ino so postali Jezusovi spo- znavalci. (HEN I,177)

Iz Slomškovega prikaza sije jasno zavedanje o nenadomestljivi vlogi izraelskega ljudstva kot izvoljenega ljudstva Stare zaveze za začetek Nove zaveze. Njihov pomen je jasen pri učlovečenju Božjega Sina in tudi pri začetku in širjenju Cerkve, ki je novozavezno Božje ljudstvo v kontinuiteti, a tudi v preseganju starozaveznega.

1.2 Kritično vrednotenje Judov

V Slomškovih nagovorih je zaslediti tudi kritičen pogled na ravnanje Izraelcev v odnosu do Jahveja in še posebej do Jezusa Kristusa in nato do prvih kristjanov. Pri njem ni opaziti kakšnih sovražnih tonov, ampak izhaja iz problematičnih drž izvoljenega ljudstva, ki jih že sama Božja beseda izpostavlja, navaja in jih zlasti v Novi zavezi Kristus sam problematizira.

1.2.1 Pretirano zaupanje v lastno izvoljenost

Slomšek pokaže na držo neke prevzetne ošabnosti, ki so jo Judje kdaj gojili v prepričanju, da jim Božja posebna izvolitev enostavno pripada ne glede na njihovo življenje. Na to držo Slomšek odgovarja s Pavlovo mislijo o zas-tonjskem milostnem posredovanju Boga, ki si ga nihče ne zasluži:

Judje so ošabno mislili, de imajo do ljubezni ino dobrote božje posebno pravico ino de jih Bog zadel obljub, ki so bile njih starišam dane, zavreči ne more. Alj sv. Pavel vsim naravnost pove: »Ne po našim zasluženji zavolj del pravice, ki bi jih bili lahko storili, pa nismo, le iz gole milosti, ker smo se Bogú vsmilili, nas je prijel med svoje verne, nas je v kopeli svetiga kersta naših grehov umil, nam skuz svoj sv. nauk um razsvetil ino naše serce v dobro povernil, de smo tempel svetiga Duha, kateriga je po zasluženji Kristusovim z svojim darmi obilno v naše serce vlil.« (AH I,33)

Slomšek označi Jude in pogane kot »sužnje pregrehe in zmot« (33), ko jih primerja s kristjani, ki so po moči Svetega Duha postali Božji otroci. Večkrat



tudi močno poudari razliko med Judi in pogani na eni strani ter kristjani na drugi:

Še veči razločik je med nevernimi Judmi ino Hajdmi, pa med vernimi kristjani. Judje so bili sužni zmot, Hajdje so bili sužni nevére in hudobije – vsi sužni peklenkiga sovražnika. Mi kristjani pa smo boži otroci, pravi sv. Pavel. (AH I,51)

Slomšek kritično izpostavi praktično novozavezno kritiko izraelske verske prakse, ki je iz območja vere marsikdaj zdrknila v območje religije – iz verskega življenja po postavi zaradi ljubečega odnosa z Jahvejem v životarjenje izpolnjevanja postave kot verskega predpisa iz strahu ali prepričanja, da si bodo s tem sami zaslužili odrešenje:

Alj pokoršina Izraelcov je bila veči del gola hlapčarija; Judje so bili Bogú pokorni, dokler so se Bogá bali. V novim zakoni nas je Kristus učil Bogú za to pokornim biti, ker njega ljubimo kakor otroci svojga očeta. (AH I,201)

1.2.2 Odklon od zaveze in njena pozaba

Slomšek večkrat izpostavi, da so Izraelci pogosto pozabili na Božjo obljubo in na svojo zavezo z njim, čeprav jim je Bog pošiljal različne opomine in poslanca.

Pa kako radi so Judje lepo obljubo pozabili – kako slabo se na velik prihod svojiga Odrešenika pripravljali! De bi celo spomin obljubljeniga Mesija izmed ljudi ne zgubil se, je Bog pošiljal svete može – preroke, ki so Izraelce budili ino jim prerokvali prihodniga Odrešenika. (AH I,34)

Slomšek prepoznava tudi občasno versko zaslepljenost pri Judih, ki so zato marsikdaj slabo dojemali, kako se jim Jahve razodeva, in so marsikdaj ohranjali svoje podobe o njem, ki so bile drugačne od razodetih, zato so tudi večkrat spet zabredli v malikovalstvo:

Pa kako slabo so tudi Judje svojiga dobriga Očeta spoznali! Imeli so ga le za Judovskiga Boga, ki bi imel vse upajne narode zatreti ino jim v oblast dati, kakor bi Bog vsih dobrotliv oče ne bil. Sovražnike



preganjati, hudo z hudim povračovati so mislili, de Bogú dopade. Večidel polni zmot ino krivih vér so Boga le z jezikam častili, njih serce je bilo daleč od njega (Mt 15,8). Ino koljkokrat so praviga Boga zapustili ino malike stranskih Hajdov molili! Tudi per Judah je imel gerdi Moloh svoj altár, katerimu so svoje otroke v goreče naročje polagali, de so se razcedili ino po malim zažgali. (AH I,80–81)

Čeprav so kot izvoljeno ljudstvo imeli enkratno priložnost poglobljati svoje poznanje Jahveja, jih je prav prevzetnost vodila do poplitvenja odnosa z živim Bogom in zato v pogosten zdrs celo v malikovanje.

1.2.3 Zakrknjenost Izraelcev ob prihodu Odrešenika

S slikovito prisposodobu prebujanja in zaspanosti ob jutranjem svitanju izrazi Slomšek stanje nepripravljenosti Judov ob Kristusovem prihodu:

Ljudem je začelo svitati, alj kakor ob sviti zanikarni ljudje še enkrat slajši zadremlejo, ino nad tistim hudujejo, ki jih iz sladkih sanj drami, tako se je Judam ino Hajdam od Mesijesa sanjalo, ko je že med njimi bil. Še niso bili pripravljeni njega sprijét, de so ga ravno že štir tavžent let čakali. Angeli so njegovo rojstvo oznanili, ino le nekoliko pastirjev pride svojga novorojenga Izveličarja molit; vse drugo izvoleno Judovsko ljudstvo se ne zmeni zanj. (AH I,35)

V duhu novozaveznih zapisov Slomšek uporabi nekatere trde in negativne izraze za tiste skupine znotraj judovstva, ki so bile očitno nasprotne Jezusovemu delovanju. Tako farizeje imenuje »hinavci« (AH I,181), »malopridni svetohlinci, ki so se na videz svete delali, vse zvonajne šege na tenko dopolnili; alj v svojim serci so bili polni pregrešnih želj« (HEN II,61.133), in judovske poglavarje označi za »prevzetne«, ker so Jezusa »zavidali, čerteli ino sklenili vmoriti. Oh, slepota ino hudobija!« (AH I,181). Pismouke pa opiše takole: »Pismarji so bili učeniki judovske vere, ki so sveto pismo po spačenih željah svojiga serca razlagali ino veliko krivih naukov med ljudi zatrosili.« (HEN II,61) Zato so bili »napuhnjeni pismouki [...] nar hujši sovražniki Jezusovi« (HEN II,133).

Glede na novo zavezo Slomšek označi Jude za »neverne«, saj Jezusa Kristusa zavrnejo in celo obsodijo na smrt: »Nevérni Judje so pa ravno za velikiga ponižanja del Jezusa zaničvali; njegova grozovitna smert jim



je bila v pohujšanje, de ga niso spoznali svojga Mesija alj Odrešenika.« (AH I,37-38)

To nasprotovanje so Judje nadaljevali tudi v odnosu do kristjanov, kar najprej pride do izraza ob prvem mučencu sv. Štefanu. Slomšek to takole komentira:

Učeni modrijani Judovskih šol [...] so svetiga Štefana pisano gledali, ki je per ljudeh toljko veljal. Njega ob čast djati, se z njim v besedi spro ino prepirajo; pa so le oni na sramoti ostali. Hudobni ljudje očitno premagani po navadi skrivno obrekati ino krivo tožvati začno. Tudi svetiga Štefana so zatožili, de ljudi zapeljuje ino krivo učí. To zaslišati se Judje vtogotijo, jeza jim kipí; z zobmi škripeljo ino se nad svetiga Štefana vzdignejo. Serditi Judje velik hrup vzdignejo, nedolžniga Štefana iz mesta Jeruzalem vlečejo, njega z kamnjam pobit. [...] Preljubi! poglejte še enkrat gerdo, slepo jezo serditih Judov, kako nedolžniga Štefana z kamnjam pobijajo; poslušajte pa tudi ljubeznivo pohlevšino svetiga Štefana, kako lepo za svoje ubijavce moli. (AH I,44.49)

V duhu časa, v katerem je Slomšek deloval, je Jude večkrat praktično enačil z nevernimi poganskimi ljudstvi: »V takim mraki so živeli ino še živijo neverni Judje ino Hajdje; oni v žalostni senci smerti sedijo, ker ljube luči praviga spoznanja božiga nimajo.« (AH I,158)

V ozadju je čutiti celo misel, da so Judje v slabšem položaju od poganov, ker so imeli možnost sprejeti razodetje Odrešenika, pa so ga zavrnil. V poduk tistim, ki se odmikajo od prave vere, Slomšek pripoveduje o tragični usodi izraelskega naroda od padca Jeruzalema naprej, v čemer vidi uresničitev Jezusove napovedi na križevem potu:

Zakaj glejte, pridejo dnevi, ob katerih porekó: »Srečne so nerodovitne ino telesa, ktira niso rodila ino persi, ktera niso dojila.« (Lk 23,28-29) Kakor muhe so ljudje od gladu po mesti pádali; samo per enih vratih so v pol tretjim mesenci nad petnajst tavžent merličov iznosili, ki so lakote vmerli. Okolj mesta je na en dan po pet sto Judov na križih viselo, ino zadnič lesa pomankuje, de bi jih Rimci križali. Ednájst sto tavžent Judov je bilo pokončanih, per enkrat



sto tavžent, kakor neumna živina v sužnost predanih ali pa divji zverini za kratek čas pometanih ino od nje razterganih. Kar je pa še terdovratnih Judov zaostalo, se klátijo brez domačije, kakor zgublene ovce brez svojiga pastirja po sveti. Ni bilo mesta od začetka sveta tako strašno končaniga, pa tudi ne ljudstva toliko hudobniga! Pokončan je lep ino imeniten Jeruzalem, razdjan veličasten tempel; njegova grobla vsim grešnikom strašno resnico oznanuje: »Ako se ne bote spokorili, bote vsi ravno tako pokončani.« (Lk 13,5) (HEN II,91.212; PO 204)

Treba je poudariti, da vse te kritike zadržanja Judov do Kristusa Slomšek ne izostri v obsojanje Izraelcev ali za gojenje negativnega odnosa do njih, marveč kot svarilo vsem, predvsem kristjanom, da ne bi podobno zakrknili svojih src.

1.2.4 Judovsko zavračanje kristjanov

Slomšek nikakor ne minimalizira napetosti med Judi in kristjani, ki je ostala prisotna vse do njegovih dni. Njen izvor poišče že na samem začetku judovske zgodovine in nakazuje, kakor da je ta napetost nadaljevanje napetosti, ki je nastala že pri Abrahamovih dveh sinovih, Izraelu od Agare in Izaku od Sare:

Dvojni otroci smo v hiši Očeta nebeškiga, prvi so neverni, hudobni Judje, ktire je Bog kakor Izmaela zavergel, drugi smo mi, pravoverni kristjani, ktire si je Bog izvolil svoje otroke, kakor nekdašniga Izaka ter nam obljubil nebeško kraljestvo. Ino de si je ravno Sara, žlahtna žena Abrahama, veliko let nerodovitna bila, njo je vendar Bog mater velikega ljudstva storil. (AH I,157)

Tako v potomstvu po Sari vidi predpodobo in zametek Cerkve, v Agarinem potomstvu pa predpodobo tistega dela judovskega naroda, ki ni sprejel Kristusa kot Odrešenika. Napet odnos med Izraelom in Izakom Slomšek prenese tudi na dejstvo judovskega preganjanja kristjanov na začetku krščanstva:

Judje so ob časi Pavlovim kristjane hudo preganjali. Apostel jih tolaži, rekoč: »Ne bojte se, mi smo kakor nekdašnji Izak izvoleni božji otroci; Judje so kakor nekdašnji odveržen sin Izrael. Kakor



je Izmael, Abrahamu po rodu sin, svojga brata Izaka, kteriga je Bog Abrahamu po duhi obljube dal, preganjal, tako Judje zdaj nas preganjajo. Ali vse to bo hitro drugač. Kakor v svetim pismi beremo, de je Bog Abrahamu vkazal: Izženi dekliniga sinu, zakaj sužnik ne bo naslednik alj erb z Izakom, sinam proste gospe Sare, ravno tak bode Bog nebeško kraljestvo Judam vzel ino nam Kristus dal, ki smo otroci svete matere katolške cerkve, katiro je Kristus njeni ženin prosto storil, kedar njo je odrešil.« - Oh ljubi bratje ino sestre moje, koljka je sreča naša, de smo otroci božji ino pa otroci svete matere katolške cerkve, bratje in sestre Jezusovi, dediči alj erbi kraljestva nebeškiga! (AH I,158-159)

Slomšek med glavnimi vzroki za judovsko zavračanje kristjanov navaja njihovo trdovratnost in nevoščljivost v odnosu do Jezusovega uspeha pri ljudeh:

Terdovratnim, nevošlivim učenikam Judovskiga ljudstva je silo merzelo, de so ljudje Jezusa zavolj njegovih čudnih del tako visoko štimali. Očitno storjenih čudežov niso mogli tajiti; hočejo jih tedaj ob sveto poštenje spraviti, da bi ljudje Jezusa za njih voljo ne slavili, temuč njega le sovražti ino zaničovati začeli. (HEN I,122.194.201; HEN II,91)

Kljub Jezusovemu prizadevanju, da bi jih pridobil, so trdovratno vztrajali pri svojem:

Zapstonj se je trudil božji učenik cele tri leta, terdovratne Jude poboljšat ino v naročje svoje svete vere perpraviti: le malo se jih je preobernilo. Prevzetni poglavarji ino farizeji so veči del vsi Jezusov nauk terdovratno zametovali. (HEN II,155)

Na drugih mestih jim očita prevzetnost:

Ravno tako so se izgovarjali prevzetni Judje, kedar jih je sv. Janez kerstnik opominval delati pokoro, ino se vredno perpravljati za božje kraljestvo. [...] Prevzetni Izraelci niso svoje sreče spoznali, so večerjo svete Jezusove vere zavergli, zato jih je pa tudi Bog zavergel; le malo se jih je preobernilo. Bog jim je božje kraljestvo vzel in



drugim dal, ki so ga bolj vredni. Ako pa Bog Izraelcam ni zanesil, govori sv. Pavl, tudi nam zanesil ne bo, če se božjiga kraljestva vredni ne storimo (Rim 11,21). (HEN II,46)

A iz uporabe teh negativnih oznak je razvidno, da jih Slomšek v glavnem omenja kot svarilo, da se ne bi kaj podobnega zgodilo tudi kristjanom. To pa pomeni, da jih ne obsoja kot Jude, ampak zadene enaka oznaka in usoda vsakega, ki podobno protibožje ravna.

1.2.5 Napetost med kristjani iz judovstva in kristjani iz poganstva

Slomšek se ob Božji besedi zaustavi tudi ob odnosu med kristjani iz judovstva in kristjani iz poganstva v prvih skupnostih Cerkve ter pokaže v prvih, ki jih imenuje »judovski velikoustniki«, še nekaj judovske okostenelosti, kot jo je zaslediti v novozaveznih spisih:

Sv. Pavl je v Korinti, velikim mesti, veliko nevernikov kerstil. Bili so Korinčani pridni kristjani. Po Pavlovim odhodi pridejo Judovski velikoustniki, ino pravijo, de so le oni pravi učitelji, zaničvaje svetiga Pavla, kakor bi pravi apostel ne bil. Korintarjev del bahačam verjame, jim dajo, korkolj poželijo, svetiga Pavla pa ino njega nauke celo pozabi. (AH I,126)

Zdi se, kakor da Slomšek tudi v tem primeru pri nekaterih Judih, ki so sprejeli vero v Kristusa, opazi ostanek zagledanosti vase in nezadostnega razumevanja, da izvolitev ne daje povoda za povzdigovanje nad druge ali za vsiljevanje svojega načina življenja krščanstva. Očitno je Slomšek nekaj podobnega »rivalstva« prepoznal tudi v svojih cerkvenih občestvih, kjer je pred novostmi, ki so se pojavljale, nemalokrat vladal pri nekaterih strah, pri drugih pa velika zavzetost; in ni manjkalo primerov, da so nekateri vsiljevali svoje stališče drugim in se povzdigovali nad druge.

2 Vrednotenje Slomškove drže do Judov

Potem ko smo predstavili glavne poudarke Slomškovega pogleda na Jude tako s pozitivnega kot z negativnega vidika, lahko z večjo gotovostjo povzamemo poteze njegove drže do Judov in do judovstva. Ugotovitve se tičejo predvsem njegovega odnosa do Judov v razlagah Svetega pisma, saj nismo



mogli ugotoviti, da bi imel kakšne osebne stike z Judi, ki jih je nekaj malega živelo tudi v njegovi škofiji, predvsem v Mariboru. Vendar niso imeli organiziranega verskega in narodnostnega življenja, saj sinagoga ni bila dejavna in so tozadevno spadali pod sinagogalno skupnost v oddaljeni Lendavi.¹

Nobenega dvoma ni, da Slomšek priznava judovskemu ljudstvu in njegovim svetim knjigam zelo pomembno mesto, saj so njihovi sveti spisi postali sestavni del krščanskega Svetega pisma. Tudi iz Slomškovih razlag liturgičnih odlomkov Božje besede je razvidno, da je uporabljal Staro zavezo pri razlagi novozaveznih odlomkov, saj bi bilo marsikaj v Novi zavezi brez stare zaveze nerazložljivo, kot v novejšem dokumentu ugotavlja tudi Papeška biblična komisija (JL 84). Seveda pa tudi Slomšek ugotavlja, da se Nova zaveza v marsičem odmika od starozavezne tradicije. Prav to odmiikanje je bilo v preteklosti pogosto vir nesporazumov med Judi in kristjani, značilno za Slomška pa je, da teh razlik ne napeña, ampak jih vključuje v širši okvir kontinuitete obeh zavez. Videli smo, da večkrat potegne povezave med starozaveznim dogajanjem in dogajanjem v Cerkvi. Zlasti temo o izvolitvi izraelskega ljudstva Slomšek pogosto izpostavi in ugotavlja, da svoje aktualnosti v Novi zavezi ni izgubila, marveč je še okrepila svojo univerzalno perspektivo. Podobno je z odrešenjem, ki ga Kristus sicer najprej ponudi Judom, a je že od starozaveznih napovedi naprej jasno, da ni le zanje, ampak preko njih za vse ljudi.

Čeprav Slomšek izpostavi tudi razhajanja in celo razdor med Judi in kristjani, tega nikoli ne prikaže tako, da bi zaznali kakšno sovraštvo, nasprotno prej bolečino. Verjetno ne pretiravamo, če rečemo, da mu lahko pripišemo duha izjave Papeške biblične komisije, ki zatrjuje: »V preteklosti se je razdor med judovskim ljudstvom in Cerkvijo včasih v določenih obdobjih in v določenih krajih zdel popoln. V luči Spisov bi se to ne smelo nikoli zgoditi, kajti popoln razdor med Cerkvijo in shodnico je v nasprotju s Svetimi

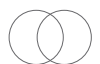
1 Po Toševih navedbah so bili Judje izgnani iz Koroške in Štajerske, tudi iz Maribora, leta 1497; nekaj se jih lahko vrnilo šele približno čez 300 let, ko je to dovolil cesar Jožef II. s posebnim odlokom (2015, 14–15). Hajdinjak pa navaja, da je bilo leta 1880 v Mariboru 37 Judov (2015, 28); kasneje je preveril še podatke za predhodni popis leta 1869 (glej: *Bevölkerung und Viehstand der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, dann der Militärgränze: nach der Zählung vom 31. December 1869 I. Bevölkerung nach Geschlecht, Religion, Stand und Aufenthalt*, Wien 1871) ter ugotovil, da je bilo takrat v Mariboru 6 Judov, in za popis leta 1857 (glej: *Bevölkerung und Viehstand von Steiermark: nach der Zählung vom 31. October 1857*, Wien 1859) in presenečen ugotovil, da je tudi že takrat v Mariboru živelo 6 Judov. Torej jih je nekaj bilo v Mariboru, tudi ko je Slomšek leta 1859 prestavil sedež škofije iz Sent Andraža v Maribor.



spisi.« (JL 85) V duhu istega dokumenta ugotavljamo, da Slomšek ni pristransko uporabljal in razlagal odlomkov Svetega pisma glede na vlogo Judov: »Pristransko branje besedil pogosto poslabšuje odnose z Judi. Stara zaveza, kakor smo videli, Izraelcem ne prizanaša z očitki niti z obsodbami, temveč je do njih zelo zahtevna. Namesto kot obtožbo je bolj primerno brati ta besedila v luči besed Gospoda Jezusa: 'Komur se je dalo mnogo, se bo od njega mnogo zahtevalo' (Lk 12,48) in da ta trditev velja tudi za nas kristjane.« (JL 87)

Slomškovo zadržanje do judovstva je v večinskem delu mogoče uskladiti z držo Katoliške cerkve do Judov, ki jo je zavzela na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Seveda ne v smislu na koncilu močno izpostavljene dialoške drže, saj Slomšek ni imel nobene možnosti dialoga v živo; poleg tega vsa stoletja do tega koncila odražajo jasno »trdo« linijo odnosa Cerkve do Judov, z redkimi izjemami v času cerkvenih očetov. A istega duha vseeno lahko odkrijemo v Slomškovih poudarkih, da med judovstvom in krščanstvom obstaja »duhovna vez«, skupna »velika duhovna dediščina«; njihovi so očaki in po njih po telesu Kristus, da je judovstvo »korenina plemenite oljke«, na katero je cepljena Cerkev. (NA 4) Velike teme, ki prodirajo v skrivnost Izraela in jih zasledimo tudi pri Slomšku, so: zgodovinska in teološka vez med Staro in Novo zavezo, vez med dvema Božjima ljudstvomoma in dvema zavezama; brez povezave nista niti judovski in krščanski mesijanizem, njuna misijonska dejavnost v odnosu do sveta. Ta sovpadanja omogoča univerzalistično branje celotnega Svetega pisma, ki razodeva »univerzalno ekonomijo odrešenja«, saj je mogoče prepoznati dva vidika Božjega delovanja v odnosu do ljudi: univerzalnega in judovsko-krščanskega; poleg odrešenja Judov in kristjanov Sveto pismo pokaže tudi univerzalnost odrešenja, vse troje pa sovpa v osebi Jezusa Kristusa in v njegovem odrešenjskem delu (Rossano 1982, 370–372). Sledi vseh teh tem iz NA najdemo tudi v Slomškovih komentarjih svetopisemskih odlomkov in njihovem obračanju na življenje kristjanov.

Na podlagi Slomškove obravnave Judov in poznavanja njegove celotne osebnostne drže lahko z veliko gotovostjo sklepamo, da bi Slomšek, če bi le imel možnost, tudi na področju odnosa z Judi naredil še kakšen odločilno nov korak, saj pri njem veliko bolj izstopajo pozitivni vidiki in pomen kontinuitete Stare zaveze v Novi kot kakšne negativne izjave. To je še toliko bolj opazno, če vemo, da je NA na koncilu doživljala izredno težko



predzgodovino in bila na koncu sprejeta v zelo »blagi« obliki prav zaradi mnogih ostrih nasprotnikov. »Ti niso bili notranje pripravljeni na izjavo, ker so bili preveč otroci dobe, v kateri je bil odnos med Cerkvijo in sinagogo 'pastorek teologije' (J. M. Oesterreicher). [...] Zaradi pritiska nasprotnih sil je bila močno reducirana in postavljena v shemo o Cerkvi; a prav velika vizija človeštva kot družine bratov in sester, Božjih otrok, ki jo je močno podpiral papež Pavel VI., je bila tista, ki je pripomogla, da je to besedilo postalo jedro nove koncilске izjave.« (Neudecher 1987, 1301-1302) Neudecker izpostavi nekaj bistvenih poudarkov izjave NA: posebno vez, ki povezuje Cerkev z judovskim ljudstvom (Cerkev odkriva začetke svoje vere in poklicanosti v očakih, Mojzesu in prerokih), posebno mesto Judov tudi po Jezusovem prihodu (Rim 9,4-5, iz tega rodu je Marija, so apostoli in večina prvih učencev), razvijanje medsebojnega spoštovanja in poznavanja (zlasti preko študija Svetega pisma in bratskega dialoga), ne iskati vzroka za Jezusovo smrt pri izraelskem narodu kot celoti (to ni v skladu s svetopisemskim sporočilom), odločno in povsod je treba zavračati vsako obliko antisemitizma. (1303-1304) Prav vse te ideje, razen zadnje, lahko odkrivamo tudi v Slomškovih besedilih, kar ga vsekakor postavlja za neke vrste vizionarja tudi na področju odnosa med Cerkvijo in judovstvom.

Sklep

V sklepu lahko z veseljem potrdimo pričakovanje, da se Slomšek tudi v svojem odnosu do Judov in judovstva ni izneveril svoji izredno tankočutni intuiciji in se je že stoletje pred drugim vaticanskim vesoljnim cerkvenim zborom odločno zavzemal za dialoško in strpno ter v glavnem pozitivno presojanje vloge Judov v odrešenjski zgodovini, pri nastajanju Svetega pisma Stare zaveze, ki jo je krščanstvo prevzelo tudi za svojo, pri nastajanju skupine prvih učencev okoli Jezusa Kristusa in prvih krščanskih skupnosti; podobno pa je gledal tudi na usodo Judov po padcu Jeruzalema in njihovi razselitvi po svetu, kar je presojal predvsem kot splošno paradigmo, da se bodo Jezusove napovedi o katastrofalnem uničenju nedvomno uresničile, če se ljudje ne bodo spreobrnili. Pri Slomšku smo zaznali spoštovanje do tistih Judov, ki so ostali zvesti Jahveju in imajo zato velik pomen kot predpoda novozaveznega Božjega ljudstva. V tem istem smislu imajo nenadomestljivo vlogo tudi nekatere starozavezne osebnosti.



Slomškov kritični pogled na judovstvo ostaja znotraj okvirjev same sveto-pisemske »kritike« izvoljenega Božjega ljudstva, ki jo najdemo tako v Stari kot v Novi zavezi, kadar to ljudstvo obrne hrbet Bogu in njegovim poslan-cem. Tako nismo nikjer zasledili apriornega zavračanja ali obsojanja Judov, marveč v glavnem jasno razločevanje med malimi skupinami, ki so Jezusa grobo in nasilno zavračale, ter večino izraelskega naroda, ki ni imela niti možnosti, da bi se tem ekscesnim skupinam pridružila. Pa še te prime-re Slomšek največkrat uporabi kot svarilni zgled za kristjane vseh časov in seveda predvsem za svoje poslušalce. Prav tako nismo odkrili, da bi Slomšek Judom kot takim neposredno pripisoval krivdo za umor Jezusa Kristusa, kar je bila sicer v njegovem času še praktično splošno sprejeta teza v Katoliški cerkvi. Predvsem je Slomšek kritičen do »prevzetne ošab-nosti« med izvoljenim ljudstvom, do odpadov od zaveze, do zakrknjenosti v odnosu do Kristusa in do njihovega zavračanja Kristusa ter celo prega-njanja kristjanov, ki odmeva tudi v napetosti med kristjani iz judovstva in kristjani iz poganskih ljudstev.

S primerjanjem osnovnih izhodišč za odnos Cerkve do Judov, ki jih je pos-tavil drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, s Slomškovo držo lahko skle-nemo, da je bil v glavnem neke vrste predhodnik idej, ki so izražene v NA. Na podlagi močnega nasprotovanja, ki ga je ta izjava doživljala med svojim nastajanjem, in glede na to, da je luč sveta zagledala precej okleščena v pri-merjavi z začetno shemo, lahko mirne vesti zapišemo, da je bil Slomšek tudi glede odnosa do judovskega vprašanja v Cerkvi dobrih sto let pred koncilom, a ne le časovno, marveč tudi vsebinsko.



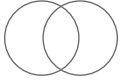
Kratice

| | |
|------------|--|
| AH | Slomšek 1849 [<i>Apostolska hrana bogoljubnim dušam dana</i>] |
| CD | <i>Cerkveni dokumenti</i> |
| HEN | Slomšek 1835 [<i>Hrana evangeljskih naukov bogoljubnim dušam dana na vse nedelje ino zapovedane praznike v leti</i>] |
| JL | Papeška biblična komisija 2005 [<i>Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem svetem</i>] |
| NA | Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1965 [<i>Nostra aetate (Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev)</i>] |
| PO | Slomšek 1899 [<i>Pridige osnovane</i>] |

Reference

- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1965. *Nostra aetate (Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev)*. Ljubljana: Družina.
- Hajdinjak, Boris.** 2015. Marko Rossner kot Mariborčan. V: Godina Golija, Maja, ur. *Maribor in Mariborčani*, 27–51. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Neudecher, Reinhard.** 1987. Chiesa Cattolica e popolo ebraico. V: René Latourelle, ur. *Vaticano II: bilancio e prospettive: Venticinque anni dopo (1962–1987)*, 1301–1302. Assisi: Cittadella Editrice.
- Papeška biblična komisija.** 2005. *Judovsko ljudstvo in njegovi sveti spisi v krščanskem svetem pismu*. Cerkveni dokumenti 110. Ljubljana: Družina.
- Rossano, Pietro.** 1982. Teologia e religioni: Un problema contemporaneo. V: René Latourelle in Gerard O'Collins, ur. *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, 359–378. Brescia: Queriniana.
- Slomšek, Anton Martin.** 1835. *Hrana evangeljskih naukov bogoljubnim dušam dana na vse nedelje ino zapovedane praznike v leti*, I., II., III. del. Graz: Franz Ferstl.
- . 1849. *Apostolska hrana bogoljubnim dušam dana*, I. del. Celovec: Janez Leon.
- . 1899. *Ant. Mart. Slomškega zbrani spisi*. Ur. Mihael Lendovšek. Zv. 6, *Slomškove pridige osnovane*. Maribor: Katoliško tiskovno društvo v Mariboru.
- Toš, Marjan.** 2015. Israel Isserlein: Mariborski humanist in judovski učenjak. V: Maja Godina Golija, ur. *Maribor in Mariborčani*, 11–25. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Turnšek, Marjan.** 2012. Ekumenski odmev jubilejnega Slomškovega leta. V *edinosti: Ekumenski zbornik* 2012: 23–27.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 8. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 29. 9. 2020
UDK UDC: 26-674:050(497.13)"1941"
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Macut
© 2020 Macut & Macut CC BY 4.0

Ivan Macut, Petar Macut

Antisemitismus in der katholischen Tageszeitung *Hrvatski Glas* im Jahr 1941

Anti-Semitism in the Catholic daily newspaper Hrvatski Glas in 1941
Antisemitizem v katoliškem dnevniku Hrvatski Glas v letu 1941

Zusammenfassung: Die Abhandlung untersucht das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinde in einer für Juden besonders wichtigen und traumatischen Zeit wie die Gründung und Konsolidierung der neuen Ustascha-Regierung im Unabhängigen Staat Kroatien im Jahre 1941. Da die katholische Tageszeitung *Hrvatski Glas* (*Kroatische Stimme*) von Januar bis Ende August 1941 regelmäßig aufgelegt wurde, wird man durch die Analyse von Zeitungsinhalten nach Antworten auf die folgenden Fragen suchen: Wie geht diese katholische Zeitung mit der Judenfrage um, die mit der Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien besonders relevant wurde? Ist der Antisemitismus, und in welchem Maße, in dieser Zeitung vorhanden? Ist er etwas Auferlegtes oder kann man auf eine ungezwungene Zusammenarbeit zwischen der Zeitungsredaktion und den Ustascha-Behörden schließen?

Mit der komparativen Analyse wird man den antisemitischen Inhalt von *Hrvatski Glas* mit anderen katholischen Medien vergleichen, um Übereinstimmungen und Unterschiede zu diesem Thema in einem breiteren Kontext festzustellen. Betrachtet man die gesamte katholische Presse auf dem Gebiet des Unabhängigen Staates Kroatien mit dem Schwerpunkt Antisemitismus, so kann man eine Vielzahl möglicher Reaktionen auf den offiziellen Antisemitismus der Ustascha-Behörden feststellen. Diese Untersuchung zeigt, dass *Hrvatski Glas* zu dem Kreis der Zeitungen gehörte, die die antisemitische Politik der Ustascha-Regierung aktiv und vorbehaltlos unterstützt hat.

Schlüsselwörter: Antisemitismus, Katholische Tageszeitung *Hrvatski Glas*, Unabhängiger Staat Kroatien, Ustascha-Regierung

Abstract: *The paper examines the relationship between the Catholic Church and the Jewish community in a particularly important and traumatic time for Jews, i.e. during the establishment and consolidation of the new Ustasha government in the Independent State of Croatia in 1941. As the Catholic daily newspaper Hrvatski Glas (Croatian Voice) was published regularly from January to the end of August 1941, we will look for the answers to the following questions by analyzing newspaper contents: How does this Catholic newspaper deal with the Jewish question which became particularly relevant with the establishment of the Independent State of Croatia? Is anti-Semitism present in this newspaper and to what extent? Is it something imposed or can one conclude that the newspaper editorial team and the Ustasha authorities*

worked together in an informal manner? The comparative analysis will compare the anti-Semitic content of Hrvatski Glas with other Catholic media in order to find similarities and differences on the subject in a broader context. If we look at anti-Semitism within the scope of the entire Catholic press in the area of the Independent State of Croatia, we can see a multitude of possible reactions to the official anti-Semitism of the Ustasha authorities. This investigation shows that Hrvatski Glas belonged to the circle of newspapers that actively and unreservedly supported the anti-Semitic policies of the Ustasha government.

Key Words: anti-Semitism, Catholic daily newspaper Hrvatski Glas, Independent State of Croatia; Ustasha government

Izveštaj: Prispevek raziskuje odnos med Katoliško cerkvijo in judovsko skupnostjo v za Jude posebej pomembnem in travmatičnem času ustanavljanja in konsolidacije ustaškega režima v Neodvisni državi Hrvaški leta 1941. Na podlagi zapisov v katoliškem dnevniku Hrvatski glas, ki je od januarja do konca avgusta 1941 redno izhajal, bomo iskali odgovore na naslednja vprašanja: Kako ta katoliški časopis obravnava judovsko vprašanje, ki je postalo še posebej aktualno z ustanovitvijo Neodvisne države Hrvaške? Ali je antisemitizem prisoten v tem časopisu in v kolikšni meri? Gre pri tem za vsiljeno ali prostovoljno sodelovanje uredništva časopisa z ustaško oblastjo?

S primerjalnim pristopom bomo analizirali antisemitsko vsebino dnevnika Hrvatski Glas z drugimi katoliškimi mediji, da bi ugotovili podobnosti in razlike v širšem kontekstu. Ob primerjavi katoliškega tiska na območju Neodvisne države Hrvaške glede obravnave antisemitizma se kaže množični odziv na uradni antisemitizem ustaških oblasti. Raziskava ugotavlja, da je Hrvatski glas pripadal krogu časopisov, ki so aktivno in brez pridržkov podpirali antisemitsko politiko ustaške vlade.

Ključne besede: antisemitizem, katoliški dnevnik Hrvatski Glas, Neodvisna država Hrvaška, ustaška vlada

Einleitung

Die kroatische Geschichtsschreibung hat in jüngster Zeit größeres Interesse an der Erforschung der katholischen Presse im Allgemeinen¹ als auch an derjenigen, die während des Unabhängigen Staates Kroatien² aufgelegt wurde. Doch die Einstellung der katholischen Presse in Bezug auf den Antisemitismus wurde eher sporadisch angesprochen.³ Eine Ausnahme bildet das Buch *U sjeni križa, samokresa i noža: katolički tisak u Nezavisnoj*

1 Zum Thema katholische Presse in Kroatien bis zum Zweiten Weltkrieg kann man die folgende Literatur aufführen: Krišto, Jure. 2004. *Hrvatski katolički pokret 1903. – 1945*. Zagreb: Glas Koncila; Tomić, Celestin. 2006. *Moć pisane riječi*. Zagreb: Glas Koncila; Buturac, Josip. 1989. *Katolički dnevnik Hrvatska straža 1929–1941*. *Croatica Christiana Periodica* 13: 141–201; Lončarević, Vladimir. 2005. Književno-kulturno značenje časopisa Hrvatska straža. *Obnovljeni život* 60: 55–71; usw.

2 Vgl. Josipović, Marko, ur. 1997. *Život u službi riječi – Čedomil Čekada*. Sarajevo: Studia Vrhbosnensia; Krišto, Jure. 2001. *Sukob simbola. Politika, vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj*. Zagreb: Nakladni Zavod Globus; Macut, Petar. 2015. *Katolički tisak o uspostavi Nezavisne Države Hrvatske 10. travnja 1941. godine*. *Časopis za suvremenu povijest* 1: 81–102; usw.

3 Vgl. Prkačin, Zdenka. 2011. *Katolički list o Židovima i judaizmu (od 1918. do 1941.)*. Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Baranje i Srijema.



Državi Hrvatskoj (Im Schatten des Kreuzes, Colts und Messer: Die katholische Presse im Unabhängigen Staat Kroatien) mit dem Kapitel *Antisemitizam u katoličkom tisku (Antisemitismus in der katholischen Presse)*. (Macut 2016, 163–207) Dieses Kapitel bietet einen Überblick zu antisemitischen Beiträgen in den wichtigsten katholischen Zeitschriften, darunter auch in der *Hrvatski Glas*. Da dies nur ein Überblick war, mit dem der Autor beabsichtigt hat, das Thema Antisemitismus in der katholischen Presse im Unabhängigen Staat Kroatien im Allgemeinen darzustellen, werden in diesem Beitrag systematisch und umfassend antisemitische Inhalte in der letzten katholischen Tageszeitung *Hrvatski Glas* untersucht.

1 Katholische Presse bis zur Gründung der Tageszeitung *Hrvatski Glas*

Die katholische Kirche in Kroatien hat sehr früh die Bedeutung der Presse für ihre Tätigkeit erkannt. Ähnlich wie viele andere katholische Nationen erhielten die Kroaten Mitte des 19. Jahrhunderts ihre erste Zeitschrift *Katolički list zagrebački (Zagreber katholisches Blatt)*. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden ein Dutzend verschiedener katholischer Zeitschriften aufgelegt. Bereits 1904 besaß die katholische Kirche in Kroatien die Tageszeitung *Hrvatstvo (Das Kroatentum)*. Das Blatt wurde von den Laien herausgegeben die der Kroatischen Partei der Rechten nahestanden. (Krišto 2004, 24–26) Wegen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Bischöfen und der Redaktion wurde die Zusammenarbeit eingestellt und unter der Leitung des einflussreichen Bischofs Antun Mahnić wurde die Pius-Gesellschaft zur Förderung der katholischen Presse gegründet. Diese Gesellschaft hat die Wochenzeitung *Jutro (Der Morgen)* ins Leben gerufen, die zu einem Konkurrenten zum Blatt *Hrvatstvo* wurde. Andere katholische Tageszeitungen wurden jedoch erst im Dezember 1912 unter dem Namen *Riječke novine* herausgebracht. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs wurde diese Tageszeitung verboten. Die Redaktion hat das Verbot umgegangen, indem sie von Rijeka nach Zagreb umzog und die Zeitung unter dem Namen *Novine (Zeitung)* auflegte. Nach dem Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie hat die Tageszeitung *Novine* ihren Namen in *Narodna politika (Volkspolitik)* geändert. Nach mehreren Jahren ununterbrochener Auflage wurde die *Narodna politika* aufgrund verschiedener Konflikte innerhalb der Kroatischen katholischen Bewegung als Tageszeitung eingestellt und



nur wöchentlich oder mehrmals pro Woche aufgelegt. Diese Situation dauerte bis 1929 an, als das Wochenblatt *Narodna politika* eingestellt wurde und die Tageszeitung *Hrvatska straža* (*Kroatische Wache*) ins Leben gerufen wurde, die längstlebige und einflussreichste katholische Tageszeitung in Kroatien, die von Juli 1929 bis Januar 1941 durchgehend aufgelegt wurde. Parallel zu dem Plan, die *Hrvatska straža* zu schließen, die sich zunehmend in die Politik eingemischt und die Aufgabe katholischer überparteilicher Zeitungen aus den Augen verloren hat, wollte die katholische Kirche, eine neue Tageszeitung herauszubringen, die den festgelegten Richtlinien entsprechen würde. Eine solche Tageszeitung sollte die *Hrvatski Glas* sein, die im Januar 1941 herausgebracht wurde. (Macut 2016, 15–33) Die Herausgabe einer neuen katholischen Tageszeitung mit einem neuen Namen hat jedoch keinen Bruch mit der Redaktion, den Journalisten und den langjährigen Mitarbeitern bedeutet, die von der Redaktion von *Hrvatska Straža* zur Redaktion von *Hrvatski Glas* gewechselt haben. Genau das Gegenteil ist der Fall. Der erste Redakteur von *Hrvatski Glas*, Danijel Uvanović, hat auch von Anfang 1939 bis Mitte 1940 die Redaktion von *Hrvatska Straža* innegehalten. Auch die anderen Redakteure von *Hrvatska Straža* wie Ivo Bogdan, Ivo Degrel und Ivo Lendić haben ihre Arbeit als Journalisten und Redaktionsmitglieder von *Hrvatski Glas* fortgesetzt. Eine wesentlich andere redaktionelle Politik der neuen Tageszeitungen war daher nicht zu erwarten gewesen. Wenn das Erzbistum Zagreb als Eigentümer der Tageszeitung beabsichtigt hatte, sich dem Einfluss der Politik zu entziehen, kann man annehmen, dass dies aus dem einfachen Grund nicht möglich war, weil es sich auf den bereits vorhandenen Kader von Redakteuren und Journalisten verlassen musste. Und dieses Personal, wie die baldige Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien gezeigt hat, war genau das Verbindungsglied zwischen dem neuen Regime und *Hrvatski Glas*, das dieser Zeitung geholfen hat, auch in der neuen politischen Konstellation erscheinen zu können.

2 *Hrvatski Glas* und die Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien

Der Unabhängige Staat Kroatien wurde am 10. April 1941 im Zuge des Angriffs von Nazi Deutschland auf das Königreich Jugoslawien ausgerufen. Da die *Hrvatski Glas* eine Tageszeitung war, hatte sie die Gelegenheit, als erste der katholischen Zeitungen auf die Gründung des Unabhängigen



Staates Kroatien Bezug zu nehmen. Diese Nachricht hat die Zeitung tatsächlich auch gebracht, die Begeisterung der Bürger beschrieben und neue Vorschriften und Gesetze bekannt gemacht.⁴ Die nächste Ausgabe von *Hrvatski Glas* wurde erst am 17. April, also erst nach fünf Tagen veröffentlicht, ohne dafür einen Grund zu nennen oder sich bei der Leserschaft zu entschuldigen. Ein Einblick in die Dynamik der Auflage von anderen katholischen Zeitungen aus dieser Zeit macht deutlich, dass es eine gewisse Aussetzung der Veröffentlichungen gegeben hat. (Jareb 2016, 78) So wurde die Zagreber katholische Wochenzeitung *Hrvatska straža* erst am 20. April statt am 13. April sowie die katholische Wochenzeitung *Hrvatska obrana* (*Kroatische Verteidigung*) in Djakovo erst am 27. April veröffentlicht. Das gleiche ist auch mit der katholischen Wochenzeitung *Nedjelja* (*Der Sonntag*) geschehen. Da es sich um eine befehligte Aussetzung der gesamten Presse gehandelt hat, konnte man nur aus einer Randnotiz, die am 26. April 1941 in der *Hrvatski List* veröffentlicht wurde, erfahren, dass das staatliche Nachrichtenbüro bereits am ersten Tag seiner Gründung erlassen hat, die Auflage aller Zeitungen bis auf weiteres auszusetzen.⁵

Das staatliche Nachrichtenbüro (HDNU) wurde unmittelbar nach der Staatsgründung eingerichtet und hat die Aufgabe erhalten, die Veröffentlichung antikroatischer Zeitungen und Zeitschriften zu verhindern, sowie eine Reihe neuer Zeitungen ins Leben zu rufen, die den Bedürfnissen des neugegründeten Staates und seiner Regierung gerecht werden. (Jareb 2016, 107–108) Von allen anderen Tageszeitungen haben nur das *Hrvatski List* aus Osijek und die katholische Tageszeitung *Hrvatski Glas* aus Zagreb sowie die *Narodne novine*, die die Gesetze und offiziellen Regierungsmitteilungen veröffentlicht haben, die Erlaubnis erhalten, die Auflage fortzuführen. Elf damaligen Tageszeitungen wurden eingestellt und eine Reihe neuer Zeitungen auf die Wege gebracht.

Der Hauptgrund, warum *Hrvatski Glas* trotz der Tatsache, dass fast alle Tageszeitungen eingestellt wurden, weiterhin im Unabhängigen Staat

4 Vgl. »Uskrs Nezavisne Države [Das Auferstehen des Unabhängigen Staates Kroatien]« *Hrvatski Glas* (weiter: *HG*), 16. travanj 1941., 2; »Proglas novog načelnika Zagreba [Erlass des neuen Zagreber Bürgermeisters]« *HG*, 16. travanj 1941., 2.; »Kako je došlo do uspostave Nezavisne Države Hrvatske [Wie es zur Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien kam?]« *HG*, 16. travanj 1941., 3; usw.

5 »Obavijest Hrvatskog Državnog Novinskog Ureda« *Hrvatski List*, 6. svibanj 1941., 4.



Kroatien veröffentlichen konnte, liegt darin, dass die Herausgeber, Journalisten und Mitarbeiter dieser Zeitungen fast ausschließlich wichtige Posten im neuen Staat bekleidet haben. (Jareb 2016, 69–70). So zum Beispiel Ivo Bogdan, ehemaliger Herausgeber von *Hrvatska Straža* und Journalist von *Hrvatski Glas*, wurde am 10. April zum Hauptkommissar für Presse und Werbung befördert. In dieser Funktion hat er am selben Tag in Begleitung des Chefredakteurs von *Hrvatski Glas*, Danijel Uvanović, die Redaktionen aller Tageszeitungen besucht und sie ermahnt, seinen Befehlen Folge zu leisten. Die erste Anordnung war, die Auflage aller Zeitungen einzustellen, bis die regimetreue Zeitung *Hrvatski Narod* erscheinen würde. (Macut 2016, 51)

Abgesehen davon, dass er bereits Chefredakteur von *Hrvatski Glas* war, wurde Danijel Uvanović auch zum Kommissar in der *Jutarnji List* bestellt, die bald eingestellt wurde. Darüber hinaus wurde er zum Treuhänder der größten staatlichen Druckerei Tipografija d.d. ernannt. Auch andere Mitarbeiter von *Hrvatski Glas* wurden ebenfalls in verschiedene Posten befördert, darunter der Journalist Mladen Bošnjak als Attaché im Außenministerium, Stipe Tomičić als Redakteur der Tageszeitung *Poldan* und der Zeitschrift *Pokret* und Ivo Lendić wurde zum Angestellten der kroatischen Botschaft in Rom bestellt.

2.1 Die katholische Tageszeitung *Hrvatski Glas* in Bezug auf das Ustascha-Regime

An manchen Stellen in der kroatischen Geschichtsschreibung ist zu lesen, dass die *Hrvatski Glas* dem neuen Ustascha-Regime kritisch gegenüberstand und dass die Erzdiözese Zagreb aufgrund des Regierungsdrucks ihre einzige Tageszeitung schließen musste (Jareb 2016, 100; Lasić 1989, 114). Bei der Untersuchung der gesamten Auflage von *Hrvatski Glas* konnte man keinen einzigen Beitrag finden, der mit seiner Stimme, seiner Haltung oder jeglicher Kritik von der offiziellen politischen Richtung der Ustascha-Bewegung abweichen würde. Darüber hinaus hat die Haltung dieser Zeitung in Bezug auf den Antisemitismus am besten gezeigt, wie sehr die Redaktion von *Hrvatski Glas* mit der Politik des Regimes im Einklang war.

Die erste Probe-Ausgabe der neuen katholischen Tageszeitung wurde am 24. Januar 1941 und die erste regelmäßige Ausgabe am 29. Januar desselben Jahres veröffentlicht. Insgesamt wurden 195 Ausgaben dieser Zeitung



aufgelegt. Bis zur Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien, d.h. bis zum 10. April 1941, wurden 62 Ausgaben und bis zum 31. August 1941 weitere 133 Ausgaben publiziert. Der Redakteur der ersten neunzig Ausgaben war Danijel Uvanović, Physiker und Journalist, langjähriger Chefredakteur der *Hrvatska straža*. (Hanžek und Dadić 2011, 73–76) Nach ihm hat Ivan Cerovac nur fünf Zeitungsaufgaben verantwortet. Danach wurde die Redaktion vom Priester Josip Blažina übernommen, der alle 100 weiteren Auflagen redigiert hat (Lončarević 2011, 25).

Wie aus diesem Überblick hervorgeht, hat sich die Redaktionsleitung von *Hrvatski Glas* mit der Machtübernahme des neuen Regimes nicht geändert. Da Danijel Uvanović die Leitung von *Hrvatski Glas* verlassen hat, kann sicherlich nicht in der ungelegenen Meinung gesucht werden, die die Ustascha-Behörden über ihn haben könnte, da er geradewegs von *Hrvatski Glas* in die Redaktion von *Hrvatski Narod*, offizielle Zeitung der Ustascha-Bewegung, gewechselt hat. (Švab 1997, 409) Im Jahr 1943 war er kurze Zeit Redaktionsleiter und hat folglich die Leitung der kroatischen Nachrichtenagentur Croatia übernommen.

Der Priester Josip Blažina nahm einen ähnlichen Weg wie sein Vorgänger Uvanović. Nach einer kurzen Unterbrechung durch Ivan Cerovac⁶ hat er Uvanović als Redaktionsleiter beerbt. Mit dem Verlassen der Redaktionsleitung bei der *Hrvatski Glas* war er bis Ende 1942 Redakteur der Tageszeitung *Poldan* (*Halbtag*), und im Jahre 1943 Redakteur von *Novina* (*Zeitung*). Danach hat er sich der Herausgabe humoristischer Wochenzeitschriften wie *Šilo* (*Ahle*) und *Vrabac* (*Spatz*) gewidmet. Er hat mehrere hundert satirische Beiträge in verschiedenen Zeitungen, darunter in Ustaša, der offiziellen Wochenzeitung der Ustascha-Bewegung, veröffentlicht.

Zusammenfassend kann man aufgrund der Basisdaten von den Chefredakteuren der *Hrvatski Glas* sowie aus der Dynamik der Zeitungsaufgabe und aus der Recherche des Zeitungsinhalts nicht schließen, dass ein Konflikt oder Uneinigkeit zwischen den redaktionellen und offiziellen politischen Richtlinien bestanden hat. Es wurde kein Fall des Verbots

6 Es konnten keine biographischen Daten von Ivan Cerovac gefunden werden.



einer Zeitungsauflage noch irgendein Konflikt mit der Ustascha-Zensur protokolliert. Man wird eine zusätzliche Bestätigung dieser Feststellung nach einer detaillierten Analyse des Verhältnisses von *Hrvatski Glas* zum Antisemitismus im Unabhängigen Staat Kroatien erhalten.

3 Antisemitismus in der katholischen Tageszeitung *Hrvatski Glas*

Der Antisemitismus ist als Teil der offiziellen Politik der Ustascha-Bewegung im Unabhängigen Staat Kroatien vom Zeitpunkt seiner Gründung am 10. April 1941 bis zum Tag seines Untergangs am 8. Mai 1945 vorhanden (Goldstein 2001, 106). Die Intensität dieser Politik war natürlich wechselhaft, aber sie wurde nie aufgegeben und hat nie aufgehört, für diejenigen gefährlich zu sein, auf die sie sich bezogen hat, d.h. für die Juden. Die größte Intensität des Antisemitismus im Unabhängigen Staat Kroatien ist im Jahre 1941 zum Ausdruck gekommen. (Zuckermann 2011, 79–98; Živaković-Kerže 2007, 97–105)

Da der Begriff »Antisemitismus« sehr komplex und teilweise unklar ist, wird in dieser Untersuchung, die von dem deutschen Historiker Wolfgang Benz erfasste Definition von Antisemitismus verwendet (Benz 2004, 234–235). Den Begriff »Antisemitismus« bezeichnet er als jede öffentliche Herabsetzung und jede Form der Feindseligkeit gegenüber den Juden, die normalerweise im Alltag durch Vorurteile, schwarzen Humor und Gerüchte beginnt und einen fruchtbaren Boden für die Instrumentalisierung solcher Meinungen in der Politik schafft, die die Juden aus der Gesellschaft auszuschließen versucht. Der alltägliche Antisemitismus ermöglicht die Umsetzung der Verfolgung als logische und erwartete Fortsetzung der Beseitigung von Gefahr, die von Juden ausgeht. Die Benz Definition ist besonders anwendbar, um die Auswirkungen von Propaganda und Medien auf die Entstehung und Verbreitung des Antisemitismus in bestimmten Gesellschaftsbereichen zu untersuchen. Da die *Hrvatski Glas* eine katholische Tageszeitung war, zeigt die Untersuchung des antisemitischen Inhalts auf ihren Seiten den Umfang und das Verständnis des Antisemitismus, wie er den Lesern dargestellt wurde.



3.1 Quantitative Indikatoren

Die Tageszeitung *Hrvatski Glas* ist eine Nachfolgezeitung der eingestellten katholischen Tageszeitung *Hrvatska Straža*. Da die *Hrvatska Straža* etwa 2.000 Abonnenten hatte, was bedeutet, dass die Auflage zahlenmäßig etwas höher war, ist davon auszugehen, dass *Hrvatski Glas* in einem ähnlichen Umfang gedruckt wurde. (Buturac 1989, 157) Obwohl die Auflage auf den ersten Blick nicht hoch erscheint, sollte man bedenken, dass zu jener Zeit einzelne Zeitungsexemplare von mehreren Personen gelesen wurden, insbesondere dann, wenn Institutionen, Vereine oder Klöster bestimmte Zeitungen abonniert hatten.

Zahlenmäßig lassen sich die antisemitischen Beiträge in der *Hrvatski Glas* folgendermaßen zusammenfassen: bis zum 10. April 1941 sind in keiner Ausgabe von *Hrvatski Glas* antisemitische Inhalte, Nachrichten, Berichte, Kommentare und Zeichnungen vorhanden. Nach der Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien bis zur Schließung der Zeitung am 31. August 1941 findet man in 132 Zeitungsausgaben insgesamt 141 antisemitische Beiträge, die man in folgende Kategorien unterteilen kann:

- Antisemitische Nachrichten über Verfolgung, Beschlagnahme von Eigentum, Tragen von Schildern, verschiedene Verbote und Repressionen - 60 Beiträge. Beispiele: Warnung an die Juden von Zagreb!,⁷ amerikanischer Jude wegen Steuerbetrugs verurteilt,⁸ Bewegungseinschränkung für jüdische und orthodoxe Gläubige,⁹ gekennzeichnete jüdische Geschäfte in Podravina,¹⁰ Juden tragen Schilder,¹¹ Juden betrügen Juden;¹² usw.
- Kommentare und Analysen, in denen Juden für die Konspiration und Organisation der Freimaurerei, des Kommunismus, des Liberalismus und der wirtschaftlichen Ungleichheit in der Welt beschuldigt werden, kurz: über

7 »Upozorenje zagrebačkim Židovima!« *HG*, 17. travanj 1941., 5.

8 »Osuden američki Židov zbog poreznih prevara« *HG*, 26. travanj 1941., 14.

9 »Ograničenje kretanja Židova i pravoslavaca« *HG*, 17. svibanj 1941., 7.

10 »Označene židovske trgovine u Podravini« *HG*, 22. svibanj 1941., 7.

11 »Židovi nose znakove« *HG*, 24. svibanj 1941., 6.

12 »Židovi varaju Židove« *HG*, 11. lipanj 1941., 8.



die Juden als Hauptursachen des Bösen in der Welt - 73 Beiträge. Beispiele: Ein Buch über die jüdische Gefahr,¹³ in verschiedenen Fabriken regieren nicht mehr jüdische Kapitalisten, sondern die kroatische Ehrlichkeit!¹⁴ die Qual des großen Lügners,¹⁵ der jüdische Plan zur Zerstörung der Deutschen,¹⁶ Zukünftiger Weltfrieden und die Juden,¹⁷ Juden, Engländer und Freimaurer - Zerstörer der Welt,¹⁸ usw.

- Antisemitische Gesetze und Vorschriften - 8 Beiträge. Beispiele: Gesetzliche Bestimmungen zu Juden,¹⁹ Gesetzliche Bestimmungen zur Rassenzugehörigkeit,²⁰ Registrierung von Juden bei der Ustascha-Polizei,²¹ Juden müssen nun spezielle Kennzeichen tragen;²² usw.

3.2 Qualitative Indikatoren – Inhaltsanalyse

Durch die Analyse des Inhalts antisemitischer Beiträge, Berichte und Nachrichten in der *Hrvatski Glas* kann man die Existenz mehrerer Kategorien antijüdischer Stereotypen feststellen. Diese Stereotypen wirken sich in erster Linie negativ auf Wirtschaft, Moral und Kultur mit dem Ziel aus, der Nation, in der sie tätig waren, Schaden zuzufügen. Natürlich haben einige Stereotypen alle drei Kategorien umfasst, wie zum Beispiel, dass die Juden die Gründer und wichtige Verbreiter der kommunistischen Ideologie sind, mit der sie die Welt erobern und unter ihre Herrschaft stellen wollen. Angesichts all dieser negativen Maßnahmen ist die Forderung nach der Beseitigung der Gefahr und der Heilung dieser Krankheit sowie nach der Entfernung des jüdischen Bazillus aus dem gesunden Organismus der

13 »Knjiga o židovskoj opasnosti« *HG*, 13. lipanj 1941., 9.

14 »U raznim tvornicama ne vladaju više židovski kapitalisti, nego hrvatsko poštenje!« *HG*, 20. lipanj 1941., 7.

15 »Agonija velikog lašca« *HG*, 27. lipanj 1941., 5.

16 »Židovski plan o uništenju Nijemaca« *HG*, 25. srpanj 1941., 3.

17 »Budući svjetski mir i Židovi« *HG*, 30. srpanj 1941., 5.

18 »Židovi, Englezi i slobodni židari – upropastitelji svijeta« *HG*, 7. kolovoz 1941., 5.

19 »Zakonska odredba o Židovima« *HG*, 20. travanj 1941., 9.

20 »Zakonska odredba o rasnoj pripadnosti« *HG*, 1. svibanj 1941., 3.

21 »Prijava Židova ustaškom redarstvu« *HG*, 11. svibanj 1941., 8.

22 »Židovi moraju od sada nositi posebne znakove« *HG*, 23. svibanj 1941., 5.



Nation nur der nächste logische Schritt, um die Verfolgung und Beseitigung der Juden insgesamt aus der Gesellschaft zu rechtfertigen.

3.2.1 Juden als Verursacher der staatlichen Wirtschaftsprobleme

Eine der sichersten und einfachsten Möglichkeiten, Hass gegen Juden im Allgemeinen zu schüren, bestand darin, ihre Rolle in der Wirtschaft eines Landes zu unterstreichen. Diese Rolle war natürlich negativ und hat aus unangemessener, unverhältnismäßiger und unmoralischer Bereicherung und Ausnutzung der Schwächen der Völker bestanden, unter denen sie tätig waren. Der Reichtum, den die einzelnen Juden erworben haben, unabhängig von der früheren Tätigkeit des Unternehmens, war a priori verdächtig.

Die erste gesetzliche Bestimmung, die Juden direkt betroffen hat und die auch in der *Hrvatski Glas* veröffentlicht wurde, hat sich auf die Verhinderung ihres wirtschaftlichen Einflusses und ihrer weiteren wirtschaftlichen Tätigkeit bezogen.²³ So unterzeichnete der Staatschef am 18. April 1941, acht Tage nach der Staatsgründung und am dritten Tag nach seiner Rückkehr nach Zagreb, die Gesetzesvorschrift »zur Erhaltung des kroatischen Staatsbesitzes«, in der alle jüdischen Rechtsgeschäfte, die in den letzten zwei Monaten abgeschlossen wurden, für null und nichtig erklärt wurden, wenn ihr Wert 100.000 Dinar überschritten hat. Darüber hinaus sind die Bezirksgerichte bevollmächtigt, Kaufverträge in den Grundbüchern nach eigenem Ermessen aufzuheben. Diese so eindeutig formulierte Gesetzesvorschrift zeigt, dass sie die geltenden Rechtsnormen und rahmen überhaupt nicht beachtet, sondern als anscheinendes Recht zur allgemeinen Plünderung jüdischen Eigentums auf dem Gebiet des Unabhängigen Staates Kroatien gedient hat.

Diese illegale Enteignung zeigt sich am deutlichsten in der Benennung sogenannter Kommissare in den jüdischen Unternehmen, durch die die Ustascha-Behörden unmittelbar nach der Gründung des Staates eine systematische Beraubung gestartet haben. Es ist erforderlich darauf hinzuweisen, dass es hierbei nicht um die Verstaatlichung des privaten Kapitals im Allgemeinen gehandelt hat, da auf diese Weise das ganze Privateigentum

23 Vgl. »Zakonska odredba o Židovima [Gesetzliche Bestimmung über die Juden]« *HG*, 20. travanj 1941., 9.



des Unternehmens in Staatseigentum übergehen würde, sondern dass die Rassenzugehörigkeit ein entscheidendes Kriterium war, um den Prozess als Arianisierung der Wirtschaft einzuleiten. (Kisić-Kolanović 1998, 429–433) Alle Phasen dieser Handlung kann man auf den Seiten von *Hrvatski Glas* verfolgen. Ein Beispiel dazu: »In Đurđevac und Novigrad Podravski hat die Kennzeichnung von Juden und jüdischen Geschäften angefangen. Somit wurde das Erfordernis erfüllt, diese Ausbeuter vom Kreis jedes ehrlichen, humanen und besonders rein kroatischen Unternehmens zu trennen.«²⁴ Es bestand keine Notwendigkeit für weitere Erklärungen, dass die Juden Ausbeuter waren, weil dies bereits »allgemein bekannt und akzeptiert« war. Zahlreiche Nachrichten zur Verstaatlichung des jüdischen Eigentums auf den Seiten dieser katholischen Tageszeitung²⁵ wurden durch die Veröffentlichung des entsprechenden Rechtsrahmens²⁶ und der Kommentare begleitet, die diese Regierungsmaßnahmen gerechtfertigt haben. So hat die *Hrvatski Glas* die Reden von Vjekoslav Blaškov, dem Staatskommissar der Arbeitskammer, übertragen, der in der Zeit zwischen den Kriegen aktives Mitglied von katholischen Vereinen wie der Kroatischen Adlerallianz und der Großen Kreuzbruderschaft war. (Dizdar und Rupić 1997, 39) Blaškov hat seine zahlreichen öffentlichen Auftritte bei verschiedenen Arbeitertreffen benutzt, um Juden wiederholt als das wirtschaftliche Hauptproblem des kroatischen Staates hervorzuheben, sowohl im Königreich Jugoslawien als auch im Unabhängigen Staat Kroatien. »Juden waren diejenigen, die immer als Feinde der menschlichen Gesellschaft angesehen waren. In der Geschichte gab es keine Nation, unter der Juden gelebt haben, ohne ein Durcheinander verursacht zu haben. [...] Das Judentum hat unsere Kultur gefährdet. Es ist völlig anders als die arische Rasse. [...] Die Juden haben nichts in sich, was den Menschen veredelt und

24 »Označene židovske trgovine u Podravini [Jüdische Läden gekennzeichnet]« *HG*, 22. svibanj 1941., 7.

25 Beispielsweise: »Čišćenje u društvima [Säuberung in den Vereinen]« *HG*, 18. svibanj 1941., 11.; »Srbi i Židovi otpušteni iz gradske službe [Serben und Juden aus dem städtischen Dienst entlassen]« *HG*, 26. svibanj 1941., 6.; »Židovi u Brčkom ne mogu kupovati povrće rano u jutro [In Brčko können Juden frühmorgens kein Gemüse kaufen]« *HG*, 26. svibanj 1941., 15.; »Zabranjen rad židovskim i srpskim društvima u Požezi [Untersagt die Tätigkeit für jüdische und serbische Vereine in Pozeza]« *HG*, 28. svibanj 1941., 9.; »Židovi i pravoslavni označeni žuti i crveno [Juden und Orthodoxe in gelb und rot gekennzeichnet]« *HG*, 28. svibanj 1941., 9.

26 »Zakonska odredba o sprječavanju prikrivanja židovskog imetka [Gesetzvorschrift zur Unterbindung der Verschleierung jüdischer Vermögen]« *HG*, 6. lipanj 1941., 4.; »Židovi i židovska poduzeća obvezana su prijaviti svoje imetak [Juden und jüdische Unternehmen werden verpflichtet ihr Vermögen anzuzeigen]« *HG*, 6. lipanj 1941., 4.



was uns opferbereiten Ariern nahestehen würde [...].²⁷ »Da die Juden das wirtschaftliche Hauptproblem darstellen, ist es notwendig, sie aus der kroatischen Gesellschaft zu beseitigen. Dass man an diesem Problem intensiv gearbeitet hat, hat derselbe Staatskommissar zwei Wochen später bestätigt: 'Etliche Fabriken werden nicht mehr von jüdischen Kapitalisten geleitet, sondern von kroatischer Ehrlichkeit!'²⁸ Die Lösung der jüdischen Frage war in der Tat nur eine Entschuldigung für besessene und unbegründete Plünderungen.

3.2.2 Behinderung des jüdischen Einflusses auf die kroatische Kultur

Die jüdische Minderheit in Kroatien hat im kulturellen Bereich des sozialen Lebens wichtige Beiträge geleistet. Juden haben sich aktiv an der Schaffung und Nutzung von kulturellen Inhalten beteiligt, für die sie aufgrund ihrer wirtschaftlichen Stärke häufig Förderer und Unterstützer waren. Da diese Bedeutung bekannt war, wurde versucht, sie zu dämonisieren und sie als stimmiges Werkzeug darzustellen, mit dem die Juden die kroatische Gesellschaft beherrschen wollten. Auch die Redaktion von *Hrvatski Glas* schloss sich diesen Einsätzen an und hat alle Kultur- und Verlagsunternehmen unterstützt, die darauf ausgerichtet waren, den Antisemitismus als solchen zu fördern und zu verbreiten. So hat die *Hrvatski Glas* das Buch *Trojanisches Pferd oder die Juden unter uns* den Lesern empfohlen, weil das Werk die perfide Rolle der Juden weltweit offenlegt, die durch die Verbreitung des Marxismus und durch den Einfluss auf die Presse im Allgemeinen stattfindet. »Juden haben sich immer mit den Feinden des Christentums zusammengetan. In der Freimaurerei haben sie sehr schnell die wichtigsten Posten eingenommen und sie vollständig ihren Interessen unterworfen. Der Vater des Marxismus sowie die größten marxistischen Führer waren ebenso Juden. In den Demokratien haben die Juden durch Presse und Politik großen Einfluss ausgeübt.«²⁹ Freilich hat das Blatt auch die gesetzlichen Bestimmungen zum Schutz der Volks- und arischen Kultur des kroatischen Volkes bekannt gemacht: »Aufgrund ihrer Rasse ist den Juden

27 »To je borba zarade od jednog dinara na sat, protiv zarade od jedne milijarde na sat!« *HG*, 6. lipanj 1941., 7.

28 »U raznim tvornicama ne vladaju više židovski kapitalisti, nego vlada hrvatsko poštenje!« *HG*, 20. lipanj 1941., 7.

29 »Trojanski konj ili Židovi među nama [Trojanisches Pferd oder die Juden unter uns]« *HG*, 29. svibanj 1941., 10.



verboten, an der arischen Kultur, an der Aktivität von Organisationen und Institutionen des sozialen, jugendlichen, sportlichen und kulturellen Lebens des kroatischen Volkes im Allgemeinen, insbesondere an der Literatur, dem Journalismus, an der bildenden und musikalischen Kunst, am Städtebau, an Theater und Film teilzunehmen.«³⁰

Unter der Rubrik Kulturelle Stimme, in der die Nachrichten über das kulturelle Leben gemacht wurden, stand auch die Anzeige des antisemitischen Buches von Radovan Golubić unter dem Titel: Gibt es eine jüdische Gefahr? Die Nachricht wurde mit folgendem Kommentar begleitet: »Jeder, der das Buch liest, wird die Maßnahmen für gerechtfertigt halten, die unsere kroatische Regierung in Bezug auf die Judenfrage ergriffen hat. Jeder von uns weiß sehr gut, dass die Juden bei uns in Kroatien viel Böses getan haben und dass es höchste Zeit war, diesem Übel ein Ende zu setzen.«³¹

Neben den Büchern hat *Hrvatski Glas* auch zwei antisemitische Filme empfohlen: *Jud Süß* und *Die Rothschilds*. Das Hauptanliegen des Films *Jud Süß* war, die perverse und böse jüdische Natur aufzudecken. »Die Absicht des Regisseurs des kulturhistorischen Films war zu zeigen, wie die Juden ihre Umgebung zuerst in materieller Hinsicht sich selbst unterwerfen, weil das andere dann von sich aus 'weiter' geht [...] Weiterhin werden einige widerliche Taten von Oppenheimer und anderen Juden gezeigt und wie am Ende die Sache des Volkes gesiegt hat. Die Juden wurden erneut aus Stuttgart vertrieben, und Süß Oppenheimer landet hoch am Galgen.«³² Interessant war die Beschreibung der Rolle des deutschen Schauspielers Ferdinand Marian, der die Hauptfigur des Films bekleidet hat. Es wurde darauf hingewiesen, dass dieser Schauspieler regelmäßig widerliche Rollen verkörpert, wie den heuchlerischen englischen Richter Grandison oder, wie in diesem Fall, den *Jud Süß*.

Der Filmkritiker von *Hrvatski Glas* hat auch den Film *Die Rothschilds* empfohlen, in dem die Skrupellosigkeit eines jüdischen Bankiers gezeigt wurde.

30 »Za obranu kulture hrvatskog naroda [Zur Verteidigung der Kultur des kroatischen Volkes]« *HG*, 5. lipanj 1941., 4.

31 »Knjiga o židovskoj opasnosti [Ein Buch über die jüdische Gefahr]« *HG*, 13. lipanj 1941., 9.

32 »Židov Suss [Film *Jud Süß*]« *HG*, 18. svibanj 1941., 14.



Er hat das Gerücht verbreitet, Napoleon habe in der Schlacht bei Waterloo gesiegt, worauf die Aktienkurse an der Londoner Börse abgestürzt sind, die er gekauft und damit ein Vermögen illegal geschaffen hat. »Die Schlacht von Waterloo war nicht nur die Niederlage Napoleons, sondern sie bedeutete auch den Eintritt einer Rasse und Nation in die englische Geldmacht. Der Börsenerfolg Rothschilds bedeutet heute mehr als Napoleons Niederlage«,³³ hat der Filmkritiker notiert.

Es war der jüdische Einfluss auf die kroatische Kultur, der als eines der wichtigsten Werkzeuge bei der Verbreitung moralischen Verfalls angesehen wurde. »Dieses Gift ist nicht auf kroatischem Boden gewachsen. So wie der Gründer und Erfinder des bolschewistischen Giftes, Karl Marx, Jude war, waren auch die anderen 'Apotheker' hauptsächlich Juden, die dieses Gift verkauft haben. In den letzten zwanzig Jahren gab es in Kroatien Tage, an denen es gerade mit Büchern und anderem Propagandamaterial überflutet wurde, das von jüdischen Unternehmen veröffentlicht wurde.«³⁴ Da die Rolle der jüdischen Minderheit in der kroatischen Gesellschaft laut *Hrvatski Glas* einhellig schädlich und negativ war, kann man in dieser Zeitung ungeteilte Unterstützung für die Beseitigung des Problems finden.

3.2.3 Die Lösung der Judenfrage

Im Unabhängigen Staat Kroatien haben die Zeitungen und Zeitschriften unter dem wachsamen Auge der Zensur gestanden. Damit sollte sichergestellt werden, dass die veröffentlichten Schriften den aktuellen politischen Richtlinien des Regimes entsprachen, die offizielle Ideologie widerspiegeln oder zumindest nicht dagegen waren. Daher ist es verständlich, dass man Beiträge und Texte, die gegen die Ustascha-Regierung sprechen, nicht in den Zeitungen und Zeitschriften findet. In den katholischen Zeitschriften, die während dieser Zeit publiziert wurden, begegnet man jedoch solchen Texten, die mit ihren Themen und Auffassungen dem Evangelium gänzlich widersprechen und die als solche in den Zeitungen mit dem Adjektiv katholisch nichts zu suchen hätten. Dies gilt insbesondere für jene Beiträge, in denen die Juden und die Judenfrage thematisiert wurden. So hat die

33 »Rothschild i bitka kod Waterlooa [Die Rothschilds und die Schlacht bei Waterloo]« *HG*, 21. lipanj 1941., 11.; »Bogat kao Rothschild. Povodom premijere istoimenog u Zagrebu« [Reich wie Rothschilds. Anlässlich der Filmpremiere in Zagreb]« *HG*, 17. kolovoz 1941., 11.

34 »Legendarna borba [Die legendäre Schlacht]« *HG*, 5. srpanj 1941., 5.



Redaktion von *Hrvatski Glas* den folgenden Text aus der in Sarajevo erscheinenden *Katolički tjednik* (*Katholische Wochenzeitung*) wiedergegeben.

»Die Bewegung zur Befreiung der Welt von den Juden ist eine Bewegung zur Wiederherstellung der Menschenwürde. Der allmächtige und weise Gott hat selber für diesen Schutz und die Bewegung gesorgt. [...] Es besteht kein Zweifel, dass jetzt nicht nur die Reihen der staatlichen Organe und Behörden, sondern auch der Zivilgesellschaften gereinigt werden, um den zerstörerischen Einfluss dieses bösen Parasiten zu verhindern, der seine zerstörerischen Fäden unsichtbar und heimlich wie Getreiderost im kroatischen Organismus verbreitet hat, um ihn zu schwächen und ihn unbemerkt und langsam zu beseitigen. [...] Eine schnelle und entschlossene chirurgische Hand sollte dieses Krebsgeschwür vollständig aus unserem nationalen Organismus entfernen [...].«³⁵

Angesichts dieser Worte ist es keineswegs überraschend, dass dem deutschen Angriff auf die UdSSR am 22. Juni 1941 mit Enthusiasmus begegnet wurde. Die Interpretation dieses Angriffs war in katholischen Kreisen mit der endgültigen Beseitigung des Kommunismus, d.h. des größten Feindes, den das Christentum jemals gehabt hat, verbunden. Der Kommentar von *Hrvatski Glas* lautete wie folgt:

»Katholische Auffassungen und Schriften haben ständig vor der schrecklichen Gefahr dieser schweren Infektion gewarnt. Dem übrigen europäischen Bürgertum haben jedoch die Kraft und Energie und insbesondere richtige Ansichten und geistiges Engagement gefehlt, um aus der Schläfrigkeit herauszukommen. Dem ist aber nun das Ende gekommen. Heute freuen wir uns, in einer Zeit zu leben, in dem sich dieses lügnerische jüdisch-bolschewistische Gebäude in Agonie befindet und in kurzer Zeit zu Staub und Asche zerfallen wird.« [...] »Der Kampf des großen Deutschen Reiches sowie seiner Verbündeten ist auch der Kampf des Christentums, wie das deutsche katholische Episkopat in seiner jüngsten Botschaft an seine Geistlichen unterstrichen hat. Dies sind die Kreuzzüge, die in der Geschichte notwendiger denn je waren, denn es handelt sich um den größten Feind von Menschen,

35 »Zašto gone Židove? [Warum werden Juden vertrieben?]*« HG, 28. svibanj 1941., 5.*

Familie, Gesellschaft, Menschlichkeit, geistlicher Kultur, Glauben, Kirche und Gott.«³⁶

Der Kommunismus ist eine jüdische Erfindung, und Stalin ist aufgrund seiner Herkunft auch ein Jude, wurde in *Hrvatski Glas* weiter erklärt.³⁷ Darüber hinaus hat der gleiche jüdische Geist die Schaffung von Kommunismus und Kapitalismus ermöglicht. Daher ist nicht verwunderlich, dass England und die Vereinigten Staaten als kapitalistische Länder Verbündete der UdSSR sind, eines kommunistischen Landes, weil die beiden Systeme von jüdischen Interessen heimlich geleitet werden. »Dieser jüdische Geist ist nicht länger etwas Äußeres, sondern ein integraler Bestandteil der englischen Kultur, etwas Inneres, so wie der jüdische Geist der innere und wesentliche Bestandteil des Bolschewismus ist. Der jüdische Geist, der in England und den Vereinigten Staaten mit Geld geherrscht und in der Sowjetunion mit roher Gewalt regiert hat, ist jetzt bedrängt und vom Aussterben bedroht. Das ist eigentlich der geheime Schlüssel, warum die Briten, die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten sich in dieser Angelegenheit zusammengefunden haben.«³⁸

In Anbetracht all dessen überrascht die folgende allgemeine Schlussfolgerung der Redaktion von *Hrvatski Glas* nicht: »Es kann keinen Zweifel daran bestehen, was unsere Wünsche sind: unabhängig von anderen Anliegen wollen wir in erster Linie den Untergang des Bolschewismus als System des programmierten Atheismus und der vergötterten Materie, da dieses ein System ohne Glauben, ohne Moral, ohne Kultur, ohne Menschlichkeit ist. Wenn Hitler nur dies täte, um den Bolschewismus zu liquidieren, würde er der Geschichte und der Menschlichkeit einen dauerhaften, immensen und unschätzbaren Dienst erweisen. Er hätte damit seine Leistung und sein Auftreten in der Welt gerechtfertigt. Die Welt wird ab morgen besser sein; es wird kein zerstörerisches marxistisches Gift mehr darin sein.«³⁹

36 »Agonija velikog lašca [Todeskampf des großen Lügners]« *HG*, 27. lipanj 1941., 5.

37 »Staljinovo tamno porijetlo. Dva Georgijska autora dokazuju njegovo židovsko porijetlo po majci [Die dunkle Herkunft Stalins. Zwei georgische Autoren beweisen seine jüdische Herkunft über die Mutter.]« *HG*, 18. kolovoz 1941., 6.

38 »Engleska skinula masku [England hat seine Maske abgelegt]« *HG*, 1. srpanj 1941., 5.

39 »Boljševizam pred propašću [Bolschewismus vorm Kolpas]« *HG*, 8. srpanj 1941., 5; »Dosljedni junačkoj prošlosti [Vgl. In Übereinstimmung mit der heldenhaften Vergangenheit]« *HG*, 9. srpanj 1941., 5.



Der Antisemitismus auf den Seiten von *Hrvatski Glas* stimmte mit anderen antisemitischen Beiträgen in den regimetreuen Medien im Unabhängigen Staat Kroatien überein, deren Ziel war, Rassenhass gegen einen Teil der Bevölkerung aufzustacheln. Da die *Hrvatski Glas* bereits Ende August 1941 eingestellt wurde, kann man nicht annehmen, dass sich die redaktionelle Politik gegenüber dem Antisemitismus nicht geändert hätte, nachdem die Berichte über Verfolgung und Ermordung von Juden in der NDH zu unbestreitbaren Fakten geworden waren. Auf der anderen Seite kann man beibehalten, dass der Antisemitismus in dieser Zeitung das Ergebnis einer Verknüpfung aus persönlicher Neigung und Opportunismus war, da die Herausgeber und Mitwirkenden nach der Zeitungsschließung weiterhin erfolgreich mit dem Regime zusammengearbeitet und Fortschritte in ihrem Berufsleben erzielt haben. Diese Neigung wurde sicherlich durch den Anstieg antisemitischer Haltung in den 1930er Jahren in der gesamten katholischen Presse beeinflusst, zu der auch der Sieg der Nationalsozialisten in Deutschland 1933 einen deutlichen Anstoß geleistet hat. Um jedoch alle Einflüsse auf die Entwicklung des Antisemitismus in der Zeit vor der Gründung der NDH zu identifizieren und zu klären, müssten neue Forschungsarbeiten durchgeführt werden, die über die Absichten dieses Beitrags hinausgehen.

4 Antisemitismus von *Hrvatski Glas* im Kontext der katholischen Presse im Unabhängigen Staat Kroatien

Was die gesamte katholische Presse betrifft, so wurde das Thema Antisemitismus in der kroatischen Geschichtsschreibung bisher in den folgenden Zeitschriften teilweise oder vollständig untersucht: *Hrvatski Borac* (Macut 2017), *Krsšćanska obitelj* (Macut 2016), *Hrvatska Straža*, *Nedjelja* und *Katolički tjednik*. Zahlenmäßig sind die Beiträge für *Hrvatski Glas*, *Hrvatska Straža*, *Nedjelja* und *Katolički tjednik* bekannt. Wie bereits erwähnt, wurden insgesamt 141 antisemitische Beiträge in der Tageszeitung *Hrvatski Glas* publiziert, Im Jahre 1941 wurden in den katholischen Zeitschriften 79 antisemitische Beiträge in *Hrvatska Straža*, 77 in *Katolički tjednik* und 21 in *Nedjelja* veröffentlicht. Im Gegensatz zu *Hrvatski Glas* wurden diese Wochenzeitungen über das ganze Jahr 1941 aufgelegt.



Beachtenswert ist der Unterschied in der Provenienz antisemitischer Nachrichten, die die oben genannten Zeitschriften veröffentlicht haben. Während die *Hrvatski Glas* eine gleiche Anzahl antisemitischer Nachrichten aus dem In- und Ausland brachte, hat der *Katolicki tjednik* aus Sarajevo die meisten antisemitischen Nachrichten aus dem Ausland publiziert. Die *Hrvatska Straža* hingegen hat die meisten antisemitischen Nachrichten aus dem Unabhängigen Staat Kroatien abgedruckt. Diese Verschiedenartigkeit bei der Veröffentlichung antisemitischer Beiträge spricht für die redaktionelle Freiheit, die jede Redaktion bei der Auswahl hatte. Dass es auch eine Möglichkeit gab, die Publikation antisemitischer Nachrichten zu vermeiden, hat das Fehlen von antisemitischen Beiträgen in vielen anderen katholischen Zeitschriften, die während der NDH aufgelegt wurden, gezeigt. (Macut 2016, 192–307) In der Tat hat die überwiegende Mehrheit der katholischen Zeitungen keine antisemitischen Beiträge, Kommentare und Nachrichten publiziert. Jedoch die populärsten, am weitesten verbreiteten und einflussreichsten, angeführt von der letzten katholischen Tageszeitung *Hrvatski Glas*, haben solche Beiträge verbreitet.

Schluss

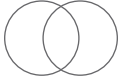
Die letzte katholische Tageszeitung, *Hrvatski Glas*, die von Januar bis Ende August 1941 aufgelegt wurde, hat konsequent antisemitische Nachrichten und Berichte publiziert und antisemitische Propaganda verbreitet. So hat sich diese Zeitung aktiv an der Lösung der Judenfrage auf dem Gebiet des Unabhängigen Staates Kroatien beteiligt, was letztendlich die Beseitigung von 80 Prozent aller dort lebenden Juden mit sich gebracht hat. Die Aktivität von *Hrvatski Glas* hat sich in der ständigen und konsequenten Publikation aller Agenturnachrichten zu antisemitischen Gesetzen und Maßnahmen in übrigen Achsenmächten sowie aus dem Inland gezeigt. Darüber hinaus hat *Hrvatski Glas* in seinen redaktionellen Kommentaren die Ustascha-Behörden bei ihren Bemühungen gelobt und unterstützt, die kroatische Gesellschaft vom Einfluss des »jüdischen Giftes« zu reinigen. Diese Ansichten haben mit dem Angriff des Deutschen Reiches auf die UdSSR einen besonderen Höhepunkt erreicht, als dabei der Anschein herrschte, die NS-Armee könne Sowjetrußland leicht besiegen.



Im Zusammenhang mit durchgeführten Untersuchungen wird klar, dass es in der Geschichte der katholischen Kirche in Kroatien notwendig ist, den Anteil antisemitischer Ansichten betreffend einzubeziehen, was bisher nicht der Fall war. Hoffentlich wird diese Analyse einer der ersten Schritte in diese Richtung sein.

Referenzen

- Benz, Wolfgang.** 2004. *Was ist Antisemitismus*. Bonn: Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung
- Buturac, Josip.** 1989. Katolički dnevnik Hrvatska Straža 1929–1941 [Katholische Tageszeitung Hrvatska Straža 1929–1941]. *Croatica Christiana periodica* 23: 141–200.
- Goldstein, Ivo.** 2001. *Holokaust u Zagrebu*. Zagreb: Novi Liber
- Hanžek, Branko, und Žarko Dadić.** 2011. Fizičar i publicist Danijel Uvanović – prilog znanstvenom i političkom životopisu s bibliografijom radova [Der Physiker und Publizist Danijel Uvanović – Ein Beitrag zur wissenschaftlichen und politischen Biographie mit Bibliographie]. *Časopis za suvremenu povijest* 1: 73–106.
- Jareb, Mario.** 2016. *Mediji i promidžba u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj* [Medien und Öffentlichkeitsarbeit im Unabhängigen Staat Kroatien]. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- Kisić Kolanović, Nada.** 1998. Podržavljenje imovine Židova u NDH [Verstaatlichung des jüdischen Eigentums in der NDH]. *Časopis za suvremenu povijest* 3: 429–453.
- Krišto, Jure.** 2004. *Hrvatski katolički pokret 1903.–1945*. [Katholische Bewegung in Kroatien 1903–1945]. Zagreb: Glas Koncila.
- Lasić, Stanko.** 1989. *Miroslav Krleža i Nezavisna Država Hrvatska* 10. 4. 1941–8. 5. 1945. Zagreb: Globus.
- Lončarević, Vladimir.** 2011. Josip Blažina. *Glas Koncila* 35: 25.
- Macut, Petar.** 2017. Vukovarski Hrvatski Borac – katolički i ustaški tjednik. *Scrinia Slavonica* 1: 253–290.
- . 2016. *U sjeni križa, samokresa i noža: katolički tisak u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj* [Im Schatten des Kreuzes, Colts und Messer: Die katholische Presse im Unabhängigen Staat Kroatien]. Split: Redak.
- Zuckreman Itković, Boško.** 2006. Funkcija protužidovske propagande zagrebačkih novina u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj od travnja do srpnja 1941. godine [Die Rolle der antijüdischen Propaganda von Zagreber Zeitungen im Unabhängigen Staat Kroatien von April bis Juli 1941]. *Časopis za suvremenu povijest* 1: 79–98.
- Živaković Kerže, Zlata.** 2007. Podržavljenje imovine Židova u Osijeku u NDH [Verstaatlichung des jüdischen Eigentums in Osijek in der NDH]. *Časopis za suvremenu povijest* 1: 97–116.



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 28. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 9. 10. 2020
UDK UDC: 27-23:26(430+436)
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Petschnigg
© 2020 Petschnigg CC BY 4.0

Edith Petschnigg

Between Studying the Bible and Coping with the Past: Jewish-Christian Dialogue in the Post-council Period in Germany and Austria

Med preučevanjem Biblije in soočanjem s preteklostjo: judovsko-krščanski dialog v pokoncilskem obdobju v Nemčiji in Avstriji

Abstract: The decades following the tragedy of the Shoah marked a crucial turning point in how Christian theology would define its approach not only to Judaism but also to the first part of Scripture – the Old Testament or the Hebrew Bible. Gradually, Christian churches had to confront their own centuries-old, anti-Jewish tradition and slowly came to the realization that Christianity's anti-Judaism and the Church's wide-spread silence in the face of the atrocities of World War II had contributed to the heinous crimes committed by the Nazi regime. Grassroot initiatives for a Jewish-Christian Dialogue are one significant result of that shift in mindset. This paper concentrates on Jewish-Christian Dialogue initiatives based on the Hebrew Bible, which were established in the years and decades after the Second Vatican Council in post-Nazi Germany as well as in post-Nazi Austria.

Key Words: Jewish-Christian Dialogue, grassroot initiatives, Post-council Period, Germany, Austria

Izvleček: Desetletja po tragediji šoa so pomenila ključno prelomnico v tem, kako bo krščanska teologija opredelila svoj pristop ne samo do judovstva, temveč tudi do prvega dela Svetega pisma – Stare zaveze ali hebrejske Biblije. Krščanske cerkve so se morale postopoma soočiti s svojo stoletno protijudovsko tradicijo in počasi so prišle do spoznanja, da sta krščansko protijudovstvo in razširjena tišina Cerkve ob grozodejstvih druge svetovne vojne prispevala h gnusnim zločinom, ki jih je zagrešil nacistični režim. Množične pobude za judovsko-krščanski dialog so pomemben rezultat tega premika v miselnosti. Ta članek se osredotoča na pobude judovsko-krščanskega dialoga, ki temeljijo na hebrejski Bibliji in so bile osnovane v letih in desetletjih po drugem vatikanskem koncilu v postnacistični Nemčiji in v postnacistični Avstriji.

Ključne besede: judovsko-krščanski dialog, množične pobude, obdobje po koncilu, Nemčija, Avstrija

Introduction

In light of current events, this article first looks at the present day: A series of anti-Jewish attacks on the synagogue in Graz and its president Elie Rosen in August 2020 show how much interreligious dialogue is necessary not only for theological but also for socio-political reasons. Three times in four days, a 31-year-old Syrian citizen, who was since arrested and confessed, attacked the synagogue of the Jewish community in Graz which was rebuilt in 2000 after it had been destroyed in 1938. On the first night of the attacks, he smeared pro-Palestinian slogans on parts of the outer wall, built of bricks from the former synagogue building. The second night, he smashed one of the large windows of the building, and the third time – this time in broad daylight – he attacked the president of the community in front of the church with a wooden club. Elie Rosen was able to escape into his car just in time. (Schmidt 2020)

Since the police initially did not monitor the synagogue after the damage had been caused to the property, it escalated further with a physical attack on the president of the Jewish community. About a day later, the attacker, who had been filmed by a surveillance camera, was arrested by a police patrol just a few streets away from the synagogue. Political actors, representatives of religious communities, and civil society reacted with horror to the anti-Semitic attacks in Graz. On August 23, 2020, a solidarity march organized by the Austrian Jewish Students' Union followed by a rally in front of the synagogue took place, and in a declaration published online, teachers, students, and employees of the Karl-Franzens University in Graz called for »resistance against all anti-Semitism« (Erklärung 2020).

Even before the attacks of August 2020, the police in Styria had observed an increase in anti-Semitism in right-wing and left-wing extremist groups as well as in Islamist milieus (Antisemitismus hat wieder zugenommen 2020). Not only in Austria, but also in the pan-European context, anti-Semitism often manifests itself in the form of anti-Zionism and anti-Israelism (Embacher, Edtmaier and Preitschopf 2019). As recent studies with regard to Austria show, anti-Semitic attitudes cannot be reduced to the »right margin« or parts of Muslim communities, but can also be found right in the »middle« of society (220).



This balance sheet shows that Jewish fellow citizens and their religious institutions continue to need special protection in Europe and that interreligious dialogue is a social necessity. From a Christian theological perspective, first and foremost the deep connection with Judaism and the rootedness of the younger religion in the older one must be emphasized. For centuries, this fact was not only overlooked, but rather a Christian substitution theology often led to an attitude of anti-Judaism, and even to forced conversions and pogroms. It was only the horror of the Shoah and the slow recognition of Christian joint responsibility in it – after all, the Christian-motivated hostility towards Jews had prepared the ground for the anti-Semitic ideology of the Nazi era – that led to a theological reorientation toward Judaism in both Austria and Germany. In both countries – and this article will highlight this in particular – Jewish-Christian discussion initiatives were established at the grassroots level after 1945, and they have pioneered work in the reorganization of the relationship between Christianity and Judaism. It is important to keep these initiatives alive and to adapt them to current requirements.¹

1 The dialogue takes shape: The 1960s as a turning point

If the historian of religion, Gershom Scholem, considered the German-Jewish conversation to be a »myth«, which he regarded as having died in its beginnings in the period before the Second World War (Scholem 1964), it is all the more remarkable that it took shape in the post-war decades despite – or rather precisely because of – the burden of history in some places in Germany. The same applies, with a time lag, to Austria. It was the reflection on a common thematic starting point – the Hebrew Bible or the Old Testament as a unifying basis for discussion – that made Jewish-Christian meetings in these countries possible in the first place. As Martin Cunz emphasizes, the beginning of dialogical efforts after 1945 is to be found primarily at the grassroots level:

1 The following explanations are based on the results of the author's dissertation (Petschnigg 2018), developed within the framework of a project financed by the Austrian Science Fund and conducted at the Department of Old Testament Studies, University of Graz (2012–2015). German quotations in this article have been translated into English by the author.



The Christian-Jewish dialogue – and on the Christian part also a new Christian theology of Judaism – did not spring from the minds and desks of scholarly theologians. Nor was it initiated by church administrations. Rather does it owe its beginnings and subsequent expansion, after 1945, to persons who had proved their worth in the course of the preceding dark historical and political events. [...] But the real fathers and mothers of the dialogue are, on the Christian side, simple pastors, members of monastic orders, men and women [...]. It is they who, after 1945, made a dialogue of churches and theologians with representatives of the Jewish people morally possible. (1988, 47)

However, impulses for a process of theological change can also be attributed to external events that moved the world in the early 1960s: on the one hand, the 1961/62 trial in Jerusalem of Adolf Eichmann, the former head of the Jewish Department of the Secret State Police and thus responsible for the deportation of European Jews, and on the other hand, the trials that also began in Germany of those responsible for the concentration camp crimes, especially the »Auschwitz trials« that began in Frankfurt am Main in 1963. These events began to prepare the ground for a new theological thinking with regard to Judaism. (Koschel 1999, 158)

For the Catholic Church, the Second Vatican Council (1962–1965) marked an epochal turning point in its relationship to Judaism. It took decisive steps of renewal, both inwardly and outwardly, in the spirit of the *aggiornamento* demanded by Pope John XXIII. One of the most important results of the Council today is considered to be the reorganization of the Catholic Church's attitude toward non-Christian religions, especially Judaism, through the Council Declaration *Nostra Aetate* (NA). The document drafts a biblically based theology of Israel, which refers primarily to the Israel chapters of the Letter to the Romans (Rom 9–11) (NA 4). The relationship between the Church and the people of Israel thus has a unique character: as if by a marriage bond, the Church and Israel are inseparably linked. It is problematic, however, that the Old Covenant is seen merely as a preparation and the type for the people of the New Covenant, the Church. In such formulations, remnants of an old, triumphalist view of the Church can still be seen, although it must be noted that both NA 4 and other Council texts (*Lumen Gentium* 16) do not continue the substitution theology that has



been handed down for a long time, but explicitly refer to the permanent election of the covenant people of Israel. Another essential point is that a collective guilt of Jewish people for the death of Jesus is decisively rejected. Furthermore, *Nostra Aetate* condemns any form of anti-Semitism. (Renz 2014, 148–154)

Despite existing weaknesses, the Second Vatican Council laid the foundation for a renewal of the relationship between the Catholic Church and Judaism in a revolutionary manner. *Nostra Aetate* became one of the most important Council texts in the history of its reception, which set into motion a far-reaching renewal movement in Catholic theology and church life (Henrix 2013, 286–296). From the Jewish perspective, the declaration, by encouraging the faithful to dialogue and to engage in Bible study, showed »a golden path to future blessings« (Singer 2006, 191).

2 Oases of Encounter: Jewish-Christian grassroots initiatives in Germany and Austria

In the spirit of the epochal theological paradigm shift initiated by Vatican II, which also began in the Protestant churches in Germany and Austria from the 1960s onwards and culminated in the 1980 Rhenish Synod (e.g. Rendtorff 1986), women and men of different professions and different ages paved the way for Jewish-Christian dialogue at the grassroots level in the post-war decades. The Jewish-Christian dialogue took concrete shape through initiatives that established themselves in church educational institutions or in the university context from the late 1960s onwards. In the following, four of these encounter formats, which are characterized by decades of continuity, will be presented as examples, as well as a new initiative that ties in with one of these formats:

- The *Jewish-Christian Bible Week* in Bendorf on the Rhine (1969–2003) and in Georgsmarienhütte near Osnabrück (since 2004): This annual Bible Week, co-organized by the Leo Baeck College in London (initially in *Hedwig-Dransfeld-House* and since the closure of this educational institution in *House Ohrbeck*), is the pioneering initiative of Jewish-Christian encounter in post-war Germany (Koepler 2010, 115–255; Petschnigg 2018, 117–203).



- The *Austrian Christian-Jewish Bible Week* in Graz (1982–2007): Founded on the model of the Bendorfer Week, this initiative, which was located in the diocesan Mariatrost Educational Centre (*Bildungshaus Mariatrost*), also had a pioneering character for the Austrian context and was held every two years until its termination in 2007 (Petschnigg 2018, 203–270).
- The *Christian-Jewish Holiday College* in Nettetal, Aachen and Baesweiler-Puffendorf (1983–2012): This encounter initiative of the Episcopal Academy of the Diocese of Aachen took place in the *Eva-Kleinewefers-House* until 2005, after the closure of this house in Aachen and Baesweiler-Puffendorf; after the Holiday College in the year 2012, the format was discontinued (Petschnigg 2018, 270–331).
- The *Christian-Jewish Summer University* in Berlin (since 1987): The *Institute for Church and Judaism* at Berlin's Humboldt University organizes this international Jewish-Christian study week every two (or currently three) years as a university meeting format for students, but also for others interested in dialogue (Petschnigg 2018, 332–401).
- *Religious Discourses in Western Democracies – Initiative Christian-Jewish Study Week in Conversation with Islam* (since 2017) in Seggau near Leibnitz and Graz: This newly launched initiative, managed by the *Institute for Old Testament Biblical Studies* at the University of Graz, continues along with its predecessor initiative, the *Austrian Christian-Jewish Bible Week*, with updates and includes the conversation with Islam in a two-year cycle. The first two study weeks were held in the diocesan educational center at Seggau Castle near Leibnitz (Fischer, Langer and Petschnigg 2017; Petschnigg 2020, 117–121); the conference planned for the summer of 2021 will take place at the Steiermarkhof in Graz (<https://altes-testament.uni-graz.at/de/veranstaltungen/bibeldialoge/>).

All of these dialogue initiatives are based – with varying degrees of emphasis – on the study of the Hebrew Bible as a common basis for discussion linking Judaism and Christianity, and have enabled and continue to enable participants over generations to encounter and experience spaces that can hardly be found elsewhere, both from an interreligious and an ecumenical perspective.

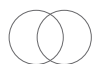


3 The many roles of the Bible in dialogue: From an excuse to the centre

The Jewish-Christian dialogue at the grassroots level is a multidimensional event – not only in terms of its forms of expression, but also in terms of the importance attached to Bible study since the late 1960s. Initially, the Hebrew Bible provided the framework in which encounters could take place; it provided a solid justification for the fragile, historically charged dialogue. Particularly in the early years of Jewish-Christian dialogue, which were carried and shaped by members of the war and post-war generation, an exchange focussed on questions of Bible interpretation was usually only superficially at the centre of attention. In these years, the discussion of the National Socialist era was much more important. The joint Bible study, to which the participants were invited, provided a pretext, so to speak, for making a conversation between Jews and Christians in the post-National Socialist context possible at all (Petschnigg 2018, 422–435). The British Rabbi and psychotherapist Howard Cooper, for example, a frequent participant in the Bible Week of Bendorf and House Ohrbeck, clearly differentiated between the role of the Bible at the beginning and in later years of the dialogue initiative:

In the early years, there were a lot of tears from both sides. Now you get tears, but it is different. So the level of intensity of feeling and painful feeling in Jews and in Christians – that changed. And as that changed, I think the text came more to the centre. And the dramas of people's lives were always there; but they became less, they became more in the background. There was a move. If you think about personal life and text, originally, as I said, the text was the excuse. (Interview Cooper)

In the early years of Jewish-Christian study weeks, an asymmetrical distribution of roles between Jews as teachers and Christians as audiences often became apparent. This circumstance resulted from a diverse »web of asymmetries« (Thoma 1985) that shaped the composition of the participants. Over the years and decades, however, the need for both sides to come to terms with the past receded more and more, and joint Bible study became more central. Not only the Bible text itself, but also different approaches to Jewish and Christian Bible interpretation were increasingly



brought in and perceived, as, for example, the British Rabbi Daniel Smith describes:

Later on, I think [...] the Bible became more and more important. [...] We were able to look at the text more than at each other. That means that we could be interested in how Christians could approach the same story as the Jews. We would look at different ways of approaching the Bible and that became perhaps the centre of our meeting, more than Jews and Germans. That became less important. (Interview Smith)

With regard to the *Austrian Christian-Jewish Bible Week* in Graz-Mariatrost, for example, the retired Protestant pastor Heinz Stroh also observed a process of development that led to an ever greater respect for Judaism on the part of the Christian participants and enabled an increasing degree of authentic encounter:

Respect for the Jewish heritage has always grown, and I also feel that the way we deal with each other has been particularly fine and respectful in Mariatrost. There were no excesses where one could have been arrogant, or where there was not too much philo-semitic demonstration, so that the opposite then sloshed over into the opposite, but it was really a real encounter. (Interview Stroh)

To sum up, it can be said: The numerical imbalance between Christian and Jewish participants, combined with a Christian history of guilt, made it difficult in the early years of Jewish-Christian dialogue to conduct a dialogue on an equal level. With the increasing participation of members of the third and fourth post-war generations in Jewish-Christian grassroots initiatives, there has been a clear decline in the problems of guilt and trauma for some years now, and an atmosphere of discussion can be observed that is increasingly based on reciprocal exchange and makes it possible to seriously discuss biblical theological questions. (Petschnigg 2020)



Conclusion: How can dialogue work in the present and the future?

In the spirit of Vatican II, the founding mothers and fathers of the Jewish-Christian dialogue launched initiatives that not only pioneered theological work, but also enabled their participants to do some reconciliation work and to come to terms with the past. Thus, the founder of the *Austrian Christian-Jewish Bible Week*, historian and adult educator Erika Horn, summed it up from an autobiographical perspective: »It was such a joy and such a relief for me with this Bible Week that I succeeded in this.« (Interview Horn) For Rabbi Daniel Smith, the reconciliation aspect was also a priority: »The most important thing for me was the meeting with the Germans. [...] Also – and this sounds a bit too pious, but it is the truth – I did think we were doing messianic work.« (Interview Smith)

The Jewish-Christian dialogue has changed over the decades of its existence; it has matured. This is also made clear by Jewish responses to Christian dialogue efforts, such as the two Orthodox declarations *To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians* (2015) and *Between Jerusalem and Rome* (2017). However, dialogue is still a niche topic for interested and committed circles, and quite a few people today believe that it has essentially already achieved its goals (the analysis in Ahrens and Deeg 2020, 15–19). At the same time, a current discussion about the significance of the Old Testament in Christianity – the so-called »Slenczka controversy« – shows that some of the achievements of the Jewish-Christian dialogue of the last decades are apparently being called into question and must be spelled out again and again (e.g. Ahrens and Deeg 2020, 30). Awareness-raising and dialogical training² are still necessary in order not to fall back decades theologically. As always, a solidary commitment to the peaceful coexistence of religions is relevant – especially in view of the current anti-Semitic attacks on Jewish people and Jewish institutions in Austria and other European countries.

2 The practice of Jewish-Christian dialogue shows that if dialogue is to be successful and sustainable, certain conditions must be met on both sides. Based on empirically collected observations of actors in the dialogue, I believe that the following eight criteria can be defined for the success of a dialogue on an equal level: (1) knowledge about one's own tradition – (2) knowledge about the tradition of the other person and respect for it – (3) interest, curiosity, and openness – (4) acceptance of differences – (5) trust – (6) honesty and authenticity – (7) willingness to listen to each other – as well as (8) a common, interreligious preparation of events. (Petschnigg 2018, 452–468)



Newly founded dialogue initiatives (Ahrens and Deeg, 19), such as the *Christian-Jewish Study Week in Dialogue with Islam in Austria*, or long-standing initiatives that have been successfully brought into the present, such as the *Jewish-Christian Bible Week* in Germany or the *Hebrew Week* in Switzerland (Bible Weeks 2019, 219), make it clear that Jewish-Christian dialogue has a future. It has a solid foundation that has been built up over decades and on which present and future generations can build. It is therefore important to preserve what has been achieved and to be open to the needs of the present, also in spiritual terms. Dialogue has reached a point where we can talk to each other on an equal level and learn from each other. May the words of Rabbi Jehoschua Ahrens thus express the specificity of our present time and point the way to the future:

I believe that many people are not even aware of the historic times we are in at the moment! For the first time since the separation of Judaism and Christianity, we meet as equals. This makes a real dialogue possible, also a theological one. But much will probably only develop in the coming years, because we are only at the beginning. (Ahrens and Deeg 2020, 30)

References

Oral-History-Interviews (conducted by the author):

- Interview with Rabbi Howard Cooper, London, 5. 2. 2013.
 Interview with Prof. Dr. Erika Horn, Graz, 28. 9. 2010.
 Interview with Rabbi Daniel Smith, London, 20. 3. 2013 (via Skype).
 Interview with Retired Pastor Mag. Heinz Stroh, Graz, 16. 10. 2012.

Antisemitismus hat wieder zugenommen.

2020. steiermark.orf.at (acquired 24. 8. 2020).
<https://steiermark.orf.at/stories/3063576/>.

Ahrens, Jehoschua, and Alexander Deeg.

2020. Kann das so weitergehen? Erwartungen an den Dialog. In: Alexander Deeg, Joachim J. Krause, Melanie Mordhorst-Mayer and Bernd Schröder, eds. *Dialogische Theologie: Beiträge zum Gespräch zwischen Juden und Christen*

und zur Bedeutung rabbinischer Literatur, 15–31. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Bibelwochen und andere jüdisch-christliche

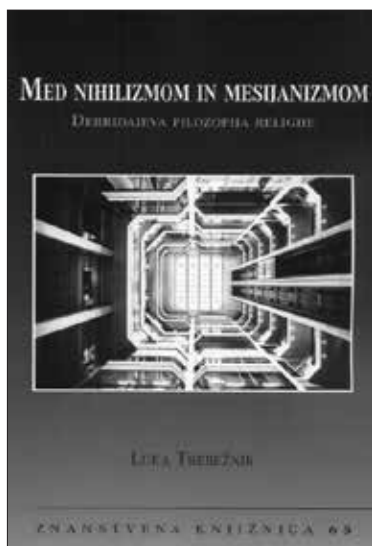
Lernorte. 2019. *Bibel und Kirche* 74/4: 219.

Cunz, Martin. 1988. Pastoral Aspects of the Jewish-Christian Dialogue. In: Jakob J. Petuchowski ed. *When Jews and Christians Meet*, 47–57. Albany: State Univ. of New York Press.



- Embacher, Helga, Bernadette Edtmaier and Alexandra Preitschopf.** 2019. *Antisemitismus in Europa: Fallbeispiele eines globalen Phänomens im 21. Jahrhundert.* Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- Erklärung von Lehrenden, Studierenden und MitarbeiterInnen der Universität Graz zu den antisemitischen Attacken gegen die Grazer Synagoge und ihren Präsidenten.** 2020. Karl-Franzens-Universität Graz (acquired 25. 8. 2020). https://static.uni-graz.at/fileadmin/user_upload/200825_Erklärung_Angriff_gegen_das_Judentum_in_Graz.pdf
- Fischer, Irmtraud, Gerhard Langer and Edith Petschnigg.** 2017. Eine neue Dialoginitiative für 2017: Ein Revival der »Österreichischen Christlich-Jüdischen Bibelwoche«. In: Edith Petschnigg, Irmtraud Fischer and Gerhard Langer, eds. *Hat der »jüdisch-christliche« Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa*, 67–71. Poetik, Exegese und Narrative: Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9. Göttingen: V & R unipress.
- Henrix, Hans Hermann.** 2005. *Gottes Ja zu Israel.* Ökumenische Studien christlicher Theologie, SKI 23/ Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 21. Berlin: Institut Kirche und Judentum.
- . 2013. Die eigentliche Quelle ist das Herz Johannes XXIII. Entstehung und Wirkung der Konzilserklärung Nostra Aetate. *ThPQ* 161: 280–296.
- Koeppler, Daniela.** 2010. *Zelte der Begegnung: Geschichte und theologische Bedeutung der »Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa« und der »Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche«.* Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Koschel, Ansgar.** 1999. Katholische Stellungnahme. In: Hans Erler and Ansgar Koschel, eds. *Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz*, 151–169. Frankfurt a. M.: Campus.
- Petschnigg, Edith.** 2018. *Biblische Freundschaft: Jüdisch-christliche Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945.* Studien zu Kirche und Israel: Neue Folge 12. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- . 2020. Generationen im jüdisch-christlichen Dialog nach 1945: Von der Vergangenheitsbewältigung zu einem Dialog auf Augenhöhe? *Limina* 3/1: 96–123.
- Rendtorff, Rolf.** 1986. Neue Perspektiven im christlich-jüdischen Gespräch. In: Edna Brocke and Hans-Joachim Barkenings, eds. *»Wer Tora vermehrt, mehrt Leben«: Festgabe für Heinz Kremser zum 60. Geburtstag*, 3–14. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Renz, Andreas.** 2014. *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetates«: Vorgeschichte, Kommentare, Rezeption.* Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, Colette M.** 2020. Nehammer sieht nach Anschlag auf Grazer Synagoge »islamistisches Motiv«. Der Standard (acquired 24. 8. 2020). <https://www.derstandard.at/story/2000119533675/kritik-und-solidaritaet-nach-angriff-auf-grazer-synagoge>
- Scholem, Gershom.** 1964. Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. In: Manfred Schlösser, ed. *Auf gespaltenem Pfad: Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, 229–232. Darmstadt: Erato-Press.
- Signer, Michael A.** 2006. Vierzig Jahre nach Nostra Aetate: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht. In: Hans Hermann Henrix, ed. *Nostra Aetate: Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, 177–195. Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23. Aachen: Einhard.
- Thoma, Clemens.** 1985. Der jüdisch-christliche Dialog: Ein Geflecht von Asymmetrien. In: Hans Hermann Henrix and Werner Licharz, eds. *Welches Judentum steht welchem Christentum gegenüber?*, 57–72. Frankfurt a. M.: Haag und Herchen.





Znanstvena knjižnica 65

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. Tako je zato, 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 tod sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

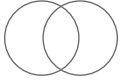
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 29. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 4. 10. 2020
UDK UDC: 726:27-523
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Debevec
© 2020 Debevec CC BY 4.0

Leon Debevec

Prostorske podobe v obrednih praksah starozaveznih očakov in njihov pomen za razumevanje krščanskega sakralnega prostora

Spatial Images in the Ritual Praxis of the Old Testament Patriarchs and Their Significance for Understanding of the Christian Sacral Space

Izveček: Problemsko jedro raziskave so prostorske podobe, ki se pojavljajo v starozaveznih zapisih o obrednih dejanjih očakov: Abrahama, Izaka in Jakoba. Po tipologiji se kažejo kot zaokrožena celota, umeščena med zapise o vesoljnem potopu in Jahvejeva navodila za izdelavo shodnega šotora. Po izgubljenem raju jih je mogoče razumeti kot človekov poskus ponovne vzpostavitve pristne komunikacije s transcenco. Z uporabo literarne, arhetipske in primerjalne analize nameravamo pokazati sorodnost med obravnavanimi prostorskimi ureditvami in krščanstvom (kot novonastajajoče religije) oz. njegovim iskanjem lastnega obrednega prostora.

Ključne besede: arhitektura, sakralna arhitektura, stara zaveza, arhetipi, Abraham, Izak, Jakob

Abstract: *The core problem of the present research are spatial images which appear in the Old Testament descriptions of ritual acts of the patriarchs Abraham, Isaac, and Jacob. According to typology they represent a recognizable whole placed between biblical descriptions of the flood and Jahve's instructions for building the tent of his dwelling. After man's expulsion from Eden, these ritual acts can be understood as his attempt to re-establish friendship with Transcendence. With the use of literary, archetypal, and comparative analysis we want to present relationship between considered spatial images and attempts of Christianity (as a new religion) to find its own ritual space.*

Key Words: *Christianity, architecture, sacral architecture, Old Testament, archetypes, Abraham, Isaac, Jacob*

Uvod

Bistvena značilnost arhitekture je kompleksnost. Vedno znova se sooča z enigmo ravnotežja med kompleksnostjo uporabnikovih bivalnih potreb, kompleksnostjo zagotavljanja konstrukcijske varnosti, trdnosti in trajnosti dane prostorske rešitve ter kompleksnostjo regulacije njune interakcije, po kateri zaživi celota v edinstveni estetski prepričljivosti, v realnem, vedno kompleksnem prostoru in času. Ko govorimo o krščanski sakralni arhitekturi (oziroma sakralni arhitekturi nasploh), je treba dodati grozdu kompleksnosti še »jagodo« razvojnih zakonitosti, določeno s tisočletno navzočnostjo tega stavbnega tipa v življenju krščanstva (oziroma religije). Zgoščenost problemskih plasti, s katero se sooča sakralna arhitektura, se v slednji kaže kot bogata raznolikost. Zaradi očitnosti te zgoščenosti v analitskih prikazih pogosto prevlada nad njenimi sicer zastrtimi, a toliko bolj pomembnimi skupnimi potezami. Za odkrivanje prostorskih prvin v krščanski sakralni arhitekturi, v katerih prepoznavamo skupne korenine sakralne arhitekture, imajo starozavezna biblična besedila posebno vrednost. Prostorske podobe v njih razkrivajo človekove napore, da bi s prostorskimi (arhitekturnimi) ureditvami izostril in poglobil doživljanje njegove slutnje Presežnega.

Problemsko sidrišče prispevka so biblični zapisi o življenju in delovanju starozaveznih očakov ter zlasti o oblikah njihove komunikacije s transcendenco. Osmišlja jih gotovost božje obljube o vzniku velikega naroda in njemu pripadajočega prostora – obljubljene dežele. Ob radikalno spremenjenem odnosu Bog-človek po človekovi izgubi raja in končno po izničenju stvarstva z vesoljnim potopom se odpira vprašanje, na kakšne načine in v kakšni meri prostor, še posebej oblikovani prostor, sooblikuje ta odnos. Z vidika motrenja prostorskih ureditev, v katerih so starozavezni očaki prepoznavali bližino Božjega, se biblična besedila na eni strani kažejo kot zamejena z zapisom o izgonu človeka iz raja, na drugi pa z zgodbo o Abrahamu kot nekakšen preludij k problemskemu jedru tega prispevka. Njegov osrednji vsebinski del se tako nanaša na analitski prikaz prostorskih ureditev, ki so jih uporabljali Abraham, Izak in Jakob v njihovi komunikaciji z Bogom, kot jih lahko razberemo iz besedil Prve Mojzesove knjige. V sklepnem delu pa bodo predstavljene najpomembnejše značilnosti obravnavanih prostorskih ureditev, pri čemer bo posvečena pozornost



razbiranju arhitekturnih arhetipskih prvin, v katerih moremo prepoznati korenine nekaterih prostorskih rešitev krščanskega sakralnega prostora.

Poleg deskriptivne metode in metode literarne analize je bil kot orodje za obravnavo besedil na ravni arhitekturne analize vključen tudi model arhitekturnih arhetipov. Ta daje prednost razločevanju skupnih potez pred izpostavljanjem raznolikosti (Debevec 2016, 201–275) s ciljem pokazati na prisotnost starozaveznih prostorskih reminscenc v krščanski sakralni arhitekturi.

1 Daritev kot izraz človekovega iskanja božje bližine

Prvo biblično besedilo, ki nas uvede v obravnavano problematiko, je zgodba o Adamovih potomcih Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1-16). Spada v jahvistično tradicijo (SPJ 2014, 53). Med njuno zgodbo in edenskim idiličnim sožitjem Stvarnika s človekom zija zaradi človekove samovolje nepremostljiv prepad. Človek je obsojen na od Stvarnika prekleto zemljo (1 Mz 3,17-19). Stvarstvo, naravni prostor zunaj edena, postane zaradi stvarnikovega prekletstva človeku tuje, celo sovražno. Človek doživi osamljenost v novovzpostavljeni oddaljenosti od Stvarnika. Kljub tej tragični ločenosti pa, kot lahko razberemo iz zgodbe o Kajnu in Abelu, v njem ne ugasne potreba po nekakšnem stiku s transcendentno realnostjo. V obravnavanem besedilu jo prepoznavamo v suhoparnem zapisu, da je bil Abel »pastir drobnice, Kajn pa je bil poljedelec. Ko je preteklo nekaj časa, je Kajn daroval GOSPODU daritev od sadov zemlje. Tudi Abel je daroval od svoje drobnice, njihovo tolščo.« (1 Mz 4,3-4) Pred nami je prvi zapis v bibličnih besedilih o novi obliki človekove komunikacije z Bogom – daritvi. Tako Kajn kot Abel nista darovala po ukazu oziroma na pobudo Stvarnika, temveč, če smemo sklepati iz zapisa, iz očitne lastne potrebe po vzpostavitvi odnosa z Bogom. Na slednje kaže tudi različnost darov; Kajn daruje sadove zemlje, Abel – tolščo prvencev drobnice. Na Kajnovo in Abelovo samoiniciativnost napeljuje tudi v besedilu uporabljen izraz *minhâ*, s pomeni: darilo, dar oziroma žrtev (Averbeck 2003, 708.713). O samem kraju darovanja in njegovi morebitni ureditvi ne izvemo ničesar. Vsekakor se opisana drama dogaja zunaj edenskega vrta. V edenskem vrtu daritev ni bilo. Za problem, ki ga obravnava ta razprava pa je bistvenega pomena, da Stvarnik verificira daritev Adamovih potomcev kot obliko komunikacije,



a hkrati v vsebinskem pogledu selektivno: »GOSPOD se je ozrl na Abela in njegovo daritev, na Kajna in na njegovo daritev pa se ni ozrl.« (1 Mz 4,4-5) Ob številnih teoloških vprašanjih, ki jih odpira božja selektivnost do darovalcev, sta za obravnavani problem pomembni dve spoznanji; prvič, da se daritev kot človekova pobuda v iskanju božje bližine izkaže za učinkovito ter drugič, da sam akt darovanja nosi v sebi tako zametke obrednosti kot tudi nujnost posebne prostorske ureditve.

Grobe obrise slednje nam razkriva zgodba o Noetu (1 Mz 6,5-9,17). Čeprav se ob branju zgodbe o Kajnu in Abelu zdi, da je Stvarnik z izgonom človeka iz raja in prekletstvom stvarstva vzpostavil dokončni okvir človekovega bivanja, prinese zgodba o Noetu dramatični preobrat. Ob razrastu človekove hudobije Stvarnik ponovno prevzame pobudo z odločitvijo, da bo izničil stvarstvo z vesoljnim potopom, pri čemer pa se odloči ohraniti »kal življenja«. Izbere Noeta, ki »je hodil z Bogom« (1 Mz 6,9) (kar spominja na edensko intimno prijateljstvo človeka in Stvarnika), njegovo družino in od vsega, kar živi, od vsega mesa po dvoje od vsake vrste, samca in samic (1 Mz 6,19) (oziroma po fragmentu besedila druge tradicije od čistih živali po sedem parov, od nečistih pa enega (1 Mz 7,2)). Opis potopa ne pušča nobenega dvoma o popolnem uničenju: »Pomrlo je vse, kar ima dih življenja v sebi, vse, kar je bilo na suhem. [...] Ostal je samo Noe in kar je bilo z njim na ladji.« (1 Mz 7,22-23) Stvarnikova naklonjenost Noetu je očitna. Ko se pred potopom Noe vkrca na plovilo (o njegovih arhitekturnih in arhetipskih značilnostih glej: Debevec 2019, 205-207), Stvarnik skrbno zapre vrata za njim (1 Mz 7,16) in mu po apokaliptični povodnji pove, kdaj naj se izkrca (1 Mz 8,15). Prvo Noetovo dejanje ob izkrcanju v novem stvarstvu je postavitvev oltarja: »Noe je postavil GOSPODU oltar in vzel od vseh čistih živali in od vseh čistih ptic ter daroval žgalne daritve na oltarju.« (1 Mz 8,20) V opisu daritve se že kažejo prvine obrednosti. Nanjo spominja izbor (obredno) čistih živali. Tudi kraj žrtvovanja ni več poljuben. Po eni strani je poseben že zaradi dejstva, da je na tem mestu človek prvič stopil v novo stvarstvo; v tem pogledu označuje oltar točko, topos, od koder se življenje, ne več iz nič (*ex nihilo*), temveč iz »kapsule« (plovila), ponovno razširi po stvarstvu; po drugi strani pa je poseben, ker je prva človekova (Noetova) intervencija v novem stvarstvu oziroma akt njegovega preoblikovanja postavitvev oltarja, žrtvenika za daritev Stvarniku. Noetova daritev je bila zahvalna, in ne spravna, saj je našel še pred potopom »milost v GOSPODOVIH očeh« (1 Mz 6,8) (Whybray 2000,47).



Primernost in učinkovitost Noetovega obrednega ravnanja je potrdil sam Stvarnik, ki je »zaduhal prijetni vonj« in rekel sam pri sebi, da ne bo nikoli več prekel zemlje zaradi človeka (1 Mz 8, 21). Čeprav je novo stvarstvo »oprano« Stvarnikovega prekletstva in Bog blagoslovi Noeta, nima več kakovosti edenskega vrta. Z vesoljnim potopom je uničen tudi rajski vrt, ki ga je Stvarnik ob stvarjenju zasadil, da bi se v njem družil s človekom (Debevec 2019, 208). Tako postane v stvarstvu po potopu oltar (žrtvenik) kraj najpristnejše komunikacije človeka s transcendenco.

S stališča razbiranja prostorskih podob v bibličnih besedilih je v zgodbi o Noetu zanimivo tudi Stvarnikovo sklepno dejanje: sklenitev zaveze z Noetom – izraz brezpogojne božje naklonjenosti človeku. Za učinkovito vidno znamenje slednje se izkaže naravni pojav – mavrica: »Svojo mavrico postavim v oblake in bo v znamenje zaveze med menoj in zemljo.« (1Mz 9,13) Izbor je vreden podrobnejšega motrenja. Vsekakor ima mavrica kot naraven pojav lastnosti, prilegajoče se transcendentni realnosti. V sušnosti krajev, kjer so nastala obravnavana besedila, je bila mavrica gotovo redek, če že ne izjemen pojav. Nastane s koincidenco razpršenih kapljic vode po ozračju in (zunajzemeljske) sončne svetlobe. Mavrica se pojavi naenkrat brez predhodnih znamenj, ki bi napovedovala gotovost takega pojava. Na enak način tudi izgine. Njene razsežnosti so praviloma impozantne, osupne s svojo barvitostjo, a je hkrati v svoji prosojnosti neulovljiva. V naravnem okolju, v katerem ni grajenih struktur, pa je gotovo fascinantna zaradi svoje kontrastne geomerijske čistosti polkrožnega loka. Za razliko od edenskega vrta, v katerem se je Stvarnik družil s človekom, prepozna človek v novem stvarstvu njegovo navzočnost prek različnih znamenj, med katerimi je prvo mavrica.

2 Abrahamova »udomačitev« prostora obljubljenе dežele

Sklop bibličnih besedil o očaku Abrahamu (1 Mz 12,1–25,18) je relativno bogat s prostorskimi podobami, ki kažejo postopno kultiviranje prostorskih in obrednih prvin komunikacije starozaveznega človeka s transcendenco. V obravnavani materiji prepoznavamo, grobo gledano, dva sklopa prostorskih podob. Značilnost prvega je njihova očitna povezanost z vzpostavljanjem obljubljenе dežele kot prostorske realnosti. Podobe



drugega sklopa pa so v prvi vrsti izraz Abrahamove vedno bolj intimne povezanosti z Bogom. V tej hierarhiji bodo obravnavane v nadaljevanju.

Tako kot pri reševanju Noeta pred apokaliptično povodnjijo je tudi pri projektu uresničitve obljubljenе dežele pobuda na stani Boga. Bog izbere in pokliče Abrahama. Naroči mu, naj zapusti svoj dom ter se odpravi v deželo, ki mu jo bo pokazal (1 Mz 12,1). Naročilo ni brez razloga, saj ga spremlja obljuba, da bo iz Abrahama naredil velik narod (1 Mz 12,2). Tako kot Noe tudi Abraham posluša božji glas in se odpravi v Kánaansko deželo. Abraham jo fizično izkusi tako, da jo prehodi (1 Mz 12,6-7). Ob pozornem branju obravnavanega besedila se pokaže, da se je Abraham pri njegovem prvem ogledu obljubljenе dežele dosledno izogibal takratnih mest in stikom z domačini Kanaanske dežele, saj je živel v šotoru kot potujoči tujec (Whybray 2000, 52). Če se je Abraham pri ogledovanju prostora božje obljube trudil vzbujati pri domačinih čim manj pozornosti, pa so njegovi prvi posegi v ta prostor kontrastno samozavestni.

Prvi tak je povezan z njegovim prihodom k Moréjevem hrastu v bližini Sihema. Moréjev hrast je bil že pred prihodom Abrahama pomembno Kanaansko kultno središče (Rad 1972, 162). Hrast je veljal za sveto drevo, pri katerem so se razglašale prerokbe, če smemo sklepati iz izraza *mōreh* – »ta, ki uči« (Whybray 2000, 49). Po bibličnem izročilu se je Abrahamu na tem kraju prvič prikazal Jahve z obljubo, da bo ta dežela dom njegovih potomcev (1 Mz 12,6-7). Abraham označi mesto božjega prikazovanja s postavitvijo oltarja. Tako v popolni tajnosti vzpostavi zametek prvega Jahveju posvečenega svetiščnega kompleksa v obljubljeni deželi.

Naslednje dejanje Abrahamovega udomačevanja prostora obljubljenе dežele je postavitve oltarja med Betelom in Ajem (1 Mz 12,8). Tako kot pri Moréjevem hrastu postavi tudi tu oltar na lastno pobudo, pri čemer v prvem primeru označi z oltarjem kraj božjega prikazovanja, tu pa postavi oltar z namenom, da bo ob njem »klical Gospodovo ime« (12,8). Biblični zapis o Abrahamovi vrnitvi na ta kraj po »egipčanski epizodi« (1 Mz 13,3-4) je pomenljiv z vidika obravnavane teme, saj kaže Abrahamovo zavestno željo po utrditvi na novo vzpostavljenih svetih krajev v prostoru obljubljenе dežele kot krajev posebne božje bližine. Zato se Abraham vrača na isti kraj.



Zametke tretjega svetiščnega kompleksa vzpostavi Abraham po prijateljski ločitvi od nečaka Lota. Z vsem, kar je imel, se je utaboril pri Mamrejevih hrastih (današnji Râmet el-Khalîl) v bližini Hebrona (1 Mz 13,18). Tudi tu postavi oltar Gospodu. Posebnost in pomen tega kraja stopnjuje Božje prikazanje Abrahamu, v besedilu »naslikano« z obiskom treh mož (1 Mz 18,2). V primerjavi z dosedanjimi opisi komunikacije med Bogom in Abrahamom v vzpostavljenih svetih krajih slednji izstopa v vsaj dveh pogledih. Prvi se tiče komunikacije med Abrahamom in Bogom (1 Mz 18,3-8). V njej moremo prepoznati prvine nekdanjega edenskega sožitja med Bogom in človekom. To namreč ne poteka več v obliki samogovorov enega ali drugega, temveč kot pogovor – dialog. Drugega pa določa Jahvejeva napoved čudežnega spočetja pri že ostareli Sari. Pomen čudežnosti spočetja samega po sebi tu izjemno naraste, ker božja obljuba o izvoljenosti dobi z napovedanim pravim Abrahamovim potomcem poleg vse jasnejših prostorskih obrisov tudi otipljivost obljubljenosti naroda, ki bo poselil ta prostor.

Obravnnavani opisi Abrahamovega vzpostavljanja svetih krajev v obljubljeni deželi po mnenju poznavalcev pripadajo najstarejši jahvistični tradiciji (SPJ 2014, 66). Zapis o Beeršebi, o kateri bo govor v nadaljevanju, pa je del elohistične tradicije (80). Če je Abraham doslej predstavljene svete kraje v Kánaanu zaznamoval, vsaj po bibličnih besedilih sodeč, brez vednosti ali celo pristanka domačinov, pa je situacija v zvezi Beeršebo drugačna. Abraham se namreč tu zaplete v spor z domačini – Abimélehovimi hlapci zaradi vodnjaka, ki so si ga s silo prilastili (1 Mz 21,25). Z zavezo z Abimélehom, katere podlaga je bila Abrahamova prisega, da je vodnjak izkopal sam (*Be'ér šeba'*; vodnjak prisege ali vodnjak sedmih jagnjic), si je pridobil pravico do posesti vodnjaka, kar je bilo za nomada izjemnega pomena, saj mu je ta pravica zagotavljala možnost ustalitve (Thomas 2020, 271; SPJ 2014, 80). Abrahamu je uspel majhen, a sila pomemben korak, v katerem je komaj verjetna Jahvejeva obljuba dobila prvi obris otipljive gotovosti. Abrahamova posestna pravica na vodnjaku v Beeršebi ima tudi pomembno simbolno težo, saj je ta kraj po pregovorni biblični rabi zveze »od Dana do Beeršébe« (Sod 20,1) štel za kraj na južni meji Kanaana (Smith 1901). Zanimivo je, da Abraham pridobljene pravice v Beeršebi ne označi s postavitvijo oltarja, temveč z zasaditvijo trdoživnega in vednozelenega drevesa tamariske, pri kateri kliče Gospodovo ime. Drevo je poleg vode v puščavskih krajih vsekakor učinkovit simbol za trajno počastitev zvestega



Boga, ki ga Abraham zdaj prepoznava kot »večnega Boga« (1 Mz 21,33) (Thomas 2020, 271).

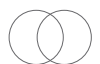
Najpomembnejši Abrahamov korak pri vzpostavljanju svetih krajev v obljubljeni deželi pa sproži smrt njegove žene Sare. Zanimiva pripoved o Abrahamovem iskanju prostora za pokop je del duhovniške tradicije (SPJ 2014, 82). Kot tujec in priseljenec se Abraham obrne na domačine, Hetove sinove, s prošnjo za kos zemlje, kamor bi pokopal svojo ženo. V bibličnem besedilu (1 Mz 23,3-18), ki opisuje značilno orientalsko pogajanje, izstopata dve stvari, pomembni za obravnavano temo. Abraham kot tujec in priseljenec ne prepusti domačinom odločitve o tem, kje lahko pokoplje ženo Saro. Takoj ko Hetovi sinovi pokažejo načelno pripravljenost na pogajanje o tem, postane Abraham zelo konkreten: »Če vam je prav, da spravim svojega mrliča od doma in ga pokopljem, me poslušajte in prosite zame Coharjevega sina Efróna, naj mi dá votlino Mahpélo, ki jo ima na koncu svojega polja. Za polno ceno srebra naj mi jo dá v vaši sredini za grobišče.« (1 Mz 23,8-9) Očitno je, da Abrahamova prošnja ni zgolj izraz stiske, v kateri se je znašel ob ženini smrti, temveč hkrati vnaprej domišljeno ravnanje. Vtis premišljenosti dodatno krepi druga posebnost obravnavanega besedila, namreč Abrahamovo vztrajanje, da željeno posest pošteno plača. Cena je bila astronomsko visoka v primerjavi z na primer 40 šekli srebra, ki jih je plačal kralj David Arávnju za zemljišče, na katerem je bil kasneje zgrajen tempelj (2 Sam 24,24) (Constable 2020, 285). Morebiti je bil njen namen odvrniti Abrahama od nakupa. Pomenljivo je, da Abraham to neobičajno visoko ceno brez obotavljanja poravna in zapečati kupčijo: »Tako je prešlo Efrónovo polje, ki je v Mahpéli nasproti Mamreju, polje z votlino, ki je bila na njem, in vse drevje, ki je bilo na polju, na vsem ozemlju naokrog, Abrahamu v last vpričo Hetejcev, vseh, ki so prihajali k vratom njegovega mesta.« (1 Mz 23,17-18) Opisano Abrahamovo ravnanje ima pomembne posledice. V deželi, ki mu jo je Bog obljubil, je vzpostavljena nekropola kot ena najpomembnejših konstitutivnih prvin istovetnosti bodočega izraelskega naroda. Nekropola kot izsek prostora tuje dežele v lasti Abrahama je njemu in vsem, ki z njim sledijo Božji obljubi, neizpodbiten dokaz njene resničnosti. Ko Abraham umre, ga položijo k večnemu počitku k Sari, ne več kot tujca, temveč kot domačina obljubljenе dežele, zaenkrat še zgoščene v obseg Maphélijeve nekropole. Sleherni pokop na tem kraju močno stopnjuje pomen nekropole kot osrednjega sidrišča obljubljenе dežele.



Skupna značilnost doslej obravnavanih svetih krajev, ki jih vzpostavlja Abraham v obljubljeni deželi, je, da je določitev njihove mikrolokacije znotraj obljubljene dežele prepuščena Abrahamovi presoji. Izjema v tem pogledu je elohistična pripoved o drami Abrahamovega darovanja svojega sina Izaka (1 Mz 22,1-19). V tem primeru je Jahve tisti, ki naroči Abrahamu: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, pojdi v pokrajino Morija in ga tam daruj v žgalno daritev na eni od gora, za katero ti bom povedal.« (1 Mz 22,2) Ko sta prišla na kraj, »za katerega mu je Bog povedal, je Abraham tam postavil oltar in naložil drva. Potem je zvezal svojega sina Izaka in ga položil na oltar, zgoraj na drva.« (1 Mz 22,9) Bog določi kraj žrtvovanja. Abraham tam postavi oltar. Kasnejša tradicija je prepoznala Morijo v vzpetini, na kateri je kasneje kralj Salomon zgradil jeruzalemski tempelj, čeprav v bibličnih besedilih ni nobenega trdnega argumenta za tako sklepanje (Whybray 2000, 54). Bolj verjetno je, da je bila vzpostavljena povezava krajev v obratni smeri z namenom dati toposu Salomonovega templja simbolni pedigre očakov (James 1992, 905).

2.1 Prostorske podobe kot izraz premen v komunikaciji med Bogom in Abrahamom

V dosedanjih predstavitev smo bili priča različnim oblikam komunikacije med Abrahamom in Bogom. Prevladuje samogovor, v besedilih formuliran kot »Gospod je rekel«, oziroma ko gre za Abrahama, »je klical Gospodovo ime«. S stališča obravnavanega problema je zanimiva predvsem redkeje uporabljena oblika Božjega nagovora, pri kateri se Bog »prikaže« Abrahamu. Tako je bilo v zvezi z nastajajočim svetiščnim kompleksom pri Mamrejevih hrastih že omenjeno, da se je Bog razodel Abrahamu v podobi treh mož (angelov?). Čeprav lahko iz besedil le redkokdaj razberemo, kakšno čutno zaznavno podobo so si nadele te božje teofanije (razodetja), so tiste, ki so v besedilih opisane, zlasti če nosijo prostorske karakteristike, toliko dragocenejše. Med slednje moremo nedvomno uvrstiti besedilo o Božji enostranski zavezi Abrahamu (1 Mz 15,7-17). Da bi Jahve pokazal Abrahamu trdnost svoje obljube, mu naroči, naj razpolovi telico, kozo in ovna in s temi polovicami oblikuje nekakšen špalir ter doda še nerazpolovljeni grlico in goloba (1 Mz 15, 9-11). Ko se je stemnilo, je doživel Abraham dramatičen prizor. »Kadeča peč in goreča plamenica« sta se premikali skozi tako oblikovan špalir (1 Mz 15, 17). V predstavljenih podobah se kažejo prvine v tedanji kulturi znanega starega obreda zaveze,



pri katerem so njeni sklenitelji stopali med kosi krvavečega mesa in klicali usodo teh žrtev nase, če bi prekršili obljubljeni (SPJ 2014, 71). Zlasti sta zanimivi podobi dima in ognja kot znamenji Jahvejeve navzočnosti, ki se pogosto pojavljata v bibličnih opisih potovanja Izraelcev v obljubljeni deželi pod vodstvom Mojzesa.

3 Izakovo utrjevanje svetih krajev

Čeprav je biblično besedilo o očaku Izaku v primerjavi s tistima, ki opisujeta življenjsko pot Abrahama ali kasneje Jakoba, opazno krajše, prinaša v zvezi z obravnavano temo nekaj pomembnih drobcev. Vsi se nanašajo na njegovo bivanje v okolici Beeršébe. V 1 Mz 26,15-18 izvemo za iznajdljivost Abrahama, ki je, očitno potem ko je pridobil posestno pravico na vodnjaku v Beeršébi, dal izkopati še nekaj vodnjakov v Gerárski dolini. Kot preberemo v obravnavanem besedilu, so domačini po Abrahamovi smrti zasuli te vodnjake. Izak pa jih da obnoviti in jih ponovno poimenuje tako, kot jih je poimenoval njegov oče. Izakova skrb za prostorsko kontinuiteto je očitna, saj vrača prostor v stanje, ki ga je vzpostavil njegov oče. Hkrati pa tudi sam nadaljuje očetovo prakso. Tudi Izak prihaja pri kopanju novih vodnjakov v konflikt z domačini (1 Mz 26,19-21). Šele tretji vodnjak ni povzročil konflikta, v čemer je Izak prepoznal božje posredovanje in priložnost za utrditev ter razširitev posestne pravice na tem pomembnem kraju: »Resnično, zdaj nam je GOSPOD naredil prostor, da lahko rastemo v deželi.« (1 Mz 26,22) Izak nadene vodnjaku pomenljivo ime Rehobót, kar pomeni »svoboden prostor« (SPJ 2014, 89).

Pomen Beeršébe kot svetega kraja stopnjuje Jahvejeva teofanija v času enega izmed Izakovih obiskov tega kraja. V njej mu Bog obljubi varstvo in številno potomstvo (1 Mz 26,24). Izak označi to pomembno doživetje s postavitvijo oltarja, pri katerem po zgledu svojega očeta kliče Gospodovo ime. V tem dejanju vzpostavlja obredno prakso, ki sama po sebi utrjuje svetost kraja. Tu izkoplje tudi vodnjak (1 Mz 26,25), kar ponovno kaže na povezavo simbolizma vode s svetostjo kraja.



4 Jakobovo dograjevanje svetih krajev

Prvo, kar lahko izluščimo iz svetopisemskih besedil o očaku Jakobu v zvezi z obravnavano temo, je, da nadaljuje premišljeno prakso svojih prednikov pri postopnem prostorskem »udomačevanju«¹ obljubljenе dežele. Spoštuje svete kraje svojih prednikov. Po smrti očeta Izaka tako ostaja v Beeršébi. Zaradi v času Abrahama in Izaka pridobljene posestne pravice na vodnjakih se Jakob v Beeršébi ne počuti več kot popoln tujec v tuji deželi. Tamkajšnje svetišče se zato toliko učinkoviteje vrašča v kolektivni spomin njegovih rojakov kot eno izmed sidrišč istovetnosti ljudstva, ki bo nekoč zasedlo obljubljenо deželo. Tu se Jakob, tedaj že imenovan Izrael, ponovno ustavi na svoji poti v Egipt k sinu Jožefu. Biblični zapis o Jakobovih klavnih daritvah Bogu v Beeršébi (1 Mz 46,1) na tej poti priča o postopnem razvoju obrednih praks, ki šele v Mojzesovih časih dobijo prvo kodificirano obliko.

Nizu svetih krajev v obljubljeni deželi doda Jakob še svojega. Od sinov Hamórja kupi zemljišče pred Sihemom, se na njem utabori in postavi oltar. Poimenuje ga El, Izraelov Bog (1 Mz 33,19-20). Poleg nekropole, ki jo je vzpostavil Abraham na kupljenem Efrónovem polju v Mahpéli nasproti Mamreju, je pridobil Jakob s kupčijo v last drugi kos bodoče domovine naroda, ki bo izšel iz njega.

V času Jakoba začne med dotlej vzpostavljenimi svetimi kraji izstopati pomen svetišča v Betelu. Že prvi biblični zapis o očaku Jakobu prinaša opis, povezan s tem svetim krajem (1 Mz 28,10-19). Na poti iz Beeršébe v Harán ga je tu zalotila noč. Po mnenju nekaterih biblicistov naj bi bil to kraj, na katerem je nekoč že Abraham postavil oltar. Opirajo se na izraz *maqom*, ki podobno kot soroden arabski izraz *maqam* pomeni sveti prostor oziroma svetišče (Ewing 1939). Če to drži, je neobičajno, da biblično besedilo, sicer preplet elohistične in jahvistične tradicije, govori zgolj o »nekem kraju«, kjer je Jakob prenočil, še bolj pa Jakobovo začudenje naslednjega jutra: »Resnično, GOSPOD je na tem kraju in jaz nisem vedel.« (1 Mz 28,16) Zdi se, kot bi ne poznal svetega kraja, ki ga je vzpostavil že Abraham. Posebnost kraja se Jakobu razodene v sanjah: »Glej, lestvica je bila postavljena na zemljo, njen vrh pa je segal do neba in Božji angeli so hodili gor in dol.« (1 Mz 28,12) Doživi tudi božjo navzočnost z obljubo posedovanja dežele, v kateri se nahaja, božjega varstva in številnega potomstva (1 Mz 28,13-15). Zaradi posebnosti nočnega doživetja je zanj kraj



svet: »Kako strah vzbujajoč je ta kraj! To ni nič drugega kakor hiša Božja in to so vrata nebeška!« (1 Mz 28,17) Zanimivo je, da Jakob ne označi posebnosti kraja, kjer je doživel božjo bližino, z oltarjem, tako kot sta to počela Abraham in Izak, temveč s kamnom, ki ga je imel za vzglavje, »postavil ga je za spomenik in nanj zlil olje« (1 Mz 28,18). Če drži domneva, da je Jakob prespal na svetem kraju, vzpostavljenem že v času Abrahama, je zelo verjetno, da je Jakobova stela del Abrahamovega »svetišča«. Postavljanje stel – spominskih kamnov je bilo sicer razširjeno tudi v sosednjih kulturah, zlasti mezopotamski in egipčanski. Podobno tudi sanjska podoba lestve oziroma stopnic med nebom in zemljo spominja na mezopotamski zigurat in egipčansko stopničasto piramido kot najbolj impozantna arhitekturna poudarka tamkajšnjih svetiščnih kompleksov. V obeh kulturah sta bila močan arhitekturni simbol stika človeške in božanske realnosti (Wightman 2007, 73). Tu se prvič srečamo s pomenljivo obredno prakso maziljenja. Z maziljenjem (z zlitjem olja na kamen) je bil kamen izvzet iz profane rabe in postal posvečen, zato pa tudi za človeka nedotakljiv kot pomnik posebne Božje navzočnosti.

V doslej obravnavanih besedilih je bil predvsem Bog tisti, ki je dajal obljube. Jakob prekine to prakso in tudi sam obljubi Bogu: »Ta kamen, ki sem ga postavil za spomenik, bo Božja hiša in od vsega, kar mi boš dal, ti bom zagotovo daroval desetino.« (1 Mz 28,22) Svetišče v Betelu je tako materialni izraz božjega varstva na eni strani ter človekovega zaupanja vanj na drugi. Za kako pomemben premik v komunikaciji med Bogom in človekom gre, pokaže Božje prikazanje Jakobu v času njegovega bivanja pri Labánu. Predstavi se mu z besedami: »Jaz sem Bog iz Betela, kjer si mi pomazilil spomenik in kjer si mi dal obljubo.« (1 Mz 31,13) Za našo razpravo je zlasti pomemben kakovostni premik v zvezi s svetiščem v Betelu. Slednje ni zgolj sveti kraj, na katerem sta Jakob in njegov prednik Abraham izkusila božjo bližino, temveč hkrati kraj, ki ga tudi Bog posvoji za kraj svoje bližine s človekom. Opisano posebnost svetišča dodatno razkriva biblični odlomek 1 Mz 35,1-15. Uvede ga Božje naročilo Jakobu: »Vzdigni se, pojdi v Betel in tam prebivaj. Tam napravi oltar Bogu, ki se ti je prikazal, ko si bežal pred svojim bratom Ezavom.« (1 Mz 35,1) Pri pripravah na odhod iz Sihema Jakob naroči: »Odpravite tuje bogove, ki so med vami. Očistite se in preoblecite se« (1 Mz 35,2) in s tem »v svoji hiši« uvede dotlej še nepoznano obredno prakso, povezano z obiskom svetega kraja – očiščenje. Kipce bogov in uhane zakoplje Jakob pod hrast pri Sihemu (1 Mz 35,4).



Hrast, ki ga omenja besedilo, bi lahko bil Mamréjev hrast, poganski kultni prostor, pri katerem je nekoč Abraham ob svojem prvem obisku kanaanske dežele postavil oltar (Ewing 1939). Ko Jakob prispe v Betel, izpolni božje naročilo in mu sezida oltar.

Obravnavano besedilo opisuje še en pomenljiv dogodek, ki daje svetišču v Betelu vse večji pomen. Po vrnitvi iz Padán Aráma je Jakob tu znova priča božji teofaniji. Bog ga blagoslovi, obnovi obljubo in ga preimenuje v Izraela. Tudi v tem primeru Jakob označi kraj božje teofanije s kamnitim spomenikom (po vsej verjetnosti kamnito stelo), na katerega zlije pitno daritev in ga oblije z oljem (1 Mz 35,14). Božje preimenovanje Jakoba moremo razumeti kot pomembno znamenje »njegovi hiši« o božjem izpolnjevanju dane obljube o narodu, ki bo poselil obljubljeno deželo. Svetišče v Betelu postaja s tem simbolnim dejanjem zibelka nastajajočega izraelskega naroda.

Z vidika razbiranja prostorskih podob v bibličnih besedilih o starozaveznih očakah je zanimiv še opis sporazumne razmejitve prostora med Jakobom in njegovim stricem Labánom v gorovju Gilead (1 Mz 31, 45-54), saj ima, glede na izpeljavo, elemente svetega kraja. Jakob označi mejo najprej s spominskim kamnom, še najbolj podobnim mejniku (Rigsby 2003, 465). Hkrati na tem kraju s pomočjo bratov postavi kamnito gomilo, da bi bila označitev razmejitve kar se da vidna in trajna. Na to kaže tudi Jakobovo poimenovanje te ureditve z izrazom »Galeéd«, v prevodu »gomila pričevanja« (SPJ 2014, 100). Dokončnost oziroma nedotakljivost razmejitve in z njo povezane prostorske označitve je »sakralizirana« s skupnim obedom na kupu ter kasneje še s klavno daritvijo (1 Mz 31,54). Iz besedila ni mogoče razbrati, ali je bila za obred uporabljena obravnavana ureditev ali pa je, glede na obravnavano vrstico, zanj Jakob izbral katerega od okoliških vrhov.

Jakobovo utrjevanje svetih krajev v obljubljeni kanaanski deželi zaokrožuje njegova želja, da ga, ko umre, položijo k počitku v nekropolo na polju Mahpéli (1 Mz 49,29-31). Tu poleg Jakoba počivajo že Abraham z ženo Saro, Izak z ženo Rebeko in njegova prva žena Lea. Z Jakobovim pokopom postaja nekropola poleg svetišča v Betelu nesporno drugo najpomembnejše sidrišče istovetnosti izraelskega naroda.



5 Arhitekturne arhetipske prvine svetih krajev Abrahama, Izaka in Jakoba

Ko pogledamo na celoto predstavljenih prostorskih podob, ki se nam razkrivajo v obravnavanih bibličnih besedilih, moremo iz nje izluščiti nekatere značilnosti. Zaradi preglednosti bodo obravnavane z nekaterih za to razpravo pomembnih vidikov: z vidika svojega etiološkega ozadja, z vidika obrednih praks, ki so jih očaki prakticirali na svetih krajih, ter z vidika njihovih arhitekturnih značilnosti, da v njih poiščemo morebitne arhitekturne arhetipske prvine.

5.1 Etiološko ozadje svetih krajev

Iskanje vzgibov za vzpostavitev posameznega svetega kraja v obravnavanih besedilih pokaže tri. Statistično najpogostejši je očkova lastna pobuda. To velja za svete kraje, ki jih vzpostavi Abraham med Betelom in Ajem, pri Mamrejevih hrastih ter za nekropolo na Mahpélijevem polju. Isto velja tudi za Izakovo postavitev oltarja v Sihemu. Drug, po številu skoraj enakovreden vzgib je božja teofanija. Slednja določa prvi sveti kraj v obljubljeni deželi pri Morejevem hrastu, nato Beeršébo, botruje pa tudi Jakobovi vzpostavitvi pomembnega svetišča v Betelu. Pripomnimo, da so očaki deležni božje teofanije tudi na drugih že vzpostavljenih svetih krajih (pri Mamrejevih hrastih in v Sihemu), kar kaže na pomemben moment božje »posvojitve« dotičnega svetega kraja. Tretji vzgib pa je neposredno božje naročilo. Kot primarni vzrok se pojavi samo enkrat, in sicer v zvezi z goro v pokrajini Morija, na kateri naj bi Abraham daroval svojega prvorojenca Izaka. Neposrednemu Božjemu naročilu smo sicer priča tudi v zvezi s svetiščem v Betelu, a je Jakob na tem kraju že pred tem doživel božjo teofanijo.

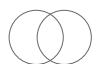
Čprav so predstavljene etiologije z vidika razmerja med človekom in transcendo zanimive same po sebi, se njihov pravi pomen skriva v razmerju teh svetih krajev do edinstvenega prostora – obljubljene dežele. Priznani religiolog Mircea Eliade v zvezi s tem ugotavlja arhetipski mehanizem, po katerem je vsaka naselitev v novi oziroma nekultivirani deželi enakovredna aktu stvarjenja. V skladu s tem mehanizmom je vsako ozemlje, zasedeno z namenom naselitve oziroma uporabljeno kot življenjski prostor, najprej preoblikovano iz kaosa v kozmos (Eliade 1959, 10–11). Sledi te logike so vidne tudi v opisanih ravnanjih Abrahama, Izaka in Jakoba.



Sveti kraji, ki jih vzpostavijo, so potemtakem najprej sami po sebi »mikrokozmosi«, torej prostori realnosti obljubljenе dežele. S svojo vse prej kot naključno razporeditvijo po prostoru pa določajo najpomembnejša (najsvetejša) oprijemala, preko katerih obljubljena dežela tudi kot celota, čeprav še nezasedena, zaživi v prepričljivi resničnosti. Tudi sama logika preoblikovanja prostora iz kaosa v kozmos z vzpostavitvijo svetih krajev je po naravi arhetipična. Dogaja se namreč v navezi človek–transcendencā, zaradi katere preoblikovani prostor ni zgolj fizično obvladani izsek realnega snovnega prostora, temveč nosi istovetnost transcendentnega vzora, v našem primeru istovetnost izgubljenega raja. Reminiscenco najdemo že pri Lotu pred njegovo ločitvijo od Abrahama (1 Mz 13,10). Nanjo pa spominja tudi na svetih krajih vse bolj sproščena komunikacija med očaki in Bogom, v kateri začetne samogovore enega ali drugega zamenja pogovor, ki po intimnosti spominja na edensko sobivanje Stvarnika s človekom.

5.2 Obredne prakse

Obravnavana biblična besedila razkrivajo celo pahljačo preprostih obrednih praks, s katerimi so njihovi akterji vzpostavljali komunikacijo s transcenco. Med najpogostejšimi je daritev. Predmet daritve so poljščine (Kajn), živali (Abel, Noe, Abraham, Jakob), pijača (Jakob) in celo človek (Abraham). Poleg darovanja očaki na svetih krajih »kličejo Gospodovo ime«. Biblični zapis o Jakobu dodaja predstavljeni dvojici še maziljenje, očiščenje in obed. Čeprav v teh preprostih obrednih dejanjih razbiramo sledi obrednih praks sosednjih ljudstev, s katerimi so prihajali v stik, moramo v predstavljeni raznolikosti videti najprej izraz prvobitne človekove religioznosti, v kateri se kažejo prve poteze bodočega religijskega profila. Z vračanjem očakov na večino vzpostavljenih svetih krajev se postopno utrjuje učinek brezčasnosti kraja, saj v ponavljajoči obredni rabi zaživi vse, kar se je zgodilo na tem kraju, kot hkratna celota. Vzpostavitev svetega kraja ni zaključena zgolj z določitvijo realnega snovnega prostora in z njegovo ustrezno ureditvijo (postavitev oltarja, zasaditev drevesa), temveč je za njegovo zaresnost nujno obredje, saj je preko njegovega učinka izbranemu prostoru dana forma, po kateri postane kot sveti kraj tudi resničen (Eliade 1959, 11).



5.3 Arhitekturne značilnosti

Med očitnimi prostorskimi značilnostmi obravnavanih svetih krajev je posebnost lokacije. To lahko določa njen položaj v odnosu do širšega prostora. Taka je na primer Beeršéba na južnem robu obljubljenе dežele. Lahko jo določa že predhodna sveta raba, kot velja za svetišče pri Moréjevem hrastu, ali pa prisotnost naravne posebnosti na takem kraju, kot sta votlina na Efrónovem polju ter prisotnost vode (Beeršéba). Prostorskim karakteristikam je treba dodati še izpostavljenost take lokacije na vzpetini oziroma gori (gora v pokrajini Moríja, na kateri je daroval Abraham).

Informacije o arhitekturni podobi svetih krajev so v obravnavanih besedilih pričakovano skope. To je razumljivo, saj očaki šele vzpostavljajo svetiščna jedra bodoče domovine. Najpogosteje označijo sveti kraj z oltarjem. Podrobnejših opisov tovrstnih ureditev v obravnavanih besedilih ni. V obliki predpisov se pojavijo šele v Mojzesovem času. Besedila govore, da je ta ali oni očak »postavil« oltar Gospodu. Po vsej verjetnosti so bili taki oltarji nekakšni kupi kamenja, nabranega na samem kraju oziroma v njegovi neposredni bližini, in urejeni v bolj ali manj pravilno obliko, primerno za preprosto obredje. Edina izjema je očak Jakob. Po Božjem navodilu se vrne iz Sihema v Betel in tam »sezida« oltar. Podrobnejša raziskava o tem, ali gre tu zgolj za svobodo prevajalca ali pa je hitro naraščajoči pomen svetišča v Betelu že vplival na trajnejšo in monumentalnejšo zasnovo oltarja, bi presegla zastavljeni okvir razprave. Podobno velja za kamnite stele, s katerimi se v bibličnih besedilih prvič srečamo pri očaku Jakobu. Sama ureditev je preprostejša od oltarja. Gre za večji kamen – monolit, ki, postavljen pokončno, označuje kraj. Višji ko je, učinkoviteje označuje posebnost kraja in njegovo prepoznavnost v širšem prostoru. Obe ureditvi povezuje simbolizem žrtve, zahvale in spomina. Povsem drugače uredi Abraham kraj ob prvem obisku Beeršébe. Zasadi drevo in izkoplje vodnjak. Ureditev ima elemente svetega gaja, poznana tako v mezopotamski in grški kot tudi kasnejši rimski religiji. Za razliko od oltarja in stele je tu prisoten simbolizem življenja, trdoživosti in rasti.

Ko sicer skromne zapise soočimo s strukturo arhitekturnih arhetipov sakralnega (Debevec 2016, 201–275), se nam pokažejo vsaj trije. Prvi arhetip je *mreža*. Sveti kraji, ki so jih vzpostavili Abraham, Izak in Jakob, nanešeni na karto prostora svojega delovanja, tvorijo s svojo linijsko



razporeditvijo med Sihemom na severu in Beeršébo na jugu svetiščno hrbtenico obljubljenе dežele. Nadaljnje analize ostalih starozaveznih besedil, ki želijo osvetliti razvoj obravnavanih svetiščnih kompleksov ter morebitnega dograjevanja zastavljene mreže, bodo šele pokazale pravo težo take interpretacije. Drugi očiten arhetip je *lokacija*. Podobno kot pri drugih antičnih ljudstvih je tudi pri starozaveznih očakih vzpostavitev svetih krajev prvi korak k posedovanju tujega prostora. Analiza besedil o njihovem nastanku je pokazala, da niso rezultat naključnih ravnanj očakov, temveč jih določa edinstvenost dogodkov, povezanih z vzpostavitvijo obljubljenе dežele kot bodoče domovine izraelskega naroda. Njihovo posebnost dograjujejo že predstavljene naravne karakteristike. Tretji arhetip, ki ga z lahkoto prepoznamo v obravnavanih besedilih, pa je *presveto*. Splošna značilnost arhaičnih svetiščnih kompleksov katerekoli kulture je njihova preprostost, v kateri pa nikoli ne umanjka artikularna točka presvetega. Med njenimi najpogostejšimi »arhitekturnimi« intepretacijami je prav oltar oziroma žrtvenik. Slednje velja tudi za obravnavane svete kraje. Oltar je glavni, če že ne edini snovni označevalec sakralne proveniencie takega kraja. Čeprav sta, strogo gledano, Beeršéba in Betel najprej označena prva z zasaditvijo drevesa, drugi pa s postavitvijo stele, je kmalu zatem na obeh krajih postavljen oltar, ki določi njuni obredni žarišči.

Končno so s stališča obravnavanega problema zanimive tudi teofanije, zlasti tiste, ki si nadevajo vidni izraz. Mednje moremo uvrstiti ogenj in dim, ki jima je bil priča Abraham ob sklenitvi zaveze, tri može (angele), ki so ga obiskali pri Mamrejevih hrastih, oziroma moža, s katerim se je boril Jakob (1 Mz 32,25-30). Vsaj pogojno lahko v nabor teofanij pridružimo še mavrico kot vidni izraz božje navzočnosti – naklonjenosti Noetu. Tudi naštete »vizualizacije« transcendence imajo skupno arhetipsko ozadje *lika*. Njihovo raznolikost moremo pripisati arhaičnosti prepletajočih se religioznih tradicij v bibličnem izročilu in nakazujejo smeri postopne profilacije v okviru nastajajoče judovske religije.

6 Arhitekturne reminiscence obravnavanih svetih krajev v krščanskem sakralnem kompleksu

Ugotovljena arhetipska podstat glavnih »arhitekturnih« značilnosti sicer elementarno skromnih ureditev svetih krajev sama po sebi povezuje starozavezno »prostorsko« izročilo z ostalimi religijami. V naslovu postavljena



korelacija obravnavanega problema s krščanskim sakralnim prostorom terja napovedano zožitev. Krščanstvo se je že kot mlada religija zavedalo, da je poleg spreobrnjenja duš pomembno tudi »pokristjanjenje« prostora. Učinkovit mehanizem pri zasledovanju zastavljenega cilja je vzpostavitev mreže sakralnih kompleksov. Med očitne primere te vrste moremo uvrstiti mrežo božjepotnih cerkva. Temeljni vzgib njenega razvoja je bila pobožnost čaščenja svetnikov, izvorno vezana na kraje njihovega pokopa, kmalu pa je bila s pomočjo »izuma« relikvij premišljeno tkana po celotnem krščanskem svetu. Podobna je narava mreže lastniških cerkva na pragu srednjega veka. Nastajala je kot izraz medsebojne povezanosti cerkvene in fevdalne oblasti v projektu misijonskega oznanjevanja. Ne nazadnje je tudi razmah meniškega življenja prispeval k rasti številnih mrež samostanov, preko katerih so posamezni redovi uresničevali svoje karizme.

Podobno moremo v krščanski arhitekturi tudi v obravnavi lokacije prepoznati nekatere sorodnosti z obravnavano starozavezno tradicijo. Najdemo jo lahko v ravnanju Abrahama, ki v obljubljeni deželi vzpostavi prvi sveti kraj na že obstoječem preročišču pri Moréjevem hrastu. Tudi krščanstvo razume pomen vraščenosti antičnih svetiščnih kompleksov v kolektivni zavesti družbe, v katero vstopa kot nova religija. Take kraje najpogosteje preplasti s krščanskim sakralnim kompleksom. Privilegiran status med lokacijami krščanskih sakralnih kompleksov imajo že od samega začetka kraji, povezani z Jezusovim življenjem, kraji, povezani z delovanjem njegovih učencev, pa tudi grobovi svetnikov, kar spominja na starozavezni pomen krajev božjega razodevanja oziroma pomen nekropole očakov na Efrónovem polju za istovetnost izraelskega naroda. V obdobjih življenja Cerkve, v katerih je zavestno razkazovala svojo institucionalno moč, se tudi pri obravnavi lokacije krepi pomen njene prostorske dominantnosti oziroma izpostavljenosti.

Krščanski sakralni kompleks se na ravni arhitekturne interpretacije obravnavanih arhetipov najbolj približa starozavezni tradiciji v obravnavi presvetega. Tako kot obravnavane svete kraje tudi krščanski sakralni kompleks osredinja oltar. Prostorsko najbolj učinkovito je ta osredinjenost uresničena v zgodnjekrščanski baziliki, v kateri se celoten prostor z vsemi njegovimi členitvami zgošča v enem samem oltarju kot njegovemu glavnemu bežišču. Čeprav je oltar v kasnejših reinterpetacijah kompleksa kot celote



doživiljal številne premene tako glede njegove oblike, položaja kot tudi števila, je vedno ostal glavno žarišče obrednega dogajanja.

Končno moremo govoriti o arhetipski sorodnosti krščanskega sakralnega kompleksa s starozavezno tradicijo v zvezi z že omenjenim motivom raja, ki mu v podtonu sledimo skozi vsa obravnavana biblična besedila. Starozavezni očaki so vzpostavljali svete kraje kot tusvetne prostorske fragmente izgubljenega raja, ki bodo s poselitvijo obljubljenе dežele zaživelili kot celota. V krščanskem sakralnem kompleksu pa moremo z motivom raja povezati značilno dvojnost obrednega prostora, v katerem je ta arhitekturno interpretiran s prezbiterijem in edinim oltarjem, postavljenem v njem. Opisana teološka matrica prepričljivo zaživi v vzhodni Cerkvi na velikonočno vigilijo s slovesnim obredjem odpiranja cesarskih vrat v ikonostasu. Odprta srednja vrata ikonostasa, skozi katera je v velikončnem tednu do bele nedelje verniku omogočen nezastrt pogled v prezbiterij simbolno kažejo na veličino Kristusovega vstajenja, saj verniku odpira pot v raj.

Sklep

Motrenje bibličnih besedil o obrednih praksah starozaveznih očakov Abrahama, Izaka in Jakoba razkriva, da je človek prepoznal v specifično urejenem prostoru edinstveni potencial, zaradi katerega je zaživela njegova komunikacija s transcendo v novi, prepričljivejši kakovosti. Primerjalna analiza svetih krajev, s katerimi so očaki preiščeno udomačevali prostor svoje bodoče domovine, pokaže skupne značilnosti tako na etiološki in obredni ravni kot tudi na ravni arhitekturnih značilnosti. Čeprav elementarno skromni, že nosijo v sebi značilna arhetipska jedra, zaradi katerih njihov pomen prerašča okvir judovske tradicije, saj dograjujejo bogastvo arhitekturnih interpretacij sakralnega prostora. Arhetipska podstat arhitekturnih značilnosti obravnavanih svetih krajev nakazuje možne smeri njihove sorodnosti s krščanskim sakralnim prostorom. V pričujoči razpravi so te smeri zgolj nakazane, saj si vsaka od njih zasluži samostojno obravnavo. Podobno bo šele nadaljnje raziskovanje besedil starozaveznega kanona pokazalo pravi pomen svetih krajev oziroma njihovo pomensko hierarhijo, predvsem pa njihovo vlogo tako za dokončno vzpostavitev obljubljenе dežele – prostorskega okvirja izraelskega naroda kot tudi za izoblikovanje istovetnosti svetiščnega kompleksa judovske religije. Povsem samostojno



arhitekturno obravnavo si zasluži tudi motiv mesta. Kot človekova tvorba je mesto v obravnavanih besedilih povezano s tujostjo, kaosom (Sodoma in Gomora) in nečimrnostjo (Babilonski stolp).

Živimo čas, v katerem se realnost snovnosti, ob vznesenem zmagoslavju tehnologije, vse hitreje razblinja v najrazličnejših virtualnih podatkovnih oblakih. Zdi se, kot da snovna zaresnost prostora, tako naravnega kot arhitekturnega, izgublja mik in celo smisel, zaradi česar postaja človek siromašnejši za pomembno, če že ne bistveno sidrišče svoje istovetnosti, ki jo v čedalje večji meri določa poljubnost. Slednja je še posebej boleča na polju človekove artikulacije prostorov njegove komunikacije s transcendo. Biblično izročilo o očakih Abrahamu, Izaku in Jakobu nasprotno pokaže, da postane prav snovnost obljubljenega dežele in z njo povezana vzpostavitev svetih krajev učinkoviti okvir, učinkovita infrastruktura nove kakovosti odnosa med Bogom in človekom. V prispevku tematizirani arhitekturni mehanizmi oživiljanja tega zastonskega latentnega potenciala prostora naj bodo povabilo k ponovni tenkočutnosti ter z njo povezanemu spoštovanju pomenske kompleksnosti prostorov obrednega sobivanja Boga in človeka.

Kratica

SPJ *Sveto Pismo. Peteroknjžje: jeruzalemska izdaja*. 2014. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.

Reference

- Averbeck, Richard E.** 2003. Sacrifices and offerings. V: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, 706–733. Downes Grove: InterVarsity Press.
- Bethel.** 1980. In: *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. <https://www.biblicalcyclopedia.com/B/bethel.html> (pridobljeno 17. 5. 2020).
- Constable, L. Thomas.** 2020. Notes on Genesis. <https://planobiblechapel.org/tcon/notes/pdf/genesis.pdf> (pridobljeno 10. 8. 2020).
- Debevec, Leon.** 2016. *Toward Sacral Architecture*. Beograd: Faculty of Orthodox Theology, the Institute for Liturgy and Church Art; the Institute for Sacral Architecture.
- . 2019. Genealogija prostora v bibličnih besedilih: Stvarjenje. *Edinost in dialog* 74/1: 195–212. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/debevec>
- Eliade, Mircea.** 1959. *Cosmos and History*. New York: Harper & Brothers.
- Ewing, E.** 1939. Bethel. V: *International Standard Bible Encyclopedia Online*. <https://www.internationalstandardbible.com/B/bethel.html> (pridobljeno 13. 8. 2020).



- Ewing, W.** 1939. Shechem. V: *International Standard Bible Encyclopedia Online*. <https://www.internationalstandardbible.com/S/shechem.html> (pridobljeno 13. 8. 2020).
- Hawk, L. Daniel.** 2003. Altars. V: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, 33–37. Downes Grove: InterVarsity Press.
- James, R. Davila.** 1992. Moriah. V: *The Anchor Bible Dictionary*, zv. 4, k-n, 905. New York: Doubleday.
- Masterman, E. W. G.** 1939. Beersheba. V: *International Standard Bible Encyclopedia Online*. <https://www.internationalstandardbible.com/B/beersheba.html> (pridobljeno 13. 8. 2020).
- Rad, von Gerhard.** 1972. *Genesis*. London: SCM Press Ltd.
- Rigsby, R. O.** 2003. Jacob. V: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, 461–467. Downes Grove: InterVarsity Press.
- Smith, William.** 1901. Beersheba. V: *Smith's Bible Dictionary*, 77. New York: Pillar Books.
- Sveto pismo. Peteroknjžje: jeruzalemska izdaja.** 2014. Ljubljana: Teološka fakulteta; Družina.
- Whybray, Roger Norman.** 2000. Genesis. V: *The Oxford Bible Commentary*, 38–66. New York: Oxford University Press.
- Wightman, G. J.** 2007. *Sacred spaces*. Leuven: Peeters.





Znanstvena knjižnica 64

Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek danes povedati svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko svoj danes in jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018.

ISBN 9789616844611, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 1. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 11. 10. 2020
UDK UDC: 27-534.3(497.4):26
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Avsenik
© 2020 Avsenik Nabergoj CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Podobe Judov v izročilu slovenskih folklornih molitev »Marijine sanje«

*Images of Jews in the Tradition of Slovenian
Folk Prayers »Mary's Dreams«*

Izvleček: Prispevek je delna predstavitev obsežnejše raziskave o podobah Judov v slovenskih folklornih molitvah, ki so v podobnih, večinoma pesniških oblikah nastajale v vseh slovenskih regijah skozi stoletja. Osnova prispevka je ugotovitev, da se motiv Judov kot Jezusovih mučiteljev pojavlja kar v večini folklornih molitev, ki temeljijo na evangeljski zgodbi o Jezusovem pasijonu, zato v tej zvrsti molitev lahko govorimo kar o njihovih negativnih stereotipnih podobah. Najznačilnejšo in najpogostejšo pasijonsko zvrst slovenskih folklornih pesmi-molitev stroka označuje kot »Zlati očenaš«. Ta včasih vključuje tudi motiv »Marijinih sanj«, to je Marijinega sanjskega videnja strašnega trpljenja, ki čaka njenega sina Jezusa; nekatere molitve zvrsti »Marijine sanje« pa sestavljajo tudi samostojne enote. Ker v dosedanjih raziskavah še nihče ni niti opazil izredno pogostega pojavljanja stereotipnega motiva Judov kot Jezusovih mučiteljev v slovenskih folklornih molitvah, prispevek orje ledino na tem področju. V iskanju razlogov za tako pogoste protijudovske upodobitve v slovenskem prostoru se opira na širši kontekst protijudovstva v Evropi v stoletjih od visokega srednjega veka dalje. Posebej se navezuje na podobne negativne stereotipne predstavitve Judov v *Poljanskem rokopisu* iz prehoda 18. v 19. stoletje, ki na podlagi evangelijev, del nekaterih cerkvenih očetov in srednjeveškega mističnega izročila razvija premissljalno pripoved o Jezusovem življenju. Kot je pokazala primerjalna analiza, je *Poljanski rokopis*, ki obsega več kot 700 strani velikega formata, bolj ali manj dobeseden prevod ene baročnih izdaj monumentalne meditacije o Jezusovem življenju *Das grosse Leben Christi* nemškega kapucinskega patra Martina von Cochem (1634–1712). Ta meditacija je doživela več kot 300 izdaj in so iz nje prevajali tudi v slovenskem prostoru.

Ključne besede: slovenske folklorne molitve, Jezusov pasijon, podoba Judov, stereotipi o Judih, evropski vplivi, izvori protijudovstva, verski in kulturni kontekst protijudovstva, *Poljanski rokopis*

Abstract: *The article is a partial presentation of a more comprehensive study of the images of Jews in Slovenian folk prayers, which have emerged over the centuries in similar, mostly poetic forms in all Slovenian regions. It is based on the observation that the motif of the Jews as Jesus' tormentors appears in most folk prayers based on the Gospel story of Jesus' passion, so that in this genre of prayers we can talk about their negative stereotypes. The most characteristic and most common »passion genre« of Slovene folk songs-prayers is described as »The Golden Lord's Prayer«. This sometimes also includes the motif of »Mary's dreams,« that is,*

*Mary's dream vision of the terrible suffering that awaits her son Jesus; but some prayers of the »Mary's Dreams« genre also consist of independent units. Since no one in previous research has noticed the extremely frequent occurrence of the stereotypical motif of the Jews as tormentors of Jesus in Slovenian folk prayers, the article breaks new ground in this area. In the search for reasons for such frequent anti-Jewish depictions in Slovenia, it relies on the broader context of anti-Judaism in Europe in the centuries from the High Middle Ages onwards. It is particularly related to similar negative stereotypical representations of Jews in the Poljanski manuscript from the turn of the 18th to the 19th century which develops a thoughtful narrative of the life of Jesus based on the Gospels, the works of some Church Fathers and a medieval mystical tradition. As a comparative analysis has shown, Poljanski manuscript, which comprises more than 700 large-format pages, is a more or less literal translation of one of the Baroque editions of the monumental meditation on the life of Jesus *Das grosse Leben Christi* by the German Capuchin Father Martin von Cochem (1634–1712). This meditation had more than 300 editions and was also a source of translations in Slovenia.*

Key Words: *Slovene folk prayers, Passion of Jesus, image of Jews, stereotypes about Jews, European influences, sources of anti-Judaism, religious and cultural context of anti-Judaism, Poljanski manuscript*

Uvod¹

Pregled slovenskih folklornih pesmi in molitev, ki jih imamo na voljo v izdajah glavnih zbirk folklornih pesmi v Sloveniji, razločno kaže, da se je negativna podoba Judov med ljudmi v verskih krogih očitno širila predvsem na podlagi evangeljske zgodbe o Jezusovem pasijonu, v svetnih krogih pa na osnovi izkušnje z Judi kot »tujci«, ki so imeli velik vpliv na kulturo, gospodarstvo in politiko. V folklornem izročilu pa se na osnovi živete zgodovinske izkušnje zelo pogosto pojavlja tudi podoba Turkov, ki so stoletja neposredno ogrožali obstoj samega nemškega cesarstva.² O podobi Judov v slovenski slovstveni folklori je doslej nastalo le nekaj krajših delnih raziskav ali poglavij (Kumer 1997; Hudelja 2004; Mlakar 2019, 186–193), pri čemer je zanimivo, da še nihče v njej ni niti opazil izjemnega števila slovenskih folklornih pesmi-molitev z negativno podobo Judov.³ Največ folklornih pesmi in molitev z negativno podobo Judov je nastalo v povezavi s svetopisemsko zgodbo o Jezusovem pasijonu, ki zaokroža vse štiri evangelije. V svetopisemskem poročilu se sovraštvo do Jezusa omenja

1 Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega programa P6-0262, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

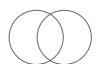
2 O podobi Turkov v slovstveni folklori piše mdr. Mlakar 2019, 55–93.

3 Pomembno področje raziskovanja podobe Judov so tudi folklorne pesmi. O tem je prispevala članek Zmaga Kumer (1997), Anja Mlakar pa je podobo Judov raziskovala v slovenskih povedkah (2019). Čim bolj upoštevamo medbesedilni okvir, v katerem so nastajale slovenske folklorne molitve, tem bolj zanesljiva je osnova za presojo podobe Judov v tem žanru.



v povezavi s poročilom, da so »vsi véliki duhovniki in starešine ljudstva sklenili zoper Jezusa, da ga bodo usmrtili« (Mt 17,1; Lk 23,1; Jn 18,28). V izvedbi morilskega načrta med Judi posebno vidno vlogo igra Juda Iškarjot, ki je Jezusa izdal (Mt 26,47-49; Mr 14,43-45; Lk 22,47-48; Jn 18,1-5). Ker je smrtno obsodbo lahko izrekel le rimski upravitelj (prokurator), ima v obsodbi Jezusa na smrt ključno vlogo takratni rimski prokurator Poncij Pilat (Mt 27,11-26; Mr 15,2-15; Lk 23,2-5.13-25; Jn 18,19-18,1), med sodnim postopkom pred Pilatom pa nastopi tudi nahujšana judovska množica, ki zahteva Jezusovo smrt.

O Jezusovi obsodbi in križanju pričajo ne le številne folklorne molitve, ki so nastajale od srednjega veka naprej po vsej Evropi; Jezusovo trpljenje in smrt so mdr. uprizarjali tudi v srednjeveških ljudskih gledališčih v obliki razširjenih različic pasijona. Razširitve evangeljske pripovedi o Jezusovem pasijonu so nastajale ob prebiranju različnih zgodb iz apokrifov, pod vplivom stališč cerkvenih očetov in drugih vplivnih osebnosti pa tudi iz proste domišljije. Giovanni Battista Bronzini obravnava razvoj srednjeveške dramaturgije na temelju svetopisemskih virov v Italiji in navaja številne primere v pesniški obliki, med drugim primer latinskega pasijona iz benediktinskega samostana Montecassino iz 13. ali 14. stoletja, ki vključuje tudi motiv »hudobnih Judov« (*li mali Judei*) (2000, 665). Kot kažejo številne študije, sta se od enajstega stoletja dalje v obliki meditacij, homiletičnih spodbud ali lirskih opisov čustvenega doživljanja pasijonske zgodbe vzporedno razvijali literarni zvrsti *planctus Mariae* in *vita Christi*, ki imata svojo osnovo v evangeljski zgodbi o Jezusovem trpljenju (Mt 26-28; Mr 14-16; Lk 22-24; Jn 18-20) (Avsenik Nabergoj 2016a; 2017a; 2017b). Kombinacija Jezusovega trpljenja in Marijinega sočustvovanja pa je bila odločilna tudi za razvoj številnih folklornih pesmi in molitev po vsej Evropi. Stephen J. Shoemaker v svojem obsežnem prispevku odpira vprašanje, kako daleč nazaj sega povezovanje Marijinega sočutja z Jezusovim pasijonom. Splošno soglasje je, da se je »revolucija krščanske pobožnosti« z izrazitim poudarkom na čustvih začela v 11. in 12. stoletju v zahodni Cerkvi. Shoemaker pa dopušča možnost, da je »čustvena pobožnost« oziroma »čustvena duhovnost« zahodne Cerkve dobila navdih v starejših vzorih vzhodne Cerkve. Maksimu Spoznavalcu (580-662) se namreč pripisuje najzgodnejše delo *Življenje Device*, ki se je, čeprav je bilo izvirno napisano v grščini, ohranilo le v starem gruzijskem prevodu. To delo preveva čustvena pobožnost do Marije, ki je sočustvovala s sinom Jezusom med njegovim trpljenjem



(Shoemaker 2011). Vloga Judov je v tem delu tako poudarjena, da se njihova negativna podoba pojavi kar 45-krat (Maksim Spoznavalec 2012).

Drugo pomembno področje, vredno primerjalne raziskave, je obsežno slovensko rokopisno gradivo, ki govori o Jezusovem življenju in njegovem pasijonu. V tem omejenem obsegu ga le na kratko navajam. Kot lahko ugotovim že ob pregledu obsežnega *Poljanskega rokopisa*, za katerega sem v okviru temeljnega projekta literarnega zgodovinarja Matije Ogrina z naslovom *Slovensko slovstvo v neznanih rokopisih med reformacijo in romantiko: informacijsko-tehnološko podprte analize in znanstvene objave* pripravljala tekstnokritični prepis, tudi ta na novo odkriti rokopis prinaša dragoceno primerjalno gradivo o podobi Judov skupaj z ljudskimi predstavami o njihovem ravnanju in čustvovanju (Ogrin 2017a; 2017b; 2018). *Poljanski rokopis* je nastal na prehodu iz 18. v 19. stoletje in vsebinsko spada v tradicijo zvrsti *vita Christi*. Anonimni darovalec iz Poljan nad Škofjo Loko ga je leta 2009 izročil Francetu Štuklu, od njega pa je rokopis po posredovanju Borisa Golca prispel v SAZU, nato v NUK.

Z natančnejšo primerjavo se le še potrjuje Ogrinova ugotovitev, da je ta obsežni rokopis genetično povezan z eno monumentalnih baročnih izdaj meditacije o Jezusovem življenju kapucinskega patra Martina von Cochema (1634–1712) z naslovom *Das grosse Leben Christi*, ki je doživela več kot 300 izdaj. V večjem delu gre celo za prevod tega dela v slovenski jezik (Avsenik Nabergoj 2016a; 2017a; 2017b). Tako kot slovenske folklorne molitve tudi *Poljanski rokopis* vsebuje čisto človeške predstave o Jezusovem življenju, trpljenju in smrti, podobno kot velja za številna rokopisna dela različnih literarnih zvrsti, ki so v srednjem veku nastala v Evropi na podlagi štirih evangelijev. Nastanek tovrstnih besedil je bil povezan s prepričanjem, da je sporočilo evangelijev ljudem treba približati z nagovorom človekovega naravnega čutenja. *Poljanski rokopis* razvija premišljevalno pripoved o Jezusovem življenju, pri čemer razširitev svetopisemske zgodbe o Jezusovem življenju v sto postavah obsega več kot 700 strani velikega formata.⁴ Pomembna razširitev svetopisemske zgodbe

⁴ Andrejka Žejn obravnava besedilo *Poljanskega rokopisa* kot asketično-meditativno besedilo zvrsti literature duhovne izgradnje. Rokopis »v središče postavlja meditativno motrenje Jezusovega trpljenja« (Žejn 2017, 175). Za specifično literature duhovne izgradnje na ravni ljudskega izročila in za prispevek patra Martina von Cochema med drugim navaja avtorje monografij, kot so Stahl 1909, Signer 1963, Grabner 1997. V nemškem prostoru se je za zvrst literature za duhovno izgradnjo, v



o Jezusovem trpljenju so obsežni prikazi Marijinega sočutja, njenega trpljenja in žalovanja ob mučenju in smrti njenega sina (2017a; 2017b). Sam rokopis pa obenem vsebuje tudi številna sklicevanja na Jude, ki se še najbolj z gostijo ob prizorih Kristusovega pasijona. V *Poljanskem rokopisu* različni opisi sovražnega odnosa do trpečega Jezusa ustrezajo številnim oznakam, ki jih avtor povezuje z Judi: *hudoben/hudobni Judje, nausmileni Judje, na(e)voshliu Judje, serditi Judje, nehvualeshni Judje, Kervy sheini Judje, hudobna judovska truma, terdauraten judovski Folk, O tyranske judovske serza*.

1 Zbirke starejših slovenskih folklornih molitev in zvrst molitev »Marijine sanje«

V obsežni zbirki *Slovenske narodne pesmi* v štirih zvezkih, ki so izšle v uredništvu Karla Štreklja, najdemo podobe Judov v prvem zvezku z naslovom *Pesmi pripovedne vsebine* (1895–1898, 820 str.), in sicer v šestih pesmih, še veliko pogosteje pa v tretjem zvezku z naslovom *Pesmi za posebne prilike. Pesmi pobožne* (1904–1907, 851 str.) – v šestnajstih pesmih. V tem zvezku so v IV. delu pod naslovom *Pesmi pobožne* objavljene folklorne pesmi v treh razdelkih: 1) *Pesmi o Bogu, sv. Trojici, sv. Duhu, Jezusu, Mariji in za razne praznike* (SNP 3, št. pesmi 6401–732 [str. 650–732]); 2) *Narodne molitvice* (SNP 3, 6569–6680 [733–770]); 3) *Pesmi romarske* (SNP 3, 6681–6732 [794–818]), tem sledi še *Dodatek nenarodnih svetih ali pobožnih pesmi ž njih začetnimi verzi* (SNP 3, neoštevilčene pesmi [819–850]). Že tematski pregled IV. dela *Pesmi pobožne* v primerjavi z vsemi številnimi folklornimi pesmimi, ki so izšle v Štrekljevi zbirki *Slovenske narodne pesmi* v štirih zvezkih, jasno kaže, da se v folklornih pesmih duhovne vsebine, vključenih v IV. del, motiv Judov pojavlja veliko pogosteje kakor pa v drugih folklornih pesmih iz Štrekljeve zbirke.⁵

kateri sta se »duhovni in leposlovni aspekt branja organsko povezovala ter s tem pritegovala široke kroge bralcev« (Ogrin 2020, 121), uveljavil izraz »*Erbauungsliteratur*«. Winfried Kämpfer v svoji odmevni monografiji (1954) razlaga vidike te zvrsti, kot so jo skozi stoletja razvijali v bogoslužnih knjigah (lekcionar, evangeliar, sakramentar, graduale antifonar, »Missale plenarium«).

5 Marija Stanonik poudarja, da folklorne molitve marsikdaj živijo zunaj Cerkve in kdaj tudi v sporu z njo, četudi so delno izšle iz njenega bogoslužnega okvira (1999, 87). Ugotavlja, da so folklorni žanr ne toliko po nastanku, saj je v njih marsikaj krajevno dodanega, temveč glede na sprejemanje, širjenje in ohranjanje med ljudmi, pri čemer sta se uveljavili tudi ljudska domišljija in pesniška ustvarjalnost posameznikov. Drugi kriterij njihove folklornosti je ustno izročanje iz roda v rod, tretji kriterij, ki



Kot kažejo ohranjene pobožne pesmi in pesmi-molitve, Judje v njih večinoma nastopajo v prikazih Jezusovega pasijona in Marijinega odziva na trpljenje njenega sina. Govor je o »hudih« oz. »hudobnih« Judih, ki so v svojem sovraštvu Jezusa »ukradli«, ga »lovili« in neusmiljeno mučili. Skopa evangelijska poročila o Jezusovem mučenju so v molitvah preoblikovana in večkrat razširjena s podrobnim opisovanjem različnih načinov, na katere hudobni Judi izvajajo nasilje nad Jezusom, o čemer v evangelijih ni besede. Ljudska domišljija je spodbudila tudi nastanek številnih folklornih molitev o Jezusovem trpljenju, v katerih ima posebno mesto tudi njegova mati Marija. Ko Jezus pride k svoji speči materi, se ta prebudi in mu vsa pretresena razodene svoje sanje o njegovem trpljenju.

Štrekljeva zbirka je spodbudila tudi poznejše zbiralce, »da so jo dopolnili z različicami ali docela novimi besedili s tega področja« (Novak 1982b, 11). Vilko Novak je Štrekljevo zbirko razširil s pomočjo javnega poziva uredništva tednika *Družina*, naj mu tisti, ki morda poznajo kakšno starejšo ljudsko molitev, to tudi posredujejo za posebno izdajo slovenskih ljudskih molitev v njegovi pripravi. V uvodu knjige *Slovenske ljudske molitve* (1983a) Novak poroča, da je bil odziv ljudi izjemen: »Na veliko presenečenje vseh, ki so za poskus vedeli, je že v mesecu dni po prvem pozivu poslalo besedila nad sto oseb.« (1983b, 12) Kot končni rezultat poziva in koordinacije uredništva *Družine* je nastala knjiga, ki prinaša še trikrat več folklornih molitev, kot pa jih vsebuje Štrekljeva zbirka, ter vključuje »v dobesednem ponatisu vse gradivo iz Štrekljevih SNP na začetku vsakega razdelka, med našimi na novo nabranimi besedili pa skoro vse, kar so objavili v zbirkah ali časopisih po izidu SNP« (11). Novak je želel s tem objaviti kar najbolj popolno zbirko slovenskih folklornih molitev ter z vključitvijo vseh starejših objav doseči, da te ne bi še naprej ostale neopažene.

Uspešno zbiranje starih folklornih molitev za izdajo leta 1983, ki jo je uredil Vilko Novak, je vodstvo *Družine* spodbudilo, da je leta 2005 v tedniku *Družine* objavilo še drugo povabilo bralcem, »naj zapišejo in pošljejo stare molitvice, ki so jih molili nekdanji rodovi, njihovi starši, stari starši, danes pa jih mladi že slabše poznajo« (Pogačnik 2013, 8). Poziv je tudi tokrat

jih razlikuje od drugih besedil slovstvene folklorne, pa je »njihova resnobna uporabnost«, ki jih je »iz dneva v dan ohranjala žive vse doslej in so bile po svoji vlogi od vseh folklornih žanrov s človekom najtesneje povezane« (Stanonik 1999, 87).



naletel na zelo dober odmev: »Teden za tednom so še dve leti zatem z vseh koncev Slovenije na *Družino* romala pisma z dragoceno vsebino. Nekatere molitve so bile objavljene, kar je spodbudilo še druge, da so poslali njim znano staro molitvico.« (8) V dogovoru z *Družino* je prof. Marija Stanonik »z vso skrbnostjo in zavzetostjo pregledala, uredila in pripravila molitve za objavo« (8). Knjiga je izšla leta 2013 pod naslovom *Stare slovenske molitve*. V njej najdemo molitve, ki so se molile v zasebni sferi, v družinskem krogu in ob vsakdanjih opravilih ter izražajo osebno razpoloženje in osebno vernost ljudi. V nasprotju z uradnimi, občestvenimi molitvami, ki so jih verniki molili ob cerkvenih obredih v cerkvi, so v knjigi objavljene le take, ki so se prenašale iz roda v rod po ustnem izročilu. Po presoji Marije Stanonik naj bi bile nekatere teh molitev stare tudi do petsto let.

Nihče doslej še ni opozoril, da se v večini folklornih molitev, ki temeljijo na evangeljski zgodbi o Jezusovem pasijonu, tako pogosto in izrazito pojavlja motiv Judov kot Jezusovih mučiteljev. Kot kaže, so ljudje iz sočutja do Jezusovega trpljenja evangeljsko poročilo o pasijonu dopolnili po svojem osebnem občutju, predstavah in prosti domišljiji ter v molitvah včasih na kratko, pogosto pa obširno opisovali, na kakšne različne načine so Judje Jezusa mučili, se mu posmehovali in ga končno usmrtili. V molitvah Novakove zbirke *Slovenske ljudske molitve* (1983a) so Judje omenjeni pogosteje kakor v Štrekljevi zbirki (SNP 3), in to praviloma v negativni luči. V zbirki *Stare slovenske molitve* (2013) v uredništvu Marije Stanonik je število molitev, ki vključujejo negativno podobo Judov, sicer manjše, a še vedno zelo pomenljivo. Ohranjene slovenske folklorne molitve iz različnih slovenskih regij so si izjemno podobne, v nekaterih delih pa so med seboj celo identične. V tako velikem številu različic so se verjetno ohranile zato, ker so se prenašale in dopolnjevale iz roda v rod kot paraliturgične folklorne molitve, ki so jih ljudje gojili po družinah. Značilno zanje je, da so »delno izšle iz liturgije ali njenega okvira (npr. pasijonske pobožnosti), kar je še ohranjeno tudi v sledovih petja in načina njih podajanja s slovesno dvignjenim glasom (recitiranje)« (Novak 1983b, 7). Osebe, ki so se odzvale na poziv uredništva *Družine*, so večinoma poročale, da so molitev, ki se je ohranila pri njih, molili v njihovi družini. Gre torej za primere molitev, ki so se ohranjale po družinah, nekatere pa so bile prevzete v molitvenike lokalnih cerkva, ki se vsebinsko navezujejo na evangeljsko pripoved o Jezusovem pasijonu. Pri nas je tak primer *Pasijonski molitvenik* Viktorja Kopatina, ki ga je leta 1923 izdala Družba



sv. Mohorja na Prevaljah. V priredbi pasijona avtor v zvezi z vlogo Judov kaže protijudovski sentiment:

Še enkrat skuša onemogli Pilat zdramiti Judom vest in pamet; porgljivo jim zakliče: »Glejte, vaš kralj!« – Kakor bi jih bil gad pičil, zagrme Judje: »Proč z njim, proč z njim, križaj ga!« Pilat nato: »Vašega kralja bom križal?« Tu prikipi judovsko sovraštvo do vrhunca, in veliki duhovni izpovedo pred celim svetom Pilatu: »Nimamo kralja, razen cesarja.« – Usodna izpoved! Sovraštvo do Kristusa je torej v Judih večje nego njih sovraštvo do cesarja. – »Nimamo kralja«: so li judovski pismoznanci pozabili, da mora biti Mesija blizu, kakor hitro se odzame žezlo Judu? – Bog sam je vladal posredno ali neposredno dozdej svoje ljudstvo; judovska velika zbornica pa se danes odpove bogovladi in se izroči cesarju. Le čakajte, par desetletij še in vaš cesar pride, da deloma razprši, deloma ugonobi in zatre rod bogomorilcev! (1923, 149–150)

Vilko Novak je v knjigi *Slovenske ljudske molitve* (1983a) vse prevzete molitve iz Štrekljeve zbirke in na novo odkrite, ki so jih bralci *Družine* poslali na uredništvo tega tednika, oštevilčil s številkami od 1 do 364. Celotna zbirka je razdeljena po vsebinskih vidikih v devet razdelkov z naslovi: *Zagovori*, *Večerne molitve*, *Zlati očenaš*, *Marija išče Jezusa*, *Marijina smrt*, *Duša iz vic*, *Sveta Katarina*, *Marijine sanje*, *Razne*. Najštevilnejše so večerne molitve, te pa so včasih povezane z molitvijo pasijonske vsebine, imenovano »Zlati očenaš«. Domnevajo, da so molitev mdr. poimenovali tako, ker kaže podobnosti s svtopisemskim očenašem glede na njenih sedem sestavin (sedem dni) oziroma sedem dragocenih obljub, ki so povezane s to molitvijo (vsi grehi bodo odpuščeni, molivec bo rešil duše iz vic idr.; gl. Novak 1983b, 26). Zmaga Kumer glede na obliko besedil govori o treh skupinah apokrifne molitve »Zlati očenaš«, ki so se večinoma z ustnim izročilom širile po vsem slovenskem ozemlju: prva je pripoved o poteku Kristusovega trpljenja, drugo sestavlja pogovor med Jezusom in Marijo o dogajanju vsak dan velikega tedna (to obliko zasledimo skoraj le na Koroškem), tretja prinaša vsebino sanj, ki jih Marija razkriva Jezusu, potem ko jo ta spečo zbudi. Imamo tudi molitve, v katerih so nekatere vrstice iz pripovedi o Jezusovem trpljenju vpletene v različne druge okvire. Avtorica ugotavlja, da za najpogostejšo obliko pripovedi o Jezusovem trpljenju za zdaj ne poznamo nobene ustrezne tuje predloge, za obliko



pogovora med Jezusom in Marijo pa sta ohranjena tiskana letaka, na katerih je izrecno navedeno, da gre za prevod iz nemščine. Slovensko besedilo te oblike naj bi bilo starejše od 18. stoletja in naj bi ga poznali predvsem na Koroškem (Kumer 1999, 14; 61). Matija Ogrin pa piše, da je z »Zlati očenaš« poimenovano »obsežno izročilo ljudskih pripovednih molitev z vsebino Jezusovega trpljenja«, ki »se je razmahnilo v desetinah, morda stotinah in način po Evropi in slovenskih deželah«, ter ugotavlja, da je v njem »pasijonsko dogajanje prepleteno z legendami in pogosto oživiljeno s čudovito poetično fantazijo« (2019, 136). Veljalo pa bi raziskati, kje je dostopno obsežno gradivo te zvrsti, ki je še zelo malo primerjalno raziskano. Avtorji dragocenih študij (Toschi 1965; 1966; Banfi 1975; Kretzenbacher 1975) navajajo le nekaj primerov za svoj primerjalni prikaz skupne evropske tradicije. Ker ti avtorji, ki so resno pristopili k raziskovanju folklornih molitev, z obžalovanjem ugotavljajo, da je raziskovanje te pomembne verske in kulturne dediščine še čisto na začetni stopnji, je jasno, da veliko gradiva, ki je ohranjeno po domovih, arhivih in knjižnicah po vsej Evropi, še ni prišlo v roke strokovnjakov, ki bi ga želeli strokovno ovrednotiti.

Medtem ko po dosedanjih dognanjih molitve »Zlati očenaš« izhajajo iz nemškega kulturnega prostora in naj bi nastale »pod vplivom bičarskega in skakaškega gibanja« (Stanonik 1999, 88), pa je molitvam, poimenovanim »Marijine sanje«, mogoče slediti v italijanski prostor 13. stoletja. Oblika starejših slovenskih folklornih molitev kaže, da so se te večkrat zgledovale po litanijah, v dramatičnih dvogovorih pa lahko prepoznamo nekatere podobnosti s srednjeveškimi duhovnimi igrami.

V zbirki *Stare slovenske molitve* (Stanonik 2013) je razporeditev molitev drugačna kakor v zbirki *Slovenske ljudske molitve* (Novak 1983a). Urednica Marija Stanonik je novo gradivo, ki ga je prejelo uredništvo *Družine* večinoma v letu 2005, le kakšno molitev pa tudi prej (1995) ali pozneje (2006), razdelila v enajst razdelkov z naslovi: *Vstop, Jezus, Evharistija, V čast Jezusovemu Srcu, Marija, Angeli, Sveta družina in svetniki, Pobožni vzdihljaji, Voščila, Prošnje ob vremenskih ujmah, Slovo*. V primerjavi z Novakovo zbirko molitev iz leta 1983 je v tej zbirki presenetljivo malo molitev, v katerih se pojavlja motiv »hudih« in »hudobnih« Judov, v celoti samo trinajst.

Ta pionirska raziskava o negativni podobi Judov v starejših slovenskih molitvah se sooča z dejstvom, da je vsak poskus primerjalne presoje vsebin



in oblik starejših slovenskih molitev z molitvami pri drugih evropskih narodih omejen, saj je primerjalno raziskovanje izvora, vsebin in oblik starejših ljudskih molitev še »v povojih«. V iskanju odgovora na vprašanje, kako se kaže vpetost starejših slovenskih molitev v skupno evropsko katoliško in pravoslavno izročilo polliterarnega in literarnega poustvarjanja evangeljske zgodbe o Jezusovem pasijonu, se lahko zanesljivo oprem le na nekaj pionirskih študij, predvsem italijanskih in nemških, ki so bile doslej opravljene v evropskem prostoru. Paolo Toschi je izdal dve odlični primerjalni študiji o zvrsti folklornih molitev »Marijine sanje«: *Il Sogno di Maria* (1965) in *Ancora sul 'sogno di Maria'* (1967). Luigi Banfi v krajšem članku *Due redazioni quattrocentesche del 'sogno di Maria'* (1975) v bistvu povzema ugotovitve Paola Toschija. Toschi v svojih študijah navaja zelo podobne primere te zvrsti molitev iz domala celotne Evrope. Presenetljiva je izjemna podobnost osnovne strukture molitev v različnih jezikih iz obdobja od 13. stoletja dalje. Zelo opazno pa je tudi dejstvo, da nekatere molitve Marijino razlago, da bo njen sin Jezus moral veliko trpeti, povezujejo z Judi, druge pa uporabljajo nedoločno napoved, kaj bodo (nedoločeni »razbojniki«) storili Jezusu. Primer povezovanja Jezusovega mučenja z Judi je arhaična molitev *Sogno di Maria*, v kateri Marija razlaga svoje sanje:

Ca ri Giurèi⁶ t'avevano pigliato,
E a monte Calvario t'avevano purtato;
[...].

Judje so te zgrabili,
In in na goro Kalvarijo so te odnesli;
[...].
(Toschi 1967, 117)

Toschi dalje navaja romunsko različico molitve »Marijine sanje«, v kateri so Judje imenovani »psi« (Toschi 1967, 119). Drug primer je italijanska različica molitve iz 14. stoletja, v kateri Marija razlaga Jezusu:

6 Očitno je napaka v izvornem zapisu - pravilno *Giudei*.

Che lli Giudei ti pigliavano,
 a Monte Uliveto ti menavano,
 in su la croce ti legavano
 [...].

Judje so te zgrabili,
 na Oljsko goro so te peljali,
 na križ so te položili
 [...].
 (Toschi 1967, 126)

Spet druga zelo stara molitev za mučitelje Jude uporablja oznako »judovski psi« (*cani Çude*) (Toschi 1967, 127). Nadaljnji primer je molitev, v kateri so mučitelji »ti judovski psi« (*quei cani dei giudei*) (Toschi 1967, 135). Luigi Banfi ugotavlja, da je naziv »psi« (*cani*) v rabi pogosteje kakor drugi nazivi (Banfi 1975, 201).

Za primerjalno presojo molitev zvrsti »Marijine sanje« je dragocena izjemno natančna primerjalna študija Leopolda Kretzenbacherja, *Südst-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«* (1975), ki je izšla pri založbi Bavarske akademije znanosti. Dragocenost te študije se kaže v več pogledih. Prvič, Kretzenbacher ugotavlja, da je bogastvo folklornih molitev v katoliškem in pravoslavnem svetu Evrope še povsem neraziskano področje. Drugič, s tem povezanim dejstvom je v svojem primerjalnem metodološkem pristopu zelo previden pri vprašanju prenosa določenih oblik molitev iz ene dežele v drugo, še zlasti ko gre za vprašanje, zakaj se iste temeljne oblike folklornih molitev, ki temeljijo na evangelijski zgodbi Jezusovega pasijona, pojavljajo tako v katoliških kot tudi v pravoslavnih deželah. Posredno pa s tem že odgovori na vprašanje, zakaj se te molitve v večini protestantskih dežel niso razširile. Razlog je jasen: protestantska doktrina na splošno ni bila naklonjena »ljudski pobožnosti«. Na tem mestu pa velja poudariti, da se tudi Kretzenbacher niti z besedo ne dotakne motiva Judov kot Jezusovih mučiteljev v folklornih molitvah.

Dragocena pa sta tudi članek Mathilde Hain, *Der Traum Mariens: Ein Beitrag zu einem europäischen Thema* (1973) in članek Andree Sapunar *Biblische Apokrypha bei den burgenländischen Kroaten im achtzehnten Jahrhundert* (1998). Ugotovitve o razširjenosti zelo podobnih različic



molitve »Marijine sanje« po vsej Evropi nas v pregledu velikega števila slovenskih primerov te zvrsti iz vseh slovenskih regij postavijo pred vprašanje, kateri primeri tovrstnih molitev so samonikli, kateri pa so prevod ali priredba iz tujih virov. Ob tem velja omeniti tudi ohranjeni list z apokrifno molitveno pripovedjo z naslovom *Sen Blažene Device*, zapisano konec 18. ali v začetku 19. stoletja v vzhodnem štajerskem prostoru. Pripoved, ki je objavljena v spletni zbirki *Neznani rokopisi slovenskega slovstva* (ur. Matija Ogrin), govori o Mariji, Materi Božji, ki je zaspala in sanjala o Jezusovem trpljenju, pri tem pa našteva podrobnosti Jezusovega pasijona.⁷ Podobno kot v številnih molitvah z motiviko Jezusovega pasijona tudi v tej pripovedi sklepni del spada v zvrst zagovora: vsebuje značilno zagotovilo osebi, ki bo imela pri sebi to pismo, da bo obvarovana nenadne smrti, smrti v ognju ali vodi ipd.

Novak predlaga primerjavo naših pasijonskih folklornih molitev s podobnimi besedili sosednjih in oddaljenih evropskih narodov. Ta bi po njegovi presoji »privedla do natančnejših, za slovstveno in splošno zgodovino kulture ter duhovnosti posebej pomembnih dognanj« (1983b, 31). Jasno je, da bi taka primerjalna študija zahtevala natančno primerjalno raziskovanje kulturnega in verskega okolja Evrope skozi zgodovino s poudarkom na novem veku. V raziskovanju širšega verskega in kulturnega prostora, v katerem so nastajale slovenske folklorne molitve z negativnimi omembami Judov, so lahko v pomoč dosedanje monografije o Judih Irene Avsenik Nabergoj: *Zgodovina protijudovstva in antisemitizma v Evropi* (2016b), *Podobe Judov v evropski literaturi, gledališču, glasbi in filmu* (2017c) ter *Trpljenje in smrt v zgodovini judovske literature* (2020).

V nadaljevanju se bom ob številnih molitvah, ki vključujejo negativno podobo Judov, v dveh podpoglavjih omejila na zvrst molitev »Marijine sanje«.

7 Register slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja. Ms 070. *Sen Blažene Device Marije*. URL: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_070/VIEW/ [ogled 9. 10. 2020]. To besedilo v sklepnem delu opozarja, da je namenjeno prepisovanju od hiše do hiše.



2 Zvrst molitev »Marijine sanje« v okviru molitev »Zlati očenaš«

Najobsežnejši del zbirk starejših slovenskih molitev so molitve zvrsti »Zlati očenaš«, na drugem mestu je zvrst molitev »Marijine sanje«. Ta prinaša vsebino Marijinih sanj o Jezusovem trpljenju, ki jih Marija razkriva Jezusu, potem ko jo ta spečo zbudi. Molitve »Marijine sanje« se pojavljajo delno v okviru zvrsti molitev »Zlati očenaš«, delno samostojno. Oblika molitev »Marijine sanje« po presoji Zmage Kumer v slovenskem prostoru ne more obstajati šele od 18. stoletja naprej, »recimo od objave v *Duhovni brambi* iz 1840 (str. 93–95), ki je bila 'iz nemškiga u to suavensko špraho spraber-njana', kakor piše na naslovni strani« (1999, 14). Slog variant naj bi namreč kazal na večjo starost.

V večerni molitvi »Zlati očenaš« (SLM 182 [241]) najdemo med drugim uvod v molitev o Marijinih sanjah. Vsebina Marijinih sanj je v njej opisana z motiviko, ki se sicer v drugih folklornih molitvah skoraj brez izjeme povezuje z Judi. Na nedvomno navzočnost Judov kažejo dejanja lovljenja Jezusa, njegovega prubitja na križ in ponujanja žolča, četudi sami Judje v molitvi niso omenjeni. Začetek molitve se glasi:

Pojmo spat, Bog je zlat,
naredimo svet križ
pojmo v paradiž.

V paradižu Marija dúši, ki pride pred pekel, pravi: »Srečna je ta duša, ki zna zlat očenaš.« Ko leži na beli postelji, ima čudne sanje:

Mariji se je sanjalo,
da so Jezusa lovil', zvezal,
na križ pribil', žouča, jes'ha pit' dajál'.

Sklep poudarja veliko moč te molitve za odrešenje duš:

Kdor bo to molitvico z anduhtom molu,
vsak' juter, vsak večer,
dobi tri duše iz vic,
dušo očetovo, dušo materno
in dušo sam svojo. Amen.



Motiv neusmiljenih Judov najdemo tudi v kratki molitvi *Marija trpi* iz Rogaške Slatine (SLM 193 [255]), ki sicer po svojem značaju spada v skupino »Marijine sanje«, a je uvrščena v razdelek *Večerne molitve*, ker vsebuje le odlomek te motivike. Molitev *Marija trpi*, ki so jo ljudje molili zjutraj in zvečer, se glasi:

Marija trpi, trdno spi.
 Čudne sanje so se ji senjále,
 da so Judje Jezusa vkrali,
 ga na križ pribili, krv točili.
 Bog je pil – malo je pil.
 Sveče so se zažgále, zvonovi zazvonili,
 nébo se strésilo – to so zadljále rane,
 ki po krivem bile so zadane.

Podoba speče Marije v molitvi nam daje vtis njene zelo človeške podobe. Doživljamo jo ne toliko kot Božjo, temveč še bolj kot človeško mater, ki jo »čudne« sanje v trdnem, globokem snu prestrašijo. Molitev evangeljsko poročilo o tem, kako so Jezusa prijeli, ga pribili na križ in prelivali kri, predstavi z vidika doživljanja njegove matere. Marija občuti bolečino, ker so »Judje« njenega sina »vkrali« in mu »po krivem« prizadejali rane, obenem pa doživi sanjsko vizijo dogajanja ob njegovi smrti, o katerem Sveto pismo poroča: »Bilo je že okrog šeste ure, ko se je stemnilo po vsej deželi do devete ure, ker sonce ni dajalo svetlobe. Zagrinjalo v templju se je pretrgalo po sredi« (Lk 23,44-45); »Zemlja se je stresla in skale so se razpočile. Grobovi so se odprli in veliko teles svetih, ki so zaspali, je bilo obujenih.« (Mt 27,51-52) Marija doživi videnje nenavadnega dogajanja v naravi, ki so ga po krivem prizadejale Jezusove rane – »sveče so se zažgále, zvonovi zazvonili, nébo se strésilo«.

Negativno podobo Judov vsebuje tudi večerna molitev *Marija sanja o Jezusovem trpljenju* iz Naklega na Gorenjskem (SLM 221 [283]; SNP 1 439 [459]), ki se začne:

Tam stoji ena zvata posteljca,
 Not leži sama d'vica Marija.
 Je pršu sam smilen Jež'sh:
 »Spreljuba moja mat',



Kaj se j' teb' n'coj sanjav?«
 »De so Judje tebe ujel',
 De so te trdo zvezal',
 De so te deleč peljal',
 De si ti štiriinštir' desetkrat padu,
 Devetkrat omedlu. [...]«

V tej molitvi k svoji materi Mariji, ki leži na svoji »zlato posteljici«, pride njen »usmiljeni« sin Jezus in jo vpraša po njenih sanjah. Marija v molitvi znova nastopa kot človeška mati, na njeno posebno mesto kaže omemba »zvata« v opisu njenega ležišča. Jezus jo ljubeče ogovori in jo povpraša, kaj se ji je sanjalo, Marija pa mu v odgovor razodene strašno vsebino svojih sanj, v katerih so povzročitelji njegovega trpljenja Judje. Jezusu pove, da so ga v njenih sanjah »ujeli« Judje, ga »trdo zvezali« in ga »daleč peljali«, da je na poti 44-krat padel in devetkrat omedlel. Navajanje Judov kot Jezusovih mučiteljev v folklornih molitvah ne omenja vloge rimskih vojakov v Jezusovem pasijonu. Kaj pa lahko razberemo iz poročila evangelijev o vlogi Judov in Rimljanov pri Jezusovem pasijonu? Pomembna so vzporedna besedila, ki poročajo, kako so Jezusa prijeli (Mt 26,47-56; Mr 14,43-52; Lk 22,47-53; Jn 18,3-11). V Matejevem evangeliju beremo:

Medtem ko je še govoril, je prišel Juda, eden izmed dvanajsterih, in z njim velika množica z meči in koli. Poslali so jo veliki duhovniki in starešine ljudstva. Izdajalec jim je dal znamenje in rekel: »Tisti je, ki ga bom poljubil; njega primite!« In takoj je stopil k Jezusu in rekel: »Pozdravljen, rabi!« in ga poljubil. Jezus pa mu je rekel: »Prijatelj, čemu si prišel?« Tedaj so pristopili, iztegnili roke po Jezusu in ga prijeli. (26,47-50)

Markov evangelij poroča, da je z Judom prišla »množica ljudi z meči in koli, od velikih duhovnikov, pismoukov in starešin« (Mr 14,43). Lukov evangelij poroča, da »je prišla množica. Pred njo je hodil eden izmed dvanajsterih, ki se je imenoval Juda.« (Lk 22,47) Janezov evangelij pa ima edinstveno različico, ki se navezuje na vrt Getsemani: »Juda je torej vzel četo (gr. *σπεῖραν*, lat. *cohortem*) in služabnike pri velikih duhovnikih in farizejih in jih privedel tja z baklami, svetilkami in z orožjem.« (Jn 18,3) Raymond E. Brown v svojem vplivnem komentarju ugotavlja, da se beseda »kohorta« v Novi zavezi »vedno nanaša na rimske vojake, opisuje pa ali kohorto 600 ali



oddelek 200 mož. [...] Če je omemba rimskih čet zgodovinska, potem moramo domnevati, da jih je dal na razpolago duhovnikom ali sindriju Pilat, morda zato, ker se je bal nevarnosti nove vstaje.« (Brown 1982, 807–808) V opisu pasijona vsi štirje evangelisti poročajo o tem, da je Pilat Jezusa izročil Judom na njihovo nepopustljivo zahtevo. To pa seveda ne pomeni, da bi lahko poznejšim judovskim rodovom pripisovali kolektivno krivdo v zvezi z Jezusovo kruto obsodbo in smrtjo.

Medtem ko Marija doživlja sinovo prijetje kot »ujetje«, pa Jezus tak potek bližnjega dogajanja že pričakuje in ne beži pred njim, da bi se mu izognil. Nasprotno, v molitvi Jezus svoji materi Mariji v odgovor mirno pojasni, da se bo vse to ob svojem času uresničilo: »Spreljuba moja mat', / Bo pršu cajt za to, / R'snica bo!« V sklepu poudari moč te molitve – če jo bo grešnik (ali grešnica) vsak dan zmolil, »Ne bo n'kol v vod' tonu, / N'kol v peklenščen vogni goru, / Se bo pr mn' v nebes'h veselu. Amen!«

V molitvi »Zlati očenaš« iz Medvod (SLM 325 [498]), ki jo Novak uvrsti v razdelek *Duša iz vic* (SLM 324–327 [497–500]), v opisu pasijona Judje niso izrecno omenjeni, četudi je molitev motivno zelo podobna molitvam, v katerih so Judje kot Jezusovi mučitelji izrecno navedeni. V njej beremo: »Marija je na beli postelji ležala, / svete bele roke gor držala. / Mariji se je sanjalo, / da so Jezusa lovili, / zvezáli, na križ pribili, / z žolčem jesiha piti dajáli.«

V vseh molitvah, ki govorijo o Jezusovem križanju z navajanjem Judov kot tistih, ki so Jezusa »na križ pribili« in mu dajali piti »z žolčem jesiha«, je zelo pomenljivo, da za križanje kar takoj okrivijo »Jude«. V nasprotju s tem evangeliji poročajo, da so Jezusa zasmehovali, topli in križali rimski vojaki, to je vojaki »upravitelja« Poncija Pilata. V Matejevem evangeliju npr. beremo:

Upraviteljevi vojaki so tedaj vzeli Jezusa s seboj v sodno hišo in zbrali okrog njega vso četo. Slekli so ga in ga ogrnili s škrlatnim plaščem. Iz trnja so spletli krono in mu jo dali na glavo in trst v njegovo desnico. Poklekovali so pred njim, ga zasmehovali in govorili: »Pozdravljen, judovski kralj!« In pljuvali so vanj, mu vzeli trst in ga z njim topli po glavi. Potem ko so ga zasmehovali, so mu slekli plašč, ga oblekli v njegova oblačila in odvedli, da bi ga križali. (27,27-31)



Da so v Svetem pismu kot izvršitelji smrtne obsodbe navedeni rimski vojaki, potrjujejo tudi drugi evangeliji, mdr. Markov, ki o zasmehovanju in mučenju Jezusa poroča:

Vojaki so ga odpeljali na dvorišče palače, to je sodne hiše, in sklicali vso četo. Ogrnili so ga v škrlat, spletli krono iz trnja in mu jo nadeli. Začeli so ga pozdravljati: »Pozdravljen, judovski kralj!« Tolkli so ga po glavi s trstom, pljuvali vanj, poklekovali pred njim in se mu priklanjali do tal. Potem ko so ga zasmehovali, so mu slekli škrlat in ga oblekli v njegova oblačila. In peljali so ga ven, da bi ga križali. (15,16-20)

V molitvi »Zlati očenaš« iz Medvod je še posebej opazno, da se podoba Marije povezuje z belo barvo, ki je barva popolnosti, jasnosti, čistosti, nedolžnosti. Skoraj v vseh molitvah o Marijinih sanjah Božja mati leži na »beli postelji« (le izjemoma na zlati, ki lahko simbolizira zmagoslavje, a tudi modrost in sočutje), v molitvi »Zlati očenaš« iz Medvod pa so upodobljene tudi njene »svete bele roke«, ki jih je »gor držala« – morda dvigala k Bogu v molitvi.

3 Zvrst molitev »Marijine sanje« v razmeroma samostojni obliki

Knjiga *Slovenske ljudske molitve* (1983a) proti koncu vsebuje razdelek *Marijine sanje* (SLM 333–352 [511–545]), v katerem skoraj vsaka molitev vključuje motiv »hudih Judov«. V molitvi »Marijine sanje« iz Radelj (SLM 333 [513]) Marija svojemu »ljubemu sinu« Jezusu, ki pride k njej in jo spečo prebudi, razlaga svoje »čudne sanje«:

[...]

– Ljubeznivi sin, res sladko sem zaspala,
a ti si me zbudil.

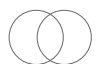
Takšne čudne sanje sem imela,
samo o tebi.

Kaj se Vam je sanjalo?

– Hudi Judi so te ujeli,

pred tri sodbe so te peljali,

pred Kajfeža, Herodeža, Poncija Pilata.



Krvavo so te bičali,
 s trnjem so te kronali.
 S težkim križem so te obložili,
 gor na križ so te pribili.
 Jaz to nisem mogla več gledati.

Jezus v nadaljevanju svoji ljubljeni materi, ki jo nagovarja v spoštljivi vikalni obliki, medtem ko ga mati tika, pove, da se bo tako z njim v resnici zgodilo.

V molitvi lahko opazimo, da so za vse Jezusovo trpljenje znova obtoženi le »hudi Judi«, ki so Jezusa ujeli, ga peljali pred tri sodbe – »pred Kajfeža, Herodeža, Poncija Pilata«, nato pa ga krvavo bičali, s trnjevo krono kronali, ga obložili s težkim križem in ga pribili na križ. Marijino neznosno bolečino molitev ponazarja z njeno izpovedjo, da tega strašnega trpinčenja svojega sina »ni mogla več gledati«.

Ko evangeliji poročajo o Jezusu, ki žalosten do smrti moli na vrtu Getsemani in v molitvi prosi: »Aba, Oče, tebi je vse mogoče! Daj, da gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti!« (Mr 14,36) Jezus tiste, ki so ga prišli prijet, poimenuje s splošnim izrazom »grešniki« in svojim spečim učencem pove: »Ura je prišla. Zdaj je Sin človekov izročen v roke grešnikov.« (Mr 14,41) V nadaljevanju evangelij poroča o izdajstvu Juda, enega izmed dvanajsterih, ki je s seboj pripeljal »množico ljudi z meči in koli«:

In takoj, ko je še govoril, je prišel Juda, eden izmed dvanajsterih, in z njim množica ljudi z meči in koli. Poslali so jih véliki duhovniki, pismouki in starešine. Izdajalec jim je dal znamenje in rekel: »Kogar bom poljubil, tisti je. Primate ga in ga varno odpeljite.« Ko je prišel, je takoj stopil k njemu, rekel: »Rabi!« in ga poljubil. Oni pa so iztegnili roke po njem in ga prijeli. (Mr 14,43-46)

Medtem ko evangeliji izmed Judov izrecno izpostavljajo le Juda Iškarijota kot Jezusovega izdajalca ter kot njegove mučitelje navajajo »množico ljudi z meči in koli«, pa folklorne molitve te skoraj po pravilu označijo kot Jude. Ob koncu besedilo molitve »Marijine sanje« verniku zagotavlja: kdor bo te njene sanje »pri sebi nosil«, ta »ne bo nagle smrti delal. / Ne bo na gori ubit in ne bo / trpel velikih muk.« Iz tega sklepnega obrazca, ki omenja, da bo



tisti, ki bo to molitev »nosil pri sebi«, deležen milosti in Božjega varstva, prav tako pa tudi ob smrti ne bo trpel velikih muk, je mogoče sklepati, da so se te molitve širile ne le ustno, temveč izjemoma tudi s prepisi ali tiskom.⁸

Podobno Marija Jezusu razlaga svoje sanje v molitvi *Marija je rajžala* iz Zg. Sorice (SLM 334 [514]). Ta v primerjavi s prejšnjo molitvijo »Marijine sanje« vsebuje drugačen prikaz okolja Marijine molitve, saj pravi, da je Marija »rajžala vsak petek na en hribček / molit v eno hišico«, ter daljši opis Jezusovega trpljenja. V nasprotju s prejšnjo molitvijo v tej ležišče ni omejneno, podoben pa je motiv Jezusovega prihoda in njegovega spraševanja po materinih sanjah:

K njej je paršo ta lubeznivi Sin
in jo vprašo:
Mati moja, al' vi čujete al' spite?
- Moj lubi sin! Jaz ne čujem, jaz ne spim,
- Jaz ta dovge sajne raskladam.

Kot v vseh molitvah gre za pristrčno in ljubeznivo srečanje med materjo in sinom, ki daje vtis domačnosti, kot bi šlo za običajen vsakodnevni stik in vzajemno ljubeznivo in skrbno pozornost med materjo in sinom. V nadaljevanju Marija Jezusu zaupa svoje »dolge sanje«:

Kaj tacega se j' men' sajnálo,
de so tebe Judje lovil'.
Prišli ste do globoke vode
in da bi ti to vodo mogu prebrest,
si krvavi pot potiu.
Strašno so te topli in v obraz pluvali.
Križ so ti nar'dil' pa na rame naložil',
Bičan in krvav si ga mogu nest na Kalvarijo.
Tam so te na križ pr'bil'.
Na njem si v strašnih mukah umaro.

8 O tem govorijo tudi ohranjeni tiskani letaki. Podoben sklepni obrazec vsebujejo tudi nekatere druge molitve, npr. pesmi št. 63, 76, 77, 80 in 89 v zbirki *Zlati očenaš*, ki je leta 1999 izšla v uredništvu Zmage Kumer.



V Marijinih sanjah so Judje, potem ko so Jezusa ujeli, z njim prišli do »globoke vode« in Jezusu naložili, da jo mora prebresti. Da je to Jezusa močno izčrpalo, priča več pesmi-molitev s tem motivom, ki ga evangeliji ne omenjajo, temveč naj bi izviral iz izročila legend. Po eni izmed njih naj bi Judje Jezusa na poti iz vrta v Getsemaniju vrgli v narasli potok Cedron, po drugi pa so ga prisilili, da ga je prebrodil (Novak 1983a, 369). Ta motiv zasledimo tudi v slovenskih folklornih molitvah, le da je namesto Cedrona večkrat omenjena Donava, kar je lahko prevzeto iz nemškega vira in podomačeno po ljudski domišljiji, ali pa se omenja kar »globoka voda«. Prizor, ko ujetnika Jezusa vodijo do vode, ki jo mora prebresti, pozna tudi stara slovenska pobožnost križevega pota kot četrto postajo (Kumer 1999, 31). Ta motiv med drugim vsebuje molitev *Danes je en velk petek* iz Stične (SLM 270 [401]). V njej je bil »Jezus daleč prepeljan / čez ta voda Jordana«; tam ga je srečala Marija in pogrnila z glave svoje belo pokrivalo (pečo) in ga razgrnila po vodi Jordanu, da je Jezus prišel na suho. Takrat so k njemu pristopili Judje in Jezusu na rame naložili križ, da ga je nesel na goro Kalvarijo.

V molitvi »Zlate očenaš« iz Fare pri Kočevju (SLM 335 [515–517]) Marija, leže na »bele postelce«, Jezusu, ki jo ogovarja z vikanjem, razlaga svoje »grozovite sanje«:

»O preljubi Jezus moj,
 jest ne čüjen ne ne spin,
 van premišljüjen
 te grozovite sanje,
 ke se je mene naco sanjalo,
 da so te Judje Škarjote vjele,
 pa so te deleč peljale,
 (v) to mesto Jeruzalem,
 ki so Židove;
 tan so te gajžljale,
 šibami so te bičale,
 ven so te pelale po veliken blate
 po velikeh škalcah,
 za sveto brado so te cükale,
 va veleke stou so te posadile,
 iz trna krono na glavo dele,
 'se glide so te premaknile,



'se sklepe resklenile.
To sveto znamenje
so na kriš pribile.

Pomenljivo je Marijino poročanje, da so Jezusa v njenih sanjah ujeli »Judje Škarjotje« – torej ne le Juda, ki je v evangelijih označen kot »izdajalec« (Mt 26,48), temveč kar »izdajalski« Judje v množini. Ti se v Marijinih sanjah pojavljajo v najslabši luči: Božja mati navaja zaporedje njihovih slabih dejanj, ki so privedla do sinove smrti na križu: Judje so Jezusa peljali v judovsko mesto Jeruzalem, ga tam tepli z bičem (*gajžlale*) in šibami, ga nato peljali po velikem blatu in po skalah, ga vlekli (*čükale*) za »sveto brado«, posadili na velik stol in mu nadeli trnovo krono. Nato so mu premaknili ude in razklenili sklepe ter ga – »to sveto znamenje« – pribili na križ.

Seveda je jasno, da so Judje kot krivci vsega zla, ki se je zgrnilo nad Jezusa, plod ljudskih predstav, saj evangeliji poročajo drugače. V Matejevem evangeliju je jasno navedeno, da so Jezusa zasmehovali »upraviteljevi vojaki«:

Upraviteljevi vojaki so tedaj vzeli Jezusa s seboj v sodno hišo in zbrali okrog njega vso četo. Slekli so ga in ga ogrnili s škrlatnim plaščem. Iz trnja so spletli krono in mu jo dali na glavo in trst v njegovo desnico. Poklekovali so pred njim, ga zasmehovali in govorili: »Pozdravljen, judovski kralj!« In pljuvali so vanj, mu vzeli trst in ga z njim tepli po glavi. Potem ko so ga zasmehovali, so mu slekli plašč, ga oblekli v njegova oblačila in odvedli, da bi ga križali. (27,27-31)

Potem ko razkrije svoje sanje, Marija Jezusu potoži, da bi skoraj obupala nad Bogom, ko vidi, kaj vse bo morala prestati: »O preljube Jezus moj, / da son vedela, / kaj bom nad tabo videla / i prestala / be bela nat Bogon scagala.« Jezus pa ji odgovarja, naj nikar ne obupa nad Bogom: »O, preljuba Mate moja, / Bok vas ovare nat Bogon scagat! / ke nat Bogon scaga, (f) pako pade, / nigdar ven ne izide.« Tu lahko vidimo, v kako človeški podobi se pred nami pokaže uboga Marija, saj mora priznati, da jo je slutnja sinovega trpljenja skoraj zlomila – celo do te mere, da bi obupala nad Bogom. Občutek šibkosti in dvoma o Božji pravičnosti zaradi prehudega trpljenja je čisto človeško čutenje, ki pa ga od Božje matere ne pričakujemo. Toliko bolj pa so se s takim čutenjem lahko poistovetili verniki v stiski zaradi prehudega trpljenja, ki jih je po krivici doletelo. Tem je namenjen



tudi Jezusov poduk Mariji, naj nikar ne obupa. Materi razloži, da mora sam vse to pretrpeti, »da bon rešu zemljo / da bon dal človeške dūšo in telu«.

V molitvi »Zlati očenaš« iz Savinjske doline (SLM 336 [518–519]), v kateri gre za spoj molitev »Marijine sanje« in »Zlati očenaš«, Marija Jezusu pove, da svoje »čudne sanje premišljuje(m), / eno uro pred polnočjo, / eno uro pred belim dnem«. Podobno kot v prejšnji molitvi iz Fare pri Kočevju Božja mati navaja, da so Jezusa Judje »ujel' in zvezál' / in u Kajfežovo hišo pelál'«. Sledi opis premišljevanja Judov, kaj bi z njim storili, pri čemer je izpostavljena stereotipno negativna lastnost Judov – njihova skopost. Ko namreč ugotavljajo, da je križ, ki je »pripravljen triintrideset let / do Kristusovega trpljenja«, prevelik za premajhnega Jezusa, premišljujejo, »ali hočemo / križ žagati ali Jezusa vleči«. Končna odločitev je povezana z denarjem ter izpostavlja njihovo neusmiljeno in pohlepno naravo:

Eden pravi: Jezusa smo zastonj dobil',
 križ smo težko delal' in drago plačal',
 bomo Jezusa natez'val',
 Vlekli so ga za svete nožice in svete ročice,
 žile so v njem pókale,
 vrgli so mu ga na rame,
 nesu, prav teškó pretrpu vse volnó.

Sledi opis Marijinega joka pod križem, vse do Jezusove smrti, ko »izdihne dušo v sveta nebesa«. Tudi v molitvi *Bog je zlat* (SLM 337 [520–521]) so kot vir Jezusove strašne usode navedeni Judje. Po uvodnem povabilu vernikom, naj molijo k Mariji, ki v nebesih »svoje duše napaja / in v sveti raj posaja«, molitev upodobi Marijo, ki spi v »eni beli posteljci« v »svetem raj«. K njej pride »sam usmiljeni Jezus« in jo vpraša, »al' čujete, al' spite«. Marija mu pove, da ne spi, temveč premišljuje o svojih nocojšnjih sanjah. Podobno kot v prejšnji molitvi Jezusu pove, kako se ji je sanjalo, »da so tebe Judje ujel', / trdó so te zvezál', / čez potok so te pelál'«. V tej molitvi ni omenjena kakšna reka, temveč »potok«, kar spominja na dolino s potokom Cedronom, ki deli Oljsko goro vzhodno od Jeruzalema od starega dela mesta; lahko pa gre tudi za plod ljudske domišljije.

Podoben motiv prihoda Jezusa k Mariji, ki spi v »svetem paradizu« v »svetli kambrici«, vsebuje tudi pesem-molitev *U svetem Paradižu* (SLM 338



[522–523]). Marija sinu, ki jo sprašuje, »al spijete ali gledate?«, opiše svoje »čudne sanje«:

»Deiete muoje, na spijem, na gledam
pa čudno sanjam:
da te bojo Judi lovil'
an na bojo viedli, kaj s tabo storit.
Ti storijo uodo preborit,⁹
trintrideset krat karvavi puot potit.

V tej pesmi-molitvi srečamo podobne motive kot v nekaterih prejšnjih: povzročitelji Jezusovega trpljenja, o čemer sanja Marija, so Judje, podobno se v njej pojavi motiv vode, ki jo bo moral Jezus prebroditi (*ti storijo uodo preborit*). Marija svojega sina poimenuje ljubkovalno kar »deiete muoje«, s čimer je še poudarjena njena materinska nežnost. Ta se ob opisu trpljenja, ki čaka njenega sina, razveže v materino vprašanje sinu Jezusu, ali on sam že ve za svojo prihodnjo usodo trpljenja:

Dragi muoj sin,
kaj greš ta od mene,
kàr za tako martro vieš?

Podobno kot v molitvi »Zlate očenaš« iz Fare pri Kočevju Jezus svojo mater skuša pomiriti in opogumiti z razlago velikega pomena, ki ga ima njegovo voljno sprejemanje trpljenja:

Ljubeznjiva mama,
če ist na bom tarpeu,
na puojde nobedan u sveto nebuo.
Vi, mama, umreste an ist¹⁰ umriem.
Priet ku umriem,
postavim božje reči,
da jih bojo spostoli regolal'.¹¹

9 V pomenu: te prisilijo vodo prebrodit.

10 V pomenu: jaz.

11 V pomenu apostoli urejali.



V tej pesmi-molitvi se prvič pojavi motiv Jezusove napovedi pooblastila učencem – apostolom, ki jim po svetopisemskem poročilu v Galileji na gori naroča: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence: krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal! In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (Mt 28, 18-20)

Molitev *Devica Marija je spala* iz Ilirske Bistrice (SLM 340 [526–527]) je v primerjavi z drugimi sorodnimi izvirna po preprostejšem opisu Jezusovega trpljenja v ritmu in slogu poskočnih ljudskih pesmi. V poimenovanju Jezusove matere Marije prvič opazimo oznako »devica Marija«, s čimer je poudarjena njena brezmadežnost. Sanje, ki jih molitev opisuje na začetku, so podobne kot v drugih molitvah, le da niso predstavljene v obliki dialoga med materjo in sinom, temveč molitev o njih le pripoveduje:

Devica Marija je spala,
čudne sanje sanjala,
da je Jezus ukraden biu,
da so ga Judje ukrali,
na sveti križ peljali,
njegovo kri prelili.

V molitvi je omenjena tudi Jezusova prošnja, da mu dajo piti, in odziv Judov, temu sledi opis njegove smrti:

Jezus je vprašal pit',
dali so mu jes'ha in žolča skep.
Svojo sveto glavico na stran drži,
svojo sveto dušico spusti.

Z motivom »jes'ha in žolča«, ki ga dajo pit Jezusu, se folklorna molitev navezuje na vsebino evangeljskega poročila o Jezusovi smrti, ki govori:

Nato je Jezus, ker je vedel, da je že vse izpolnjeno, in da bi se izpolnilo Pismo, rekel: »Žejen sem.« Tam je stala posoda, polna kisa. V kis namočeno gobo so nataknili na hizop in mu jo podali k ustnicam. Ko je Jezus vzel kisa, je rekel: »Izpolnjeno je.« In nagnil je glavo in izročil duha. (Jn 19,28-30)



Jezusovo dušo trije angelci ponesejo v nebo, s trenutkom smrti pa je »sonce pomrknilo / luna je krvava ratala, / zvezde so od nebes doli padale«. V nadaljevanju skladno s svetopisemskim poročilom »zagledamo« devico Marijo, kako kleči pod križem, polna sočutja do trpečega sina: »Sinek, dete moje, ko ti močno trpiš!« S poimenovanjem sina s pomanjševalnico »sinek« in z ljubkovalnim izrazom »dete moje« je poudarjena brezmejna ljubezen matere, ki jo nezmanjšano čuti do svojega otroka vse svoje življenje, še posebej pa v trenutkih njegovega trpljenja. V sklepnem obrazcu, podobno kot tudi v številnih drugih molitvah, Jezus kot potrditev resničnosti Marijinih sanj izreče zagotovilo tistemu, ki bo to molitev molil:

Ko bi se en bogi
grešnik ali grešnica znašel,
da bi to molitvico zmoliu,
v petek pred obedom, v soboto pred kosilom,
v nedeljo pred sveto božjo mašo.
Ta se ne bi bau z ognjom goret,
z dreva padat in z vojstro sekiro sekat.

Molitev *Jezus je zgodla vstau ...* iz Rake pri Krškem (SLM 341 [528]) navaja, kako so v sanjah Božje matere Marije Judje ujetega Jezusa odvedli najprej k Hanu, tastu Kajfe, ki je bil tisto leto véliki duhovnik, »Kajfa pa je bil tisti, ki je Judom svetoval: 'Bolje je, da en človek umre za ljudstvo.'« (Jn 18,13-14) Zatem so ga predali upravitelju Pilatu (Jn 18,28-37, idr.). V molitvi Marija Jezusu razkrije svoje sanje,

da so te Judje vjel',
te zvezal', k Anu inu Kajfežu peljal',
da so te Pilatužu predal',
za steber privezal',
gajžlal' in zašpot'val' ...

Medtem ko večina slovenskih folklornih pesmi-molitev navaja, da so ta dejanja izvedli »Judje«, pa Janezov evangelij navaja, da je tudi pri prijetju Jezusa in nadaljnjih zlih dejanjih, ki so privedla do njegove strašne smrti, šlo za širši krog ljudi: »Tedaj so vojaki iz čete, poveljnik in judovski stražarji zgrabili Jezusa in ga zvezali. Peljali so ga najprej k Hanu ...« (Jn 18,12-13)



V molitvi *Marija kleči, trdno spi* iz okolice Pivke (SLM 342 [529–530]) je v »čudnih sanjah« Božje matere Marije na začetku izpostavljena nevera Judov, da je Jezus Bog:

Jezus pravi, da je Bog.
Judje niso verjeli, Boga so ujeli,
na križ so ga razpeli,
iz njega sveto kri točili.

V molitvi *Dons je svet dan* iz Šmartnega pod Šmarno goro (SLM 343 [531]) Marija Jezusu na »svet dan / petek sam« razlaga svoje sanje. Na njegovo vprašanje – »Mat' moja, / al' čujete, al' spete?« – mu odgovori:

– Jaz ne čujem in ne spim,
jaz svoje sanje preiščujem.
O Jezus, kaj se je men' n'coj sanáu,
da so tebe tisti Judje, ajdje ujel'
pa na svet križ prmrjal,¹²
ti si še premajhen bil,
so ti ročice, nožice stegnil',
na svet križ pr'bil'.

Pomenljivo je, da tudi ta pesem izpostavlja nevero Judov, saj jih poimenuje »ajdje«, ki, izhajajoč iz nemške besede »der Heide«, označuje pogane.¹³

V molitvi »Marijine sanje o sinovem trpljenju« iz slovenske Benečije (SLM 344 [532]) Marija Jezusu razlaga svoje sanje z besedami:

Hudi ljudje vas bodo lovili,
gor na sveti križ vas bodo perbivali;
vašu svetu glavicu
s tim črnim terničem
vas bojo kronovali;

12 V pomenu 'primerjali'.

13 SSKJ: ajd – star. pogan; prim. tudi nemško-slovenski slovar Maksa Pleteršnika: äjd, ájda, m. der Heide; – iz nem.



vašo sveto srčice
z železom bojo zbodali.

Zanimiva je raba ljubkovalnih pomanjševalnic in hkrati vikalne oblike, s katero Marija naslavlja svojega sina; s tem molitev po eni strani poudarja nežno materinsko ljubezen do sina, ki je odraz čisto človeškega čustvovanja; po drugi pa njen odnos do Jezusa kot Božjega sina presega zgolj raven človeškega čutenja.

V molitvi »Zlati očenaš« iz okolice Breznice pri Škofji Loki (SLM 345 [533–534]) Marija Jezusu »v ta svetli kamri / na svoji beli postelji« razlaga svoje »čudne sanje«. V njih so Judje, poimenovani tudi »ajdi« oziroma pogani, zvezanega Jezusa odpeljali k »starodavni vodi«, kjer ga je že čakal »težki križ«:

– Jaz ne čujem in ne spim.
V takih čudnih sanjah ležim.
Meni se je nocoj sanjalo,
da so prišli hudi ajdi, hudi Judje,
so te zvezáli in k starodavni vodi peljáli,
kjer je težki križ pokopán.
Težki križ so ti na rame naložili,
so te v vodo pahnili.

Očitno je ta križ, pripravljen za Jezusa, ležal potopljen v vodi, saj podoben motiv vsebuje še veliko drugih slovenskih folklornih molitev, ki o tem izrecno poročajo. V molitvi »Zlati očenaš« v priredbi Joža Lovrenčiča (SLM 253 [353–359]) npr. beremo:

Ljuba moja mati, kako se mi bo godilo
na sam véliki petek? Hudi Judi me iz mesta
Jeruzalema poženejo. Tam v vodi Jordanu
je namočen hlod, ves je prevrtan
in s svincem nalit in je pripravljen,
da ga bom moral jaz Jezus vleči
na goro Kalvarijo. Hudi Judi pojdejo
po mehkem, jaz pojdem po trdem.



V molitvi »Zlati očenaš« iz okolice Breznice pri Škofji Loki Božja mati Marija v nadaljevanju opisuje, kaj še se ji je sanjalo. Opisuje vizijo Jezusovega trpljenja, ko je, bredeč po vodi, moral nositi težki križ, pri čemer poudarja neusmiljenost Judov. Ti so Jezusa mučili, zasmehovali in premišljali, kakšne dodatne »martre« bi mu dali. Izpostavljen je sadizem Judov, njihovo uživanje in naslajanje ob mučenju in poniževanju Božjega sina, s čimer so šli do konca – vse do prebitja Jezusa na težki križ:

Preden si vodo perplaval,
 si sedeminsedemdesetkrat krvavi pot potil.
 Na kraj te vode priplaval,
 bi rad malo počil,
 bi rad težki križ dol dejal,
 pa so prišli hudi ajdi, hudi Judje.
 Spredaj in zadaj so ti fige molili,
 jezike kazáli, premišljeváli,
 kakšne martre bi ti dali.
 Tvoja sveta ušesa so z mahom zamašili,
 tvoje svete oči so z blatom začofotali,
 tvoja lica so bili,
 desno stran so ti prebodli
 na težki križ so te pribili.

V molitvi »Marijine sanje« neznanega izvora (SLM 347 [536–537]) zasledimo zelo sorodno podobo neusmiljenih in sadističnih Judov. Marija Jezusu razlaga svoje »hude sanje«:

»Jas ne čujem in ne spim, v hudih sanjah ležim,
 preljubi moj sin. Sanjalo se mi je,
 da so prišli hudobni Judje in ajdje,
 pa so te zvezáli in peljáli
 k Ponciju Pilátu.

Podobno kot v molitvi iz okolice Breznice pri Škofji (SLM 345 [533–534]) so tudi v tej molitvi Judje Jezusu naložili križ, ki je nanj čakal ob »starodavni vodi«, še prej pa so ga krvavo bičali in s trnjem kronali. V obeh molitvah opazimo izpostavljeno nasprotje med svetostjo Božjega sina ter umazanostjo Judov, ki hočejo raniti in pomazati vse sveto (gl. vrstici: »tvoja sveta



ušesa so z mahom zamašili« in »tvoje svete oči so z blatom začofotali« – iz molitve »Zlati očenaš« (SLM 345 [533–534]); njegovo »sveto glavo so s trnjem kronali« – iz molitve »Marijine sanje« (SLM 347 [536–537]).

Molitev »Marijine sanje« (SLM 347 [536–537]) se nadaljuje z opisom, kako je Jezus v »starodavni vodi« sedemdesetkrat krvavi pot potil. Ko si je želel odpočiti, so mu »hudobni Judje in ajdje«, podobno kot v prejšnji pesmi-molitvi »Zlati očenaš« iz okolice Breznice pri Škofji Loki: »spredaj in zadaj fige in jezike kazali, / ušesa so ti z mahom zamašili, / oči so ti z blatom začofotali, / po licu so te bili in opluváli / in govorili, kakšne martre bi ti še dali.« Nazadnje so ga pribili na križ in ga križali.

V molitvi *Marija je šla* iz župnije Selce nad Škofjo Loko (SLM 348 [538–539]) Marija Jezusu razlaga svoje sanje o njegovem pasijonu, pri čemer dogajanje ni več postavljeno v vodno okolje, Marijo pa že na začetku srečamo na Oljski gori. Tam Jezusu pove svoje sanje, kot govori besedilo:

Marija je šla iz Betlehema na Oljsko goro,
dol je legla, trdno je zaspala.
K njej je prišel sam usmiljeni Jezus:
»Mat moja, a čujete, a spete?«
– Čudne sanje sem imela.
»Kaj takega?«
– Men se je sanjal, da so tebe hudobni Judje ujeli,
trdnó so te zvezáli, h Kajfežu so te peljali,
od Kajfeža k Herodežu, od Herodeža k Platužu.
[...]
Ven so te pahnili, na desno stran
so težki križ naložili,
si ga moral nesti na visoko goro.

Vidimo lahko, da se v pripovedovanju, kam vse so Judje Jezusa peljali, pojavi tudi ime »Herodeža«. To ime se ne nanaša na Heroda (Velikega), kralja v Judeji (prim. Mt 2,3), ki je igral svojo krvavo vlogo ob Jezusovem rojstvu, ko se je Jezusa hotel znebiti s pomorom vseh dečkov v Betlehemu in okolici, ki so bili stari dve leti in manj (prim. Mt 2,16-18), temveč na Heroda Antipa, ki je bil v času Jezusove sodbe četrtni oblastnik v Galileji. Pilat je med sodnim postopkom Jezusa poslal k Herodu, ko je ugotovil, da je



Jezus Galilejec. V Lk 23,7 beremo: »In ko je izvedel, da je izpod Herodove oblasti, ga je poslal k Herodu, ki je bil tiste dni tudi sam v Jeruzalemu.«

V molitvi *Marija prečista* iz okolice Mirne Peči (SLM 349 [540]) Marija na Jezusovo vprašanje, kaj se ji se sanjalo, opisuje podobne sanje, pri čemer pa ne omenja Judov.

Kot kaže pregled vseh molitev iz zbirke *Slovenske ljudske molitve* (1983), se opisi »hudih« in »hudobnih« Judov pojavljajo izredno pogosto in v zelo podobnih (negativnih) različicah predvsem v prevladujočih vrstah pasijonskih molitev »Zlati očenaš« in »Marijine sanje«. Čeprav lahko govorimo kar o (negativnih) stereotipih Judov v tovrstnih slovenskih folklornih molitvah, pa prav vključevanje negativnih opisov Judov močno prispeva k dramatičnosti prikaza njihove osrednje tematike Jezusovega trpljenja ter Marijinega sočustvovanja in žalovanja.

Iz zbirke *Stare slovenske molitve* (2013) lahko navedemo dva primera molitev zvrsti »Marijine sanje«. V kratki molitvi *2. Cerkvica rumena* iz Šempasa (SSM 6 [62]) je Marija v rumeni cerkvici, v katero pride tudi Jezus:

Pride sam usmiljeni Jezus:
 »O mati moja, kaj spiste ali čuvaste?«
 »Ne spim, ne čuvam, čudne sanje jaz sanjam:
 da so tebe Judje lovili
 in da so ti trnjevo krono na glavo dali.«

Kratka molitev *7. Pojdimo spat, Bog je zlat* iz Grahovega ob Bači (SSM 177 [141]) Marijo postavlja v »sveto kamrico«, to je v podobno okolje kot v molitvi »Zlati očenaš« iz okolice Breznice pri Škofji Loki. Jezus Marijo vpraša:

»Mati, kaj delate,
 ali čujete ali spite?«
 »Jaz ne čujem, jaz ne spim,
 meni se je ponoči sanjalo,
 da so tebe Judje ujel',
 da so ti ukazal' to vodo trikrat prebrodit'
 in trikrat krvavi pot potit'.«



Sklep

Zelo podobne oblike rabe motiva »hudih« in »hudobnih« Judov v doslej zbranih slovenskih folklornih molitvah so presenetljive vsaj v dveh pogledih: prvič zaradi velikega števila molitev, v katerih se negativna podoba Judov pogosto pojavlja kot eden osrednjih motivov; drugič, ker doslej kljub bogatim zbirkam slovenskih folklornih molitev tega motiva še nihče ni niti opazil, kaj šele da bi ga vključil v svoje strokovne obravnave. Glede na to stanje ta prispevek pomeni oranje ledine. Ker je molitev, v katerih se pojavlja motiv Judov, nepričakovano veliko, se je zdelo smiselno, da na tej stopnji vse najprej evidentiram po izdajah v zbirkah: Karel Štrekelj 1895–1907; Vilko Novak 1983; Zmaga Kumer 1999; Marija Stanonik 2013. Evidentiranje je pokazalo, da so različne zvrsti slovenskih folklornih molitev razširjene po vseh slovenskih deželah in tudi onkraj sedanjih meja države Slovenije. Folklorne molitve so se širile z živo besedo, govorom, pri čemer so možnosti za stike med ljudmi različnih narodov in jezikov ponujala na primer romanja, ki so bila v srednjem pa tudi novem veku priljubljena pri vseh slojih.¹⁴ Verniki so se z romanji približevali Kristusu, Materi Božji in svetnikom. Posredniki apokrifnih (paratekstualnih) molitev so bili tudi potujoči pevci. Marija Klobčar izpostavlja predvsem potujoče pevce, ki so bili revni in ubogi, pogosto tudi slepi: »Legendne in druge nabožne pesmi so slepe spremljale na romanjih, po domovih pa so pogosto prosili darov z apokrifnimi molitvami.« (2020, 297) O ustnem posredovanju molitev-pesmi pričajo tudi uvodni verzi in stalne besedne zveze, ki spadajo v okvir pesemskega izražanja, trikratna ponavljanja, uporaba popačenih besed, kadar izraz molivcu ni bil razumljiv, in drugo.

Dve temeljni zvrsti folklornih molitev, »Zlati očenaš« in »Marijine sanje«, temeljita na evangeljski zgodbi Jezusovega pasijona in na tradiciji Marijinega

14 O romanjih Slovencev obstaja precej obsežna literatura. Kot piše Metoda Kemperl, so bili med romarskimi kraji, kamor so verniki najprej romali, kraji Kristusovega trpljenja in grobov zgodnjih mučencev. Tako je že zgodaj nastalo troje najpomembnejših krščanskih romarskih središč: Rim, Jeruzalem in Santiago de Compostela, kamor so v srednjem veku romali tudi Slovenci: »Romali so posamezno ali v skupini, cilj pa je bil dušni blagor in priprava na nebesa.« (2016, 141) Seveda pa so verniki romali tudi k drugim, manjšim romarskim središčem, o čemer obstajajo številne študije. Andrej Lažeta na primer obravnava zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja in ugotavlja, da je prva Marijina cerkev v Spodnji Panoniji že sredi 9. stoletja stala v Blatenskem gradu, »tako kakor krščanstvo (pa) se je tudi češčenje Marije v pokrajini dokončno zasidralo do 11. stoletja, ko so tod že stale še danes glavne Marijine cerkve«. Med drugim so že v 13. stoletju v Turnišče romali s Štajerskega, Hrvaškega in Ogrskega, ker so se v Turnišču pogosto dogajala čudežna ozdravljenja na Marijino priprošnjo. (2018, 543–544)



sočustvovanja s trpečim sinom Jezusom. Večina molitev teh zvrsti je sestavljenih v pesniški obliki, le nekaj v prozi. Ker se negativna podoba Judov pojavlja izjemno pogosto v podobnih različicah, predstavlja pomembno tematiko, ki bi jo kazalo natančneje raziskati v širšem kontekstu evropske zgodovine in kulture. V okviru avtoričine načrtovane bolj celovite raziskave motiva »hudobnih« Judov v starih slovenskih molitvah bo mogoče za beležiti več zanesljivejših sklepov glede izvora, poti širjenja po slovenskih in evropskih deželah in glede ozadja protijudovskega sentimenta, ki veje iz negativnih judovskih stereotipov.

Kratice

| | |
|--------------|--|
| SLM | Novak 1983a [<i>Slovenske ljudske molitve</i>] |
| SNP 1 | Štrekelj 1895–1898 [<i>Slovenske narodne pesmi</i> , zv. 1] |
| SNP 3 | Štrekelj 1904–1907 [<i>Slovenske narodne pesmi</i> , zv. 3] |
| SSM | Stanonik 2013 [<i>Stare slovenske molitve</i>] |

Rokopisna vira

- Register slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja.** ---. Ms 070. *Sen Blažene Device Marije*. Ms 023. *Poljanski rokopis. Jezusovo življenje v sto postavah*. URL: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_070/VIEW/ (dostopano 20. 9. 2020)

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016a. Izvori in tradicija literarne zvrsti vita Christi v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76/3–4: 585–596.
- . 2016b. *Zgodovina protijudovstva in antisemitizma v Evropi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2017a. Rokopisna tradicija literarne zvrsti planctus Mariae in Poljanski rokopis. V: Aleksander Bjelčevič, Matija Ogrin in Urška Perenič, ur. *Rokopisi slovenskega slovstva od srednjega veka do moderne*, 103–110. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2017b. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in drammatizacijah evangeljske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77/3–4: 655–669.
- . 2017c. *Podoba Judov v evropski literaturi, gledališču, glasbi in filmu*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2020. *Trpljenje in smrt v zgodovini judovske literature*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Babič, Saša.** 2013. Estetska struktura in funkcija folklorne molitve z vidika teksta, teksture in konteksta. *Studia Mythologica Slavica* 16: 187–197. <https://doi.org/10.3986/sms.v16i0.1552>

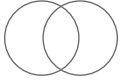


- Banfi, Luigi.** 1975. Due redazioni quattrocentesche del »sogno di Maria«. *Lares* 41/2: 199–207.
- Bronzini, Giovanni Battista.** 2000. Drammaturgia Biblica Medievale: Dalle »Origini del teatro italiano« di D'Ancona a »Le origini« di Toschi. *Lares* 66/4: 639–671.
- Brown, Raymond E.** 1982. *The Gospel according to John*. 2. zv. Garden City, NY: Doubleday.
- Dundes, Alan, ur.** 1999. *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Grabner, Elfride.** 1997. *Verborgene Volsfrömmigkeit: Frühe und volksbarocke Christusapokryphen in Wort- und Bildzeugnissen*. Wien: Böhlau.
- Hain, Mathilde.** 1973. »Der Traum Mariens«: Ein Beitrag zu einem europäischen Thema. V: Helge Gerndt in Georg R. Schroubek, ur. *Dona Ethnologica: Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, 218–232. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Hudelja, Mihaela.** 1996. Zakaj se Judje niso ustalili v slovenskem prostoru. Stereotipi o Judih na Slovenskem in Ahasver. *Časopis za kritiko znanosti* 24/179: 47–62.
- Kämpfer, Winfried.** 1954. *Studien zu den Gedruckten Mittelniederdeutschen Plenarien: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte spätmittelalterlicher Erbauungsliteratur*. Münster: Böhlau Verlag.
- Kemperl, Metoda.** 2016. Značilnosti romanj v 17. in 18. stoletju na Slovenskem. *Edinost in dialog* 71/1–2: 141–152.
- Kopatin, Viktor.** 1923. *Pasijonski molitvenik*. Prevalje: Družba sv. Mohorja na Prevaljah.
- Kretzenbacher, Leopold.** 1975. *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Kumer, Zmaga.** 1997. Židje v slovenski ljudski pesmi. *Muzikološki zbornik* 33: 91–95. <https://doi.org/10.4312/mz.33.1.91-95>
- . 1999. *Zlati očenaš: slovenski ljudski pasijon*. Ljubljana: Družina.
- Klobčar, Marija.** 2020. *Poslušajte štimo mojo: potujoči pevci na Slovenskem*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Lažeta, Andrej.** 2018. Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnje Prekmurja. *Bogoslovni vestnik* 78/3: 543–556.
- Maksim Spoznavalec.** 2012. *The Life of the Virgin*. Prevod z uvodom S. J. Shoemaker. New Haven: Yale University Press.
- Mlakar, Anja.** 2019. *Skrivnostni tujec in demonski sovražnik. Drugi in drugost v slovenski sloustveni folklori*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Novak, Vilko, ur.** 1983a. *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana: Družina.
- . 1983b. Uvod. V: Novak 1983a, 5–35.
- Ogrin, Matija.** 2017a. Slovenska pridiga baročne dobe in redovne province: med retoričnim izročilom in redovniško karizmo. *Arhivi: glasilo Arhivskega društva in arhivov Slovenije* 40/2: 217–232.
- . 2017b. O vlogi rokopisov v dolgem prehodu iz rokopisne v tiskano knjigo v slovenski književnosti. *Primerjalna književnost* 40/1: 43–58.
- . 2017c. Slovenski rokopisi o štirih poslednjih stvareh človeka in baročno eshatološko izročilo. V: Aleksander Bjelčević, Matija Ogrin in Urška Perenič, ur. *Rokopisi slovenskega slovstva od srednjega veka do moderne*, 33–41. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2018. Poljanski rokopis, velika priča slovenskega pasijonskega izročila. *Pasijonski doneski* 13: 107–116.
- . 2019. *Slovensko sloustveno izročilo: drobci slovenskega slovstva, izročeni v rokopisih*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2020. Poznobaročni slovenski rokopisi – literarna tradicija v spoprijemu z razsvetljensko cenzuro. V: Luka Vidmar, ur. *Cenzura na Slovenskem od protireformacije do predmarčne dobe*, 119–150. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.



- Pogačnik, Marjan.** 2013. Spremnna beseda. V: Stanonik 2013, 8–9.
- Sapunar, Andrea.** 1998. Biblische Apokrypha bei den burgenländischen Kroaten im achtzehnten Jahrhundert. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 44: 199–208.
- Shoemaker, Stephen J.** 2011. Mary at the Cross, East and West: Maternal Compassion and Affective Piety in the Earliest »Life of the Virgin« and the High Middle Ages. *The Journal of Theological Studies* 62/2: 570–606.
- Signer, Leutfrid.** 1963. *Martin von Cochem: Eine große Gestalt des rheinischen Barock: Seine literarhistorische Stellung und Bedeutung.* Wiesbaden: Steiner.
- Stahl, Hans.** 1909. *Pater Martin von Cochem und das Leben Christi.* Bonn: Peter Hausteiner.
- Stanonik, Marija.** 1999. *Slovenska slovstvena folklor.* Ljubljana: DZS.
- . 2001. *Teoretični oris slovstvene folklor.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- , ur. 2013. *Stare slovenske molitve.* Ljubljana: Založba Družina.
- Štrekelj, Karel, ur.** 1895–1898; 1904–1907. *Slovenske narodne pesmi.* Zv. 1; zv. 3. Ljubljana: Slovenska matica.
- Toschi, Paolo.** 1965. Il sogno di Maria. *Studi in onore di Alfredo Schiaffini: Rivista di cultura classica e medievale* 7: 1104–1127.
- . 1966. Ancora sul »Sogno di Maria«. *Lares* 32/3–4: 113–138.
- . 1969. Sempre sul »Sogno di Maria«. *Lares* 35/1–2: 81–82.
- Žejn, Andrejka.** 2017. Medbesedilnost in retoričnost baročne asketično-meditativne proze Poljanskega rokopisa. *Primerjalna književnost* 40/1: 175–193.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 7. 9. 2020; Sprejeto Accepted: 4. 10. 2020
UDK UDC: 27-312.47-535.7-23
26:27-535.7-23
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Ditmajer
© 2020 Ditmajer CC BY 4.0

Nina Ditmajer

Starozavezne predpodobe Marije in podobe Judov v slovenskih nabožnih pesmaricah v različnih obdobjih Katoliške cerkve¹

*Old Testament Preimages of Mary and
Images of Jews in Slovene Religious Hymnals
in Different Periods of the Catholic Church*

Izveček: V prispevku odkrivamo, katere dogodke in osebe Stare zaveze nam kot Marijine predpodobe posredujejo slovenske nabožne pesmarice v različnih obdobjih Katoliške cerkve. Njene znane predpodobe so še posebej Davidov in slonokoščeni stolp, duhovna posoda, skrinja miru, lilija, roža brez trnja, studenec milosti, negativno konotacijo pa imajo predvsem primerjave s starozaveznim likom Eve, še posebej v obdobju baroka. V baročnih eshatoloških pesmih, ki so pri vernikih vzbujale strah in obsojanje, je večkrat viden prezir do Judov (tudi muslimanov); te pesmi so že v obdobju razsvetljenstva začeli izločati iz liturgične rabe v Cerkvi. Tematiko kolektivne krivde Judov za Kristusovo trpljenje in smrt najbolj nazorno prikazujejo pasijonske pesmi.

Ključne besede: Marijine pesmi, eshatološke pesmi, pasijonske pesmi, predpodoba, slovensko slovstvo, Stara zaveza, judovstvo

Abstract: *The article discovers which events and persons of the Old testament are transmitted to us as Mary's pre-images by Slovene religious hymnals in different periods of the Catholic Church. Her well-known pre-images are the Tower of David and the Ivory Tower, a spiritual vessel, a chest of peace, a lily, a rose without thorns, a fountain of grace, while comparisons with the Old Testament figure of Eve express a negative connotation, especially in the Baroque period. In Baroque eschatological songs, which aroused fear and condemnation, contempt for Jews (including Muslims) is often seen; these songs began phasing out of the liturgical use in the Church in the Age of Enlightenment. The theme of the collective guilt of the Jews for Christ's suffering and death is most vividly illustrated by the Passion Songs.*

Key Words: *Songs of Mary, eschatological songs, passion songs, pre-image, Slovenian literature, Old Testament, Judaism*

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa Literarnozgodovinske, literarnoteoretične in metodološke raziskave (P6-0024), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Uvod

Podoba Marije v slovenski nabožni pesmi je tesno povezana s podobo, ki so jo oblikovali pisci svetopisemskih besedil, cerkveni očetje in učitelji v antiki ter srednjem veku. Temu se pridružuje tudi ljudska ustvarjalnost, ki je v literarna besedila vnašala številne apokrifne elemente, neskladne z uradnim učenjem Cerkve. V evangelijih je Marija predstavljena kot Jezusova mati, trpeča Božja mati pod križem, Devica, vernica in Kristusova učenka ter zvesta žena. V novozaveznih besedilih pa so že nakazane pre-roške in tipološke povezave s Staro zavezo, od katerih so številne prepoznane kot Marijine predpodobe. Še posebej v dobi patristike so Marijo povezovali s starozaveznimi ženskimi liki, kot so Eva, matriarhinje Sara, Rebeka, Rahela, Lea, Ana, prerokinje, zmagovalke in kraljice Mirjam, Debora, Jaela, Judita, Estera ter ženske z obrobja Tamara, Rahaba, Ruta in Batšeba. Cerkevni očetje so njeno deviškost in materinstvo povezovali s številnimi metaforami, npr. z gorečim grmom, Aronovo palico, lilijo, Gideonovo runo, tempeljskimi in nebeškimi vrati, rajskim vrtom, neobdelano skalo ter skrinjo zaveze. Marijo so prepoznavali kot nevesto, zaročenko in Sionsko hčer, predstavljala je poosebljeno Modrost, v navezavi s Salomonom pa je že kmalu postala sedež modrosti.² Namen prispevka je predvsem poiskati omenjene in nekatere druge starozavezne elemente v slovenskih nabožnih pesmaricah ter opazovati morebitno spreminjanje njihovega pomena v različnih obdobjih Cerkve.

Poleg številnih starozaveznih elementov, ki se navezujejo na Marijo, pa so v slovenski nabožni pesmi opazni tudi nekateri drugi, ki se neposredno oz. posredno navezujejo na Jude iz obdobja drugega templja oz. Jezusove sodobnike, redkeje na srednjeveške, njihova podoba pa je praviloma negativna. To velja tudi za nekatere svetopisemske osebe moškega spola, kot so Kajn, Adam in Juda Iškarijot. Sovražnosti in predsodki proti Judom so v Evropi vodili do preganjanj v poznem 15. stoletju. Med judovske arhetipe so spadali zlasti domnevni obredni umori krščanskih otrok, onečaščenje hostije, izvajanje magičnih obredov s krščansko krvjo, zastrupljanje vodnjakov, oderušstvo in denarne goljufije (Valencič 1992, 16.24.26; Bronner

2 Podrobnejšo obravnavo podobe Marije v Novi in Stari zavezi, zgodnjem krščanstvu in slovenskih legendarnih ter nabožnih ljudskih skupaj z navedbo najnovejših referenc s tega področja glej v Brozovič 2019, 9–150.



2007, 383; Matteoni 2008, 182; Livak 2010; Avsenik Nabergoj 2016, 179–189; Mlakar 2019, 179–186). Šele evropsko razsvetljenstvo 18. stoletja je rodilo številne mislece, ki so zagovarjali človekove pravice, civilne svoboščine in versko strpnost ter kritizirali absolutistično upravljanje države in Cerkve (npr. Voltaire). Tolerančni patent Jožefa II. iz leta 1781³ je omogočil enake državljske pravice pravoslavnim Grkom, protestantom in Judom v habsburški monarhiji.⁴ Vendar so Judje dobili pravico do opravljanja bogoslužja le tam, kjer so bili naseljeni: v Trstu, Gorici in Prekmurju, ne pa tudi v mestih, kot je Maribor, od koder so bili izgnani že v 15. stoletju. Ambrožič (2011, 16) poudarja, da je bilo ljudstvo sicer naklonjeno verski toleranci, za rimsko kurijo pa je ta pomenila oškodovanje pravic Cerkve in zmago indiferentizma. Naslednji cesarski patent (1849) je Judom zagotovil svobodo vere, vesti in bogoslužja, ustava iz leta 1867 pa je odpravila še omejitve glede naseljevanja, preseljevanja in priseljevanja, posesti, nepremičnin in opravljanja pridobitne dejavnosti. Protijudovstvo, ki je bilo predvsem verske narave in prisotno že v grško-rimskem svetu, je v 19. stoletju nadomestil politično usmerjeni antisemitizem. Od leta 1941 so se slovenski Judje, ki so bili nasploh maloštevilni,⁵ začeli izseljevati v ZDA, nekaj jih je bilo interniranih v taborišča (Toš 2012, 231–232). Cerkev je uradno izjavo o verski svobodi podala šele na II. vatikanskem koncilu (*Dignitatis Humanae*, 1965), ko je bila potrjena tudi izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev (*Nostra Aetate*), ki obsoja antisemitizem. V prispevku raziskujem, v katerih nabožnih pesniških žanrih so prisotne omembe Judov in kakšen odnos do njih izražajo tvorci pesmi. Ti so bili lahko predstavniki Katoliške cerkve (nižja duhovščina, menišvo), v 18. stoletju pa tudi vedno bolj številni laiki (učitelji, organisti, cerkovniki), ki so s pesmijo želeli ugajati ljudstvu, ki jih je financiralo. Zato so v slovensko nabožno pesem velikokrat vdirali elementi, ki se niso skladali z uradnim učenjem Cerkve, so pa izražali vero slovensko govorečega ljudstva v določeni dobi. Na negativno podobo Judov v slovenski nabožni ljudski pesmi je opozorila že Zmaga Kumer (1997), ki je pregledala pesmi v več zvezkih Štrekljevih *Slovenskih narodnih pesmi*,

3 Z izdajo patenta je bilo dovoljeno privatno izvrševanje obredov, grajenje molilnic na vsakih 100 družin, nastavljanje lastnih duhovnikov, ustanavljanje šol in zaposlovanje učiteljev, nadzor nad njimi pa je izvajala država (Rajšp 2011, 76).

4 Že papež Benedikt XIV. (1740–58) je Mariji Tereziji v njenih deželah dovolil tolerirati protestante (Ambrožič 2011, 13).

5 Leta 1836 je bilo v Prekmurju 211 Judov (in 35.186 katoličanov), leta 1880 je njihovo število sicer naraslo na 1082, vendar se je do leta 1941 to le še zmanjševalo in padlo na 366 (Toš 2012, 32–34).



vendar je figuro Judov iz Jezusovega časa zasledila le v legendarnih, srednjeveške Jude pa v dveh pripovednih pesmih. Pri slovenskih literarnih zgodovinarjih na negativno podobo Judov v slovenski nabožni pesmi, sploh v baročni rokopisni produkciji, doslej še ni bilo opozorjeno.

Za potrebe prispevka sem pregledala celotno slovensko nabožno pesniško tradicijo 17., 18. in 19. stoletja, ki jo je večidel popisal in ovrednotil Marijan Smolik (2011), zadnja leta pa je bila dopolnjena in javnosti posredovana v spletni obliki v *Registru slovenskih rokopisov 17. in 18. stoletja* (NRSS). K preureditvi slovenske cerkvene glasbe pa tudi repertoarja pesniških besedil je pripomoglo cecilijansko gibanje v drugi polovici 19. stoletja, še posebej z ustanovitvijo orglarske šole leta 1877, s tem pa z večjo izobraženostjo organistov (Škulj 2003, 30), in z izdajo nove cerkvene pesmarice leta 1883 pod uredništvom skladatelja Antona Foersterja; leto kasneje je tudi na Štajerskem izšel *Cerkveni orglavec na deželi Gregorja in Karla Tribnika*, ki je želel poenotiti in izboljšati izvajanje cerkvene glasbe v Cerkvi. Za primerjavo teh pesmaric s sodobnimi tiski 20. stoletja je najbolj relevantna in tudi najobširnejša pesmarica *Slavimo Gospoda*, v obravnavo pa sem sprejela še slovenske prevode himn izpod peresa Franca Ksaverja Lukmana.⁶

1 Marija kot nova Eva in druge starozavezne predpodebe

Krščansko razumevanje starozaveznih besedil je velikokrat kristološko; to pomeni, da so preučevalci Svetega pisma določene dogodke in osebe iz Stare zaveze razumevali kot pripravo na prihod Mesije. Ta starozavezna prerokba se je uresničila z odrešilnim delovanjem Jezusa Kristusa, opisanim v evangelijih. Predpodebe posredno nakazujejo to, kar bo sledilo v prihodnosti. Tudi za Marijo so cerkveni očetje uvedli številne predpodebe, kot so: prva med sionskimi hčerami, Estera, Judita, Eva, polna luna, živi studenec, lilija med trnjem, Noetova barka, vrtnica brez trnja, sedež modrosti, ogledalo pravice, duhovna posoda itd.

⁶ O prenovi cerkvene pesmi po II. vatikanskem koncilu skladatelja Zafošnika (glej Oblonšek 2018).



Prosilni nagovori (litanije) in klici (*kyrie eleison*) so prvi znanilci rabe slovenskega jezika v srednjeveški Cerkvi (slavilni klic k Sveti trojici, litanjski prošnji klic). Lavretanske litanije Matere božje so bile potrjene leta 1587, v slovenskem jeziku so bile prvič natisnjene v Stržinarjevi pesmarici iz leta 1729, vendar so se v slovenščini izgovarjale gotovo že v 17. stoletju, o čemer nam pričuje škof Hren leta 1616 (Smolik 2011, 1307). V času papeža Leona XIII. so se dodajale molitvi rožnega venca. V slovensko nabožno pesem so vnesle številne metafore za Marijo, ki so bile sicer znane že v antiki in srednjem veku. Jezuiti so z misijonskim delovanjem v naših deželah kmalu začeli širiti mnoge nove pesmi. Med njimi je omembe vredna v 18. stoletju objavljena *Marijina litanjska pesem* (Smolik 2011, 351), ki se je med ljudstvom razširila v *Parhamerjevem katekizmu*, prevedenem tudi v slovenski jezik (glej ljubljansko izdajo 1762 in graško izdajo 1764 ter *Foglarjev rokopis* 1757–1762). Izvajanje pesmi je bilo razdeljeno med ljudstvo in zbor, s prepevanjem pa so verniki podobno kot z izgovarjanjem lavretanskih litanij ponotranjali Marijine atribute. V prvi kitici litanjske pesmi za usmiljenje prosijo Sveto trojico, v naslednjih kiticah pa izvemo vse verske resnice o Mariji (Božja mati, devica, brezmadežna), ki se prepletajo s prošnjim klicem. V častilnem delu je Marija poimenovana z različnimi metaforami, npr. ogledalo (podoba) pravice, stol (sedež) modrosti, posoda pobožnosti, skrivna roža svetosti brez trnja, skrinja Božjega mira, duhovna posoda, hiša zlata. Še posebej je znana primera iz Visoke pesmi, v kateri zaročenec vrat svoje izvoljenke primerja z Davidovim stolpom.

7

Smilena si ti divica,
nam vsem verna pomočnica,
špegel ti pravice si
ino stol te modrosti. &c.

8

Ti si sama zrok Marija,
celega sveta veselja,
o duhovna posodva,
posodva poštvana. &c.



9
 Posodva vse pobožnosti,
 skrivna roža te svetosti,
 na kerj nega trnja
 ne greha nikakšega. &c.

10
 Zoveš se türen Davidov,
 türen s kosti elefantov,
 hiša si ti prelepa,
 puna čistega zlata. &c.

11
 Ti skrinja Božjega mira,
 skozi te se nebo odpira,
 lepa zgodna denica,
 bodi nam pomočnica. &c. (Obchinzka knisicza zpitavanya 1764)

V Prvi knjigi kraljev najdemo mogočen opis Salomonovega sedeža (glej 1 Kr 10,18-20), ki je postal predpodoba za Marijo že v srednjem veku (sveti Avguštin in Bernard). V starozavezni knjigi Pregovori je modrost predstavljena kot božanska oseba, torej Modrost z veliko začetnico (glej Prg 8,22-31). Teologi jo interpretirajo kot *Logos*, učlovečeno Besedo, pri čemer je Marija kot izbranka in »bogorodica« imela veliko vlogo. Naziv sedež modrosti (*sedes sapientiae*) torej predstavlja Marijo kot personificirano Modrost, sedečo na Salomonovem prestolu. V umetnosti je sicer velikokrat uprizorjena kot sedeča na prestolu z otrokom v naročju (Lechner 1994, 113–118). Treba je še omeniti, da je sama feminizacija modrosti (in s tem Boga) za teologe večkrat problematična (Healy 1985, 33). Predpodoba sedeža je prešla v mnoge slovenske baročne pesmi, med katerimi je omembe vredna Paglovčeva častilna *Veseli se Marija Divica izvolena* (ok. 1733), ki je bila v slovenskem jeziku zapisana že v 17. stoletju (glej *Ševeljski rokopis*). Kitice v tej pesmi so sestavljene iz častilnega in prosilnega dela; v 6. kitici je Marija imenovana lepi sedež v nebesih (v 1. kitici je omenjeno njeno vnebovzetje), nato je poudarjena njena materinska vloga Božjemu Sinu, ki se je utelesil in prebival na zemlji. Sesanje mleka je tipični starozavezni motiv, ki se nanaša na prestolnico Jeruzalem (prim. Iz 60,16). Sledi poziv vernika, naj ga Božja Mati polije z medenim mlekom, ki v starozaveznem kontekstu



predstavlja blagostanje (prim. 2 Mz 3,8), v novozaveznem pa osnovno človekovo potrebo, ki pa se razlikuje od »močne hrane«, ki pomeni duhovno hrano (1 Kor 3,2; Heb 5,12.13).⁷ Omemba kaplje krvi v kitici se gotovo nanaša na Kristusovo trpljenje.

Ti si ta lepi sedež,
ker v nebesih sidiš,
Bug je tvoje prsi sesov,
keder je na sveti biv,
vlij vlij, Mati vlij
čes me eno kaplo krivi
mleka medeniga,
čes me navredniga. O Marija. (Paglovčeva pesmarica, fol. 202v)

Cerkveni očetje so že v srednjem veku razvijali številne podobe za Marijino devišstvo. Da je Marija cvet na Evini vejici, ki je njeno trnje ne poškoduje, je v 5. stoletju zapisal pesnik Sedelius (Gambero 1999, 284–285), v znani sekvenci pesnika Adama od Svetega Viktorja iz zgodnjega 12. stoletja *Salve, mater Salvatoris* je Marija poimenovana *flos de spina, spina carens*. Trnje v krščanski simboliki predstavlja greh in njegove posledice, zato Marija kot *immaculata* predstavlja rožo brez trnja, greha (*rosa sine spinis*), lavretanske litanije pa so uvedle še pojem *rosa mystica*, ki se povezuje s čudežem učlovečenja v deviški Mariji in njeno povezanostjo z večno Modrostjo (Schmidt 1993, 548). Motiv Marije kot rdeče rože (vrtnice) brez trnja, bele lilije in celo potonike je pri nas uvedel tuhinjski župnik Mihael Paglovec v pesmi z začetnim verzom »Marija lep cir teh nebes«. Motiv je razviden še v slovenskih pesmih 19. stoletja (glej Ogrin 2019, 121):

Bela si koker lilija
Brez trnja ardeča gartraža
Precvetaš koker batonika
Marija roža cartana. (Paglovčeva pesmarica, fol. 204r)

Marija je v nabožnih pesmih 18. stoletja pogosto imenovana Noetova barka, skrinja zaveze, Davidov stolp, Jakobov (oz. živi) studenec (prim.

⁷ Več o metafori mleka v Svetem pismu glej v Jobs 2005, 134.



Jn 4,6) in Salomonov tempelj, v pesmi trboveljskega organista Kadunca iz leta 1798 najdemo tudi primerjavo z ženskim starozaveznim likom Suzane, Jojakimove žene, ki so jo po krivem obtožili nečistovanja (glej DanD 3). Primerjava je povezana s Suzanino in Marijino deviškostjo, vendar je Marija v pesmi povzdignjena nad vse device (»Divica vsih Divic«). V teologiji cerkvenih očetov barka ponazarja Cerkev samo, v zvezi z Marijo pa materino naročje, v kateri se po Kristusu rodi novo življenje (Rahner 1964, 546). Barka v slovenski pesmi Antona Kadunca predstavlja varno pribežališče grešnikov. Jakobov studenec je omenjen v Janezovem evangeliju, ko je Jezus prispel v samarijansko mesto Sihár in neki Samarijanki ponudil živo vodo. V Paglovčevi pesmi je voda v tem studencu povezana s Kristusovo krvjo, ki odrešuje, kar je izvirna predelava iste kitice iz starejšega *Ševeljskega oz. Semeniškega rokopisa*. Cerkveni očetje so začeli povezovati Marijo s skrinjo zaveze po Efeškem koncilu (431). Gregorius Thaumaturgus jo imenuje skrinjo svetosti (prim. Ps 132,8), Janez Evbojski pa je zanjo uvedel poimenovanje *arca foederis* in jo tako povzdignil nad Noetovo barko in Mojzesovo skrinjo zaveze (Schildenberger in Scharbert 1988, 616). V Paglovčevi pesmi je Marija imenovana zlata skrinja (*arka*) Stare zaveze, ki je izpolnila pričakovanja starozaveznih očakov, patriarhov.

Ti si ta barka Noeta,
kir se bo v njo zaparu,
tist pred vodo na trapeta,
ne bo utonov se vderu,
o grejšnik, imaš nad sabo
teh grejnov čez glavo,
hitru se skrij nu se zapri
v to barko h Mariji.

[...]

Ti si Salamonov tempel,
povn gnad nu svetusti,
ti s en pravi eksempel
narlepši čednosti,
sveta na zemli v nebesih
nu čedna od vsih



Buh te je zbrav inu nam dal,
de nas rešiš s težov.

O ti prečista Suzana,
Divica vsih Divic,
o kaj je klagvajna,
prut tebi vnkaj z vic,
te prosjo za usmilejne,
deb ble skorej rešene,
kaj je dušic, vsem jeh iz vic,
tojih bratov sestric. (Kadunčeva pesmarica, fol. 117v-188r)

Ti si ta zlata arka
testamenta stariga,
ti sveti patriarhi
zdavnej na te čakali,
skleni, skleni, Mati skleni,
grešnike v nebesa peli,
Mati izvolena,
Milosti polhena. O Marija.

Ti si arka Noetova,
močnu zaklenjena,
vsi, kateri žalost nosijo,
k tebi se pertožijo,
teci, teci, grešnik teci
v leto ar[k]o se ti zapri,
notri zmiram sediš,
hudiča se na bojiš. O Maria.

Ti si studenc Jakobov,
lep, čist inu svetov,
Sinu si nam rodila,
zveličarja vsiga sveta,
pij pij, grešnig pij
studenc te milosti,
ti grešnig vrednu pij
pravo Jezusovo kri, o Marija. (Paglovčeva pesmarica, fol. 203r-203v)



Marijo je Katoliška cerkev že zelo zgodaj začela povezovati z Evo (Justin Mučenec, Irenej in Tertulijan), podobno kot je Pavel v Pismu Rimljanom Adamov greh povezal s Kristusom. Eva je postala nekakšen antitip Marije, saj je že v novozaveznih epistolah pridobila negativno pojmovanje (2 Kor 11,2-3; 1 Tim 2,13-15) (Scharbert 1989, 418; Laato 2016). Cerkevni očetje (Epifan, Leon Veliki, Izidor Seviljski) so se pri ideji, da je Marija kači strla glavo, sklicevali na Efrema Sirskega: »Ker je kača prizadela Evo s svojimi kremplji, jo je Marijina noga poškodovala.« (Gambero 1999, 117) Ta dualizem se je izrazito stopnjeval zlasti v srednjem veku. Iz tega časa je še posebej znana Marijina himna pesnika Fortunata z naslovom *Quem terra, pontus, sidera*, vključena v rimski brevir (glej Lukman 1958, 100–101). Ta misel je prodrla tudi v slovensko katoliško pesem v 17. in 18. stoletju.⁸ Pesniki so poudarjali predvsem njeno posredništvo pri Bogu (Smolik 2011, 1360), kar je razvidno iz *Ševeljskega rokopisa* (1612–1672), ki poudarja, da je Eva s svojo prošnjo, željo, pogubila človeštvo, medtem ko je Marija s svojo pohlevnostjo uničila hudiča in vsem ljudem odprla nebesa:

Kar je Eva zgubila
s svojo prprošeno,
si Marija dobila
s tvojo pohlevšeno:
hudiča potrla,
nebesa odprla,
nas jetnike odrešila. (Smolik 2011, 1361)

Tudi baročna adventna *Pesem od Adama in Eve* Mariji pripisuje vlogo so-odrešiteljice človeštva, saj je premagala kačo, ki je Adama in Evo zapeljala v greh. Antiteza Marija – Eva naj bi v renesansi izgubila prejšnji pomen, Marijo pa so vedno bolj začeli navezovati na oba prva starša (Sebald 1989, 420), kar je razvidno iz rokopisne *Foglarjeve pesmarice* iz leta 1757:

8 V protestantskih pesmaricah 16. stoletja je poudarjeno zgolj, da smo po Adamu vsi grešniki (Smolik 2011, 1085.1202)



O Adan nu Ejva
 Grešnika prva
 Vesela postanta
 Marija kaču premagala (Foglarjeva pesmarica, fol. 29r)

Ta dogodek so opevale tudi slovenske pesmi zgodnjega razsvetljenstva, npr. Redeskinijeva pesem o Marijinem brezmadežnem spočetju, saj je paralela Eva – Marija imela posebno vlogo pri potrditvi Marijine dogme o brezmadežnem spočetju leta 1854 (Söll 1989, 421). V slovenski pesmi iz leta 1775 najdemo polno predpodob za Marijo in tudi primerjav njene zaslužnosti s starozaveznimi ženskimi liki, kot sta Estera in Judit (Smolik 2011, 1516); pesnik poziva t. i. sionske hčere, naj pridejo častit Devico Marijo, uporablja pa tudi druge svetopisemske predpodobe, kot so voda živega studenca, lilija med trnjem, živo drevo, Noetova barka, golobica. Pesem se je prepisovala še v prvi polovici 19. stoletja (*Rokopis iz Zaklanca*, 1828; *Rokopisna pesmarica Sebastijana Gladesa*, 1834). V pesmi je poudarjeno, da je Marija prosta izvirnega greha, saj je premagala kačo in tudi Holoferna, vrhovnega poveljnika oboroženih sil asirskega kralja Nebukadnezarja (glej Jdt 2):

Glasu hudičovmu mesta ni dala,
 ke pršla je božja gnada naprej,
 tok je pojrbammu grehu vbejžala
 od svojga, od ptujga madeža frej.
 Tok je kači srečnu glavu strla,
 toku je groznemu
 Judit Holofernu
 moč odvzela. (Redeskini 1775, 117)

Cecilijina pesmarica, ki je bila natisnjena kot del prenove cerkvene pesmi v drugi polovici 19. stoletja, je motiv kače kot Evinega atributa zamenjala celo s pošastjo:

V Božji lasti in oblasti
 Bila si od vekomaj;
 Glavo strla si pošasti,
 Nam odprla sveti raj. (Cecilija 1902, 58)



Kapucinski pater Hipolit nam je v začetku 18. stoletja ohranil lekcionarsko pesem *Stella Caeli extirpavit*, kjer izvemo, da je Marija (imenovana zvezda nebeška) z dojenjem Kristusa premagala smrtno kugo, ki jo je zasadila Eva (Ogrin 2019, 243). Adventna pesem *Moja duša začni peti* kranjskega organista Ambrožiča (1775), ki jo je prepisal trboveljski organist Kadunc (1798), pripoveduje, da se bodo z adventnim dogodkom znova odprla nebesa, ki so se zaprla zaradi Evinega greha. V umetnosti se ta podoba pojavi na vratih katedrale Hildesheimer Dom iz leta 1015, še bolj nazoren je prikaz v znanem Bernwardovem evangeliju (1015) (Sebald 1989, 419). Zato so se slovenski verniki Mariji priporočali ob smrotni uri. Pisec slovenske pesmi je Marijino lepoto primerjal tudi z Rahelino. V ikonografiji je ta pogosto prikazana kot izvoljena nevesta, Cerkev, v nasprotju s svojo sestro Leo, ki predstavlja sinagogo (Nitz 1993, 400):

O Marija lejpa Rahel,
o še lepši tavženkrat,
nad tabo ni mogu angel
ta ner majši grejh spoznad,
o jest sim grejšnik na svejti,
ta narveči tu sposnam,
skorej bodem mogu umreti,
teb Marija se čez dam. (Anton Kadunc, fol. 116r)

Tudi srednjeveška himna *Ave Maris Stella*, v slovenščino prvič prevedena sredi 17. stoletja v *Kalobškem rokopisu*, razvija misel, da je Marija z dogodkom angelovega oznanjenja spremenila ime nepokorne Eve (iz Ave v Eva) (Ogrin 2019, 33). Negativno pojmovanje Evine vloge v odrešenjski zgodovini zasledimo še v razsvetljenskih pesmaricah (npr. Volkmer 1805). Bogoslužna pesmarica *Slavimo gospoda* (1988, 1998) je drugo kitico spremenila tako, da je Marijo poimenovala kot drugo Evo, spremembe v pesmi pa so se vršile že v predkoncilskem obdobju v okviru cecilijanskega gibanja (glej Cecilija 1901, 188; Lukman 1958, 101):

Selstvu si prijela
Iz vust Gabrijela,
Spremenila ime
Nepokorne Eve. (Kalobški rokopis 1973, 147)



Ave – te pozdravlja
 Gabrijel, nadangel,
 Srečno drugo Evo,
 Ki nam mir prinašaš. (Slavimo Gospoda 1998, 293)

2 Negativne podobe Judov v slovenski nabožni pesmi

Podoba Judov v slovenski nabožni pesmi je odraz predstave, ki jo je stoletja gojila Katoliška cerkev, ne pa tudi dejanske predstave slovenskega ljudstva, ki z Judi v tem času ni sobivalo (vsaj ne na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem). Krščansko protijudovstvo temelji na prepričanju, da so Judje kolektivno odgovorni za Kristusovo smrt. Poleg grešnika Adama kot anti-tipa Jezusa in bratomorca Kajna kot antitipa Abela je v srednjem veku podobo judovskega izdajalca prevzel Kristusov učenec Juda Iškarijot (Gans in Leerssen 2007, 203). Duhovniki, ki so službovali v notranjeavstrijskih deželah v 18. stoletju, pa za Kristusovo smrt in trpljenje niso krivili samo Judov, temveč so poudarjali, da tudi kristjani nosimo velik delež krivde. Ta miselnost naj bi pripomogla k bolj pokornemu in pobožnemu življenju katoličanov:

K zadnimo je letu dobru in potrebnu zamerkat; de se nimamo le na te Jude jeziti, al pak po naturi enu usmiljenje čez Jezusa samu imeti; ampak sami čez nas imamo se jeziti, dokler tudi mi smo ta uržoh tega trpljenja, mi se imamo sramovati, kir Jezus toku za naše izveličanje trpi, mi se pak malu ahtamo. (Stržinar 1730, 12)

Če so baročne pesmi pri vernikih želele vplivati na njihovo čustveno doživljanje Jezusovega trpljenja ob postajah križevega pota, pa so duhovniki prve polovice 19. stoletja, t. i. poznega razsvetljenstva, poudarjali nezadostnost čustev (npr. žalost, jeza, usmiljenje), ki jih verniki doživljajo ob spominu na Kristusovo trpljenje in smrt, ne da bi razumeli njegov pravi namen in pomen, kar je seveda vplivalo tudi na spremembe v slovenski nabožni pesmi:

[M]enijo, de jih bode Bog Oče, posebno lubil, če njegoviga Sinu Jezusa krvave kapelce s solznimi očmi pregledujejo; ob kratkim, ako se čez neusmilene Jude v srcu togote; z Jezusam pak srčno



občutljivo in stanovitno usmiljenje imajo. In ta je tretja, splošna in nar bolj škodлива pomota. (Dolinar 1833, 101)

V slovenski ljudski pesmi se po Kumrovi (1997) Judje iz Jezusovega časa pojavljajo v legendarnih pesmih,⁹ srednjeveški Judi oz. Židi pa le v dveh pripovednih pesmih. V prvi pesmi iz Frama z naslovom *Sveta hostija one-čaščena* (Štrekelj 1895–98, št. 519), zapisani leta 1845, je omenjen neki »zamorčič« (sefard ali tudi saracen), ki je oskrnil hostijo. Druga pesem *Cerkveni ropar proda Judom sv. hostijo* (Štrekelj 1895–98, št. 703) je bila zapisana leta 1838 in pripoveduje o Jakcu, ki je Judom iz Gorice prodal hostije. Nastanek prve pesmi naj bi odražal dogodke, o katerih so slovenski verniki slišali med romanjem v Kompostelo, druga pesem bi lahko bila povezana s sodnim procesom v Kamniku iz leta 1643 (Kumer 1997, 91). V Štrekljevih *Slovenskih narodnih pesmih* (1904, št. 6437), v razdelku *Pesmi pobožne*, je objavljen še odlomek Majarjevega zapisa iz Gorjan v Ziljski dolini; pesem z naslovom *Devojka in Jud* naj bi se izvajala pri procesiji s svetim Rešnjim telesom, v njej pa je omenjen »črni Jud« (glej Slavjan 1875, 11), kar bi prav tako lahko nakazovalo sefarda. Dodajamo še pesem št. 6211 iz razdelka *V peklju goreča duša*, ki naj bi po Štreklju spadala k pesmi št. 703.

V slovenski nabožni pesmi se protijudovska tematika pojavlja še posebej v eshatoloških besedilih o smrti, sodbi, peklju oz. pogubljenju in nebesih oz. zveličanju. V slovenskem rokopisnem izročilu se je tema o štirih poslednjih stvareh človeka ohranjala v baročni meditativni prozi, prevedeni oz. predelani po knjigi kapucina p. Martina Cochemskega, npr. *Bukve od štirih poslednjih reči* (NRSS Ms 037), *Smrt, sodba, peku, nebešku kralstvu* (NRSS Ms 034) (Ogrin 2017), ki v času jožefinizma ni bil zaželen in so bila njegova dela podvržena državni cenzuri (Ogrin 2020, 128). Prvo slovensko rokopisno pesem o štirih poslednjih rečeh najdemo pri tuhinjskem župniku Paglovcu (ok. 1733), o tej temi pa so še posebej radi premišljevali jezuitski misijonski pridigarji, kot je bil Primož Lavrenčič (Smolik 2011, 1447).

⁹ V članku ni navedeno, katere pesmi so to. Po hitrem pregledu tretjega zvezka najdemo Jude iz Jezusovega časa npr. v naslednjih pesmih: *Marija daruje golobca dva* (št. 4975), *Jezus jemlje slovo od Marije* (št. 6412), *Jezus brez zlahte* (št. 6419), *Judje zmerjajo Marijo* (št. 6436), *Jezus nese križ na Kalvarijo in se da križati* (št. 6438), *Kako pojde Jezus s križa, ko je že na pol mrtev!* (št. 6444), *Razdavanje pisanek* (št. 6500).



Gornjegrajski župnik Ahacij Stržinar je leta 1729 prvi objavil pesem *Od poslednih reči tega človeka*. Pripoveduje, da bodo na sodni dan v dolino »Josaphat« prišli tako tisti, ki so v nebesih (Abel), kot tisti v peklu (Kajn). Poudarjen je sram grešnikov, ki bodo izpostavljeni na sodni dan. Mednje spadajo ne samo nespokorjeni kristjani, temveč tudi pogani (ajdje), Turki (muslimani) in Judje. Na koncu najdemo poziv k pokori. Pesem se je prepisovala v celotnem 18. stoletju (glej *Maurerjevo* in *Krebsovo pesmarico*). Leta 1826 je Stržinarjevo pesem predelal takratni radgonski kaplan Peter Dajnko. V njej sta poudarjeni minljivost sveta in umrljivost človeka, kar je posledica greha, vendar ne zasledimo več omemb grešnikov drugih veroizpovedi.

Vsi ajdje, Turki, Judje,
Kervični kristjani
Vsi nausmileni tudi
Bodo ferdamani;
Kir sodba bo v te viži,
Niste v mojm imenu
Tem ubogim dali špiže,
Bote pogubljeni. (Stržinar 1729, 59)

To tematiko so med ljudmi širili zlasti organisti, ki so pesmi vernikom prepevali sami. V pesmi kranjskega organista Jožefa Ambrožiča *Oh moj člogv, al češ verjeti* iz leta 1775 (NUK Ms 1318, zvezek IV) izvemo, da bo grešnik po smrti poslan v pekel, Turki in Judi pa naj bi samoumevno prišli v večno pogubljenje:

Zdej vsi spoznamo leto pravico,
če grešnik še v grehah živi,
De bog na stri mo zatu krivico,
če ga lih večnu pogubi.
O kaj ferdama Turkov nu Judov,
tudi kristjanov, se boš začudov,
noter glabokejši posadi. (Anton Kadunc, fol. 055v)

Ambrožičeva pesem o peklu iz leta 1775 (NUK Ms 1318, zvezek IV) pripoveduje o Kajnu in Judi Iškarijotu, ki žalujeta v peklu. Dolgotrajnost njunega trpljenja je ponazorjena celo s konkretnimi števili: Kajn prebiva v peklu



»čez pet tavžent lejt«, apostol Juda pa »sedemnajst stov lejt«. Poudarjena je misel, da rešitev iz pekla ni mogoča. Organisti so z vrsto eksemplov obtoževali skrunjenje Marijine podobe, v zvezi s tem pa tudi Judo obtožili sovraštva do Marije:

Judež Škarjot Marijo
je sovražu vselej,
zdej se žge s kampanijo,
v pekli bo vekumej,
Ki so drugi exempli,
na morem zreč vsega,
potler bi sami rekli,
o Buh nas vari tega. (Anton Kadunc, fol. 110v)

Druga skupina nabožnih pesmi, kjer je prisotna izrazita protijudovska motivika, so pasijonske pesmi, ki pripovedujejo o Jezusovi obsodbi, trpljenju in smrti na križu. V teh pesmih so Judje prikazani kot trdovratneži, neusmiljeni mučitelji in krivci za Kristusovo smrt. V Paglovčevi pesmi *Od sedem žalosti Matere Božje (Črno se očem gvantat)* spremljamo Kristusovo trpljenje z očmi njegove matere Marije. Prve tri žalosti se navezujejo na dogodke iz Jezusovega otroštva: obrezovanje, beg Jožefa in Marije v Egipt ter iskanje Jezusa v Jeruzalemu. Naslednje štiri žalosti so povezane z velikonočnim dogajanjem od Jezusovega prijetja, križanja, smrti do pogreba. Pisec pesmi je za Jezusovo obsodbo na smrt s križanjem neposredno obtožil Jude, čeprav nam evangeliji poročajo, da je obsodbo izrekel rimski guverner Poncij Pilat (glej Lk 23,13-25).

Četrta tvoja žalost
Jezusa ven pela
Judovska trdovratnost
Križ mu na ramo da:
Ti pruti njemu tečeš
Milu jemleš slovu,
Kumaj besedo zrečeš
Taku je teb' britku. (Paglovčeva pesmarica, fol. 153r)

Kot neusmiljene mučitelje jih je opisoval vikar ljubljanske stolnice Maksimilijan Redeskini, kar je ponovno odraz teženj slovenske



nabožne pesmi poznega baroka vplivati na vernikovo čustveno doživljanje Jezusovega trpljenja v obliki žalosti, usmiljenja in jeze. Tudi opisi mučenja, ki naj bi ga Jezusu prizadejali Judje, niso odraz predstave, ki nam jo podajajo evangelijski, saj ti omenjajo le upraviteljeve vojake (glej Mt 27,27-31).

Kader se opašes,
 'nu prevezuješ,
 Spomni na štrike,
 'nu ket'ne ta čas:
 Kader se čevle
 na noge obuješ,
 Zmisli na pote,
 k' njuh je sturil za nas:
 Ke so 'ga Judje
 sem ter kje suvali,
 Za lase vlačili,
 po zemli valali,
 Suni 'ga! vdar' 'ga!
 so vpili na glas. (Redeskini 1775, 166)

Juda Iškarjot je v pasijonskih pesmih 18. in 19. stoletja prikazan kot izdajalec in posredni krivec za Jezusovo smrt. Kot tak je prikazan tudi v evangelijskih (glej Mt 26,14; Mr 14,10; Lk 22,3 in Jn 12,4).

Judaž Škarjat se perdružal
 Jezusa s folš srcam kušal
 Hudim Judam ga čez dal
 V grozno martro ga izdal (Paglovčeva pesmarica, fol. 150r)

Judež joger tvoj nezvesti
 S kušovanjam te je iztav
 Tisti k je sme v per tebi jesti
 Za dnarje te je prodav (Janez Škof, 073v)

V obdobju razsvetljenstva v pesmaricah ni bilo več poudarjene miselnosti, da se Judje ne morejo odrešiti in gredo po smrti samoumevno v pekel, kraj pogubljenja, temveč so slovenski duhovniki v molitvah, ki so bile dodane pesmim, prosili Boga, naj Jude milostno usmeri h krščanstvu, kjer se bomo



združili v eni veri. V obdobju poznega razsvetljenstva oz. začetka romantike tako pri slovenskih duhovnikih še ne zasledimo sprejemanja judovske religije kot enakovredne krščanski, saj je Luka Dolinar, župnik v Šmartnem v Tuhinju, v svoji natisnjeni pesmarici še pozival k njihovi spreobrnitvi:

O Bog! Še Judam gnado daj, / De k veri se podajo; / Ti jih razsvetli,
jim povej, / De Jezusa spoznajo. / Odvzemi 'z njih srca slepoto, /
Lubezen jim noter zapiš', / De najdejo pravo svetlobo / Per Jezusu
z nami v en' hiš'. (Dolinar 1833, 130)

V drugi polovici 19. stoletja je v okviru prenove slovenske cerkvene pesmi razvidno, da se v pasijonskih pesmih Judje več ne omenjajo, temveč najdemo med Kristusovimi mučitelji tolovaje in trinoge, tj. nasilne oblastnike:

Tolovaji Te obdali,
Te zvezali in peljali,
Uklenili Ti roke,
Ktere celi svet drže.
Jezus, daj i. t. d.
Trinogi so Te sodili,
»Križaj ga!« hudobni vpili,
Tepli, bili, da se kri
Iz bolečih ran cedi.
Jezus, daj i. t. d. (Cecilija 1883, 119)

Sklep

Uvedba lavretanskih litanij v slovenskem jeziku na začetku 17. stoletja je pripomogla, da so tam omenjene starozavezne predpodobe za Marijo prešle v številne slovenske nabožne pesmi 18. stoletja, ki so bile v ospredju naše raziskave. Med njimi so se še posebej uveljavile in med ljudstvom priljubile naslednje predpodobe: sedež modrosti, lilija, roža brez trnja, Davidov stolp in skrinja zaveze. Pri tistih pesmih, ki so še danes del cerkvenega bogoslužja (npr. *Zdrava morska zvezda*), lahko najbolj nazorno prikažemo, kako so se v stoletjih vsebinsko spreminjale in s tem vplivale na vernikovo doživljanje starozaveznih predpodob. Tako je v okviru prenove slovenske cerkvene pesmi že v drugi polovici 19. stoletja razvidno



bolj pozitivno povezovanje Marije s tipom Eve, saj se je v času cecilijanskega gibanja uveljavil izraz nova Eva, kar se je obdržalo še v 20. stoletju. Slovenski pisci nabožnih pesmi so Marijo povezovali še z drugimi ženskimi starozaveznimi liki, med katerimi izstopajo Suzana, Estera, Judita in Rahela.

V slovenskih pesmaricah v obdobju baroka je razviden slabšalni odnos do Judov, ki so ga katoliškim vernikom posredovali tako predstavniki Cerkve (župniki) kot laiki (organisti). Tovrstne pesmi se osredotočajo na specifične dogodke iz Svetega pisma, kot so greh prvih staršev Adama in Eve (t. i. izvorni greh), Judovo izdajstvo Jezusa ter obsodba, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa. Eshatološke pesmi o štirih poslednjih stvareh človeka so v pesmaricah 19. stoletja začele izzvenevati, s tem pa tudi tematika Judov, obsojenih na večni pekel. Judovska krivda je prikazana kot kolektivna, kar je še posebej nakazano v pasijonskih pesmih. Tam so Judje prevzemali kolektivno krivdo za Kristusovo smrt, njihova omemba pa v uradnih pesmaricah Katoliške cerkve v drugi polovici 19. stoletja že popolnoma izzveni. Čeprav je Katoliška cerkev šele leta 1965 podala izjavo, da odgovornosti za Jezusovo smrt ne smemo pripisovati vsem Judom, da ne pomeni, da že predtem ni obsojala antisemitizma in protijudovstva.



Rokopisni viri

Neznani rokopisi slovenskega slovstva (NRSS):

Kadunc, Anton. Ms 108.

Škof, Janez. Rokopis iz Zaklanca, Ms 116.

Narodna in univerzitetna knjižnica (NUK):

Ambrožič, Jožef. Cerkvene pesmarice, Ms 1318.

Foglarjeva pesmarica. R 281102 (II Cd 10255).

Paglovec, Franc Mihael. Cantilenaearum variae partim antiquae partim novae in hunc libellum transcriptae, ne pereant, et oblivioni dentur ac ut posteris devoto usui esse queant, R 0 75843/adl. 1.

Reference

Ambrožič, Matjaž. 2011. Cerkvene razmere v Japljevem času. V: Marjeta Humar, ur. *Japljev zbornik*, 9–30. Kamnik; Ljubljana: Občina; Založba ZRC SAZU.

Avsenik Nabergoj, Irena. 2016. *Zgodovina protijudovstva in antisemitizma v Evropi*. Ljubljana: Slovenska matica.

Bronner, Simon J. 2007. Introduction. V: Simon J. Bronner, ur. *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, 382–385. Logan: Utah State University.

Brozovič, Maruša. 2019. *Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnama*. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Cecilija. 1883; 1902. *Cerkvena pesmarica*. Zv. 1; zv. 2. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu.

Dolinar, Luka. 1833. *Pesme v godove in praznike celiga leta*. Ljubljana: Joshef Blasnik.

Gambero, Luigi. 1999. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius Press.

Gans, Evelin, in Joep Leerssen. 2007. Jews. V: Manfred Beller in Joep Leerssen, ur. *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, 202–208. Amsterdam; New York: Rodopi.

Healy, Margaret I., BVM. 1985. Mary, Seat of Wisdom, Reflection of the Femininity of God. V: Carol Frances Jegen, ur. *Mary According to Women*, 33–50. Kansas City: Shreed & Ward.

Jobs, Karen H. 2005. *1 Peter. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Michigan: Baker Academic.

Kumer, Zmaga. 1997. Židje v slovenski ljudski pesmi. *Musicological Annual* 33: 91–95. <https://doi.org/10.4312/mz.33.1.91-95>

Laato, Anni. 2016. Eve, Rebecca, and Mary as prophetic images of the church. V: *Take Another Scroll and Write: Studies in Interpretive Afterlife of Prophets and Prophecy in Judaism, Christianity and Islam*. Eisenbrauns: Åbo Akademi University.

Lechner, Gregor Martin. 1994. Sedes sapientiae. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 6. St. Ottilien: EOS Verlag.

Livak, Leonid. 2010. *The Jewish Persona in the European Imagination: A Case of Russian Literature*. Stanford: Stanford University Press.

Lukman, Franc Ksaver. 1958. *Himne rimskega brevija*. Celovec: Samozaložba.

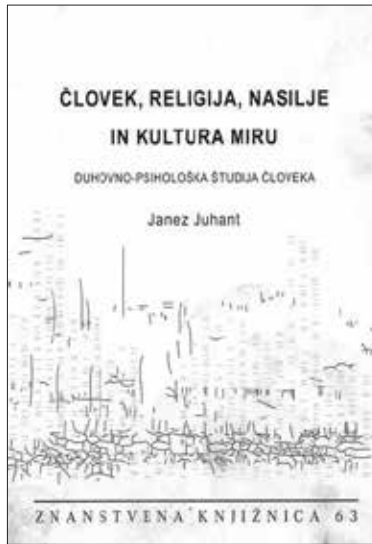
Matteoni, Francesca. 2008. The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe. *Folklore* 119: 182–200.

Mlakar, Anja. 2019. *Skrivnostni tujec in demonski sovražnik*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.



- Nitz, Geneveva.** 1993. Rahel. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 5. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Obchinzka knisicza zpitavanya teh pet glavnih stukov maloga katekizmu-ssa.** 1764. Gradec: Pritz kena pri Witmonstetarkih erbih.
- Oblonšek, Cecilija.** 2018. Liturgična glasba po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in doprinos Gregorja Zafošnika v glasbeno zakladnico pokoncilске Cerkev na Slovenskem. *Edinost in dialog* 75: 139–161.
- Ogrin, Matija.** 2020. Poznobaročni slovenski rokopisi – literarna tradicija v spoprijemu z razsvetljesko cenzuro. V: Luka Vidmar, ur. *Cenzura na Slovenskem od protireformacije do predmarčne dobe*, 119–150. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 2019. *Slovensko slovstveno izročilo: drobci slovenskega slovstva, izročeni v rokopisih*. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba; Društvo Mohorjeva družba.
- . 2017. Slovenski rokopisi o štirih poslednjih stvarih človeka in baročno eshatološko izročilo. V: Aleksander Bjelčevič, Matija Ogrin in Urška Perenič, ur. *Rokopisi slovenskega slovstva od srednjega veka do moderne*, 33–41. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rahner, Hugo.** 1964. *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: O. Müller.
- Rajšp, Vincenc.** 2011. Jožefinizem in jožefinske reforme na Slovenskem. V: Miha Preinfalk, ur. *Neznano in pozabljeno iz 18. stoletja na Slovenskem*, 75–84. Elektronska izdaja. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU; Slovensko društvo za preučevanje 18. stoletja.
- Redeskini, Maksimilijan.** 1775. *Osem, inu šesdeset sveteh pesm, katire so na prošnje, inu poželenje več brumneh duš na sivilobo dane*. Ljubljana: Aloysio Raab.
- Scharbert, Josef.** 1989. Eva. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 2. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Schmidt, Margot.** 1993. Rose. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 5. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Schildenberger, Johannes, in Josef Scharbert.** 1988. Bundeslade. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 1. St. Ottilien: EOS Verlag, 1988.
- Söll, Georg.** 1989. Eva-Maria-Parallele. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 1. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Slavimo Gospoda. Bogoslužna pesmarica in molitvenik.** 1988. Celovec: Dušnopastirski urad.
- Sebald, Eva.** 1989. Eva-Maria. V: Remigius Bäumer in Leo Scheffczyk, ur. *Marienlexikon* 2. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Smolik, Marijan.** 2011. *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*. Inavguralna disertacija. <http://ezb.ijs.si/fedora/get/ezmono:ovr/VIEW/> (pridobljeno 1. 9. 2020).
- Stržinar, Ahacij.** 1729. *Katoliš kršanskiga vuka pejsme*. V Nemshkim Gradzu: per Widmanstadianskih Erbizhah.
- . 1730. *Pejsem od teh velikih odpustikov*. Labaci: formis J.G. Mayr.
- Škulj, Edo.** 2003. *Odloki o cerkveni glasbi*. Ljubljana: Družina.
- Štrekelj, Karel, ur.** 1895–1898; 1904–1907. *Slovenske narodne pesmi*. Zv. 1; zv. 3. Ljubljana: Slovenska matica.
- Toš, Marjan.** 2012. *Zgodovinski spomin na prekmurske Jude*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Valenčič, Vlado.** 1992. *Židje v preteklosti Ljubljane*. Ljubljana: Park.





Znanstvena knjižnica 63

Janez Juhant

Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija človeka

Delo dr. Janeza Juhanta je aktualno in znanstveno poglobljeno, onstran cenениh, običajnih, črno-belih ideoloških odločitev za religijo ali proti njej. Že v samem naslovu in podnaslovu sta podana oba vidika študije. Po eni strani osvetljuje, kako posamezne religije v doktrini obravnavajo vprašanje nasilja oziroma miru, po drugi strani pa je to duhovno-psihološka obravnava človeka, saj je navsezadnje človek tisti, ki dojema, razlaga in izvaja religijo tako ali drugače.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.

ISBN 978-961-6844-65-9, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 2. 10. 2020; Sprejeto Accepted: 11. 10. 2020
UDK UDC: 159.942:929Stein E.
DOI: 10.34291/Edinost/75/02/Simonic
© 2020 Simonič CC BY 4.0

Barbara Simonič

Dialoške razsežnosti empatije pri Edith Stein

Dialogic Dimensions of Empathy at Edith Stein

Izvleček: Empatija je pomemben mehanizem medosebne komunikacije in dialoga. Označuje sposobnost vživeti se v čustva in tudi misli drugih in tako imeti vpogled v doživljanje nekoga drugega. Empatija nam omogoča, da se postavimo v situacijo sočloveka, kar je temeljno bistvo dialoškosti – biti človek s človekom. Ta sposobnost razumevanja drugih je že od nekdaj zanimala številne mislece. Med njimi je bila tudi Edith Stein (1891–1942), ki se uvršča med pomembne ženske, ki so zaznamovale 20. stoletje. Bila je prepoznavna filozofinja in učiteljica, rojena kot Judinja, kasneje pa kristjanka in mučenka ter prva oseba judovskega rodu od časa dni prve Cerkve, ki je bila kanonizirana. Empatiji je Edith Stein posvetila svojo doktorsko disertacijo z naslovom O problemu empatije, hkrati pa je tudi s svojim kasnejšim raziskovanjem in načinom življenja razkrivala, kaj pomeni biti empatičen in kako živeti dialoškosti s sočlovekom in Bogom. V prispevku predstavljamo temeljne vidike razumevanja empatije pri Edith Stein in izpostavimo pomen empatije kot kompetence, ki je ključnega pomena za resnične, globoke in zdrave medosebne odnose in dialog.

Ključne besede: empatija, Edith Stein, vzajemnost, intersubjektivnost, fenomenologija, oseba

Abstract: *Empathy is an important mechanism of interpersonal communication and dialogue. It could be defined as our ability to feel another person's feelings and thoughts, and thus gain insight into someone else's experience. By this we put ourselves in the situation of other, which is the fundamental essence of dialogue – to be human with other human. The ability to understand others has always interested many authors. Among them was Edith Stein (1891–1942), one of the important women who marked the 20th century. She was a recognizable philosopher and teacher, born a Jew, and later a Christian and a martyr, and the first Jew born person since the days of the first Church to be canonized. Edith Stein dedicated her doctoral dissertation to empathy, entitled On the Problem of Empathy, and through her later research and way of life revealed what it means to be empathetic and how to live a dialogue with another human being and God. In this paper, we present the fundamental aspects of understanding empathy at Edith Stein and highlight the importance of empathy as a competence that is crucial for real, deep and healthy interpersonal relationships and dialogue.*

Key Words: *empathy, Edith Stein, mutuality, intersubjectivity, phenomenology, person*

Uvod

Empatija je kompetenca, o kateri ne moremo razmišljati zunaj konteksta medosebnih odnosov in medsebojne povezanosti, kar je v današnjem, velikokrat razosebljenem svetu lahko težavno. Na drugi strani pa ravno ta kompetenca nosi v sebi velik potencial, saj lahko v času, ko je družba podvržena procesom globalizacije in spreminjanju vzorcev in doslej veljavnih norm sobivanja, ravno sposobnost empatije ponovno prebudi občutek povezanosti z drugimi, to pa v prihodnosti lahko pomeni tudi večjo možnost za preživetje. (O'Hara 1997, 295–296) Empatija tako postaja in ostaja pomembna ne le v intimnih odnosih, temveč tudi na globalni ravni našega sobivanja (Rifkin 2009, 2–3). V prispevku bomo opisali temeljne značilnosti empatije, pri čemer se bomo podrobneje naslonili na razumevanje empatije pri Edith Stein, nakazali pa bomo tudi nekatere vidike v dialoški človeka, ki se ob prisotnosti empatije lahko oplemenitijo in poglobijo.

1 Empatija

Sodobni avtorji empatijo opredeljujejo kot sposobnost posameznika, da se postavi na mesto drugega, pri čemer zazna in razume oz. se vživi v občutja in misli druge osebe, vendar se z njo ne poistoveti na način, da bi izgubil svoj lastni jaz (Baron-Cohen 2003, 21–22; Guttman 2000, 345; Lachmann 2008, 9; van der Mark 2001, 2). Empatija je zavedanje in deljenje čustev ter misli z drugo osebo. To omogoča posamezniku, da se postavi v psihološki okvir doživljanja druge osebe in zaznava stanje tako, kakor ga doživlja druga oseba. V naravi empatije tako izstopata dve komponenti oz. vidika, ki sta med seboj prepletene in povezane: spoznavni (kognitivni), ki je osnovan na razumskem in intelektualnem razumevanju izkušnje druge osebe, in afektivni (čustveni), ki v ospredje postavlja enakost čustvenega doživljanja obeh udeležencev. (Duan in Hill 1996, 263) Sodobno pojmovanje empatije torej združuje afektivno in spoznavno komponento empatije, kjer je pomembno tako spoznavno zavzemanje gledišča drugega kot afektivna sposobnost doživljanja celega spektra čustev (Tangeny in Dearing 2002, 79–81).



V okviru teh opredelitev poteka tudi znanstveno raziskovanje empatije. Ker je empatija tako pomembna in univerzalna, so se in se še z njenim raziskovanjem (neposredno ali posredno) ukvarjajo različne znanosti. Teoretične in empirične znanstvene razprave se v glavnem vrtijo okoli iskanja jasne celostne opredelitve pojma empatija, pri čemer vedno poudarjajo tudi pomembnost empatije v sodobni realnosti življenja. O pomenu občutenja in razumevanju drugega so govorili že antični (npr. Aristotel) in krščanski filozofi (npr. Avguštin, Laktancij, Tomaž Akvinski), kasneje škotski moralni filozofi (npr. Hume, Smith) (Škof 2002, 71–119), estetiki (npr. Vischer, Lipps) ter fenomenologi (npr. Husserl, Steinova) (Gallese 2003, 175–176). Filozofija in psihologija sta si glede pojmovanja empatije sorodni, saj s pojmom empatija označujeta stanje, ki pomeni zavedanje in razumevanje notranjega stanja drugega.

Na področju filozofije se je študij empatije pojavljal predvsem v kontekstu prizadevanja razjasniti pojem subjekta (osebka), pri čemer se je odprlo vprašanje intersubjektivnosti, v tem okviru pa tudi empatije (Hribar Sorčan 2008, 13). O tem je največ razprav prisotnih v okviru fenomenologije, ki se je trudila podrobno opisati bistvo pojava življenja. Edmund Husserl, njegova učenka Edith Stein in drugi so pojem uporabili in razvijali za pojasnjevanje intersubjektivnosti med mislečimi posamezniki. V tem okolju intersubjektivnosti empatija ne samo dovoljuje posamezniku prepoznati misli drugih in druge kot misleča bitja, ampak pomaga tudi pri razvoju reflektivnega in samokritičnega pogleda nase, s tem ko omogoča prepoznati, kakšno mnenje imajo drugi o meni (Stueber 2006, 9). Empatija je izkustvo, v katerem občutimo, da naša dejanja prebijajo naš lastni svet in da so drugi del našega lastnega sveta. V tem je po Husserlovem pojmovanju skrito spoznanje, da drugi človek ni že povsem izgotovljen in zgrajen osebek, ki mu pripisujem duševna stanja, pač pa je drugi zame drugi zato, ker ima zame neko bivanjsko vrednost, saj sotvori svet, v katerem živim. (Hribar Sorčan 2008, 20)

2 Razumevanje empatije pri Edith Stein

Edith Stein (1891–1942), Husserlova učenka, se je še dodatno poglobila v raziskovanje empatije, najprej v svoji doktorski disertaciji leta 1917 *O problemu empatije* (nem. *Zum Problem der Einfühlung*), nato pa se



je (posredno) dotika tudi v svojih kasnejših delih. Empatijo opredeli kot našo izkušnjo doživljanja drugega (Stein 1989, 1). Empatija je pojav, pri katerem ena oseba dojema drugo osebo. Empatične izkušnje so tiste, pri katerih doživljamo določeno vsebino ali dogodek, vendar vedno kot nekaj, kar se ne dogaja nam, ampak je to izkušnja drugega. Tako kot spomin ali domišljija spada tudi empatija med deje predstavljajna. Pri tem je vsebina prisotna v predstavi, ne pa dejansko. Pri empatiji gre za predstave tega, kar drugi izkuša oz. doživlja. Ko pa si oseba predstavlja to izkušnjo, je »potegnjena« v izkušnjo druge osebe in s tem sposobna videti položaj z njenega gledišča. Prebudijo se podobna občutja kot pri drugem, le da se tisti, ki je empatičen, v resnici ne nahaja v istem položaju. (Nilsson 2003, 73–78) Pri empatiji doživljamo isto vsebino, kot jo ob nekem dejanskem dogodku doživlja drugi, pri čemer se nam zdi, kakor da se dogodek dogaja nam. To nam omogoča dostopati do notranjega doživljanja drugega na način, ki ni odvisen od naše sposobnosti dobrega ugibanja. (Borden 2003, 27–29)

V nadaljevanju v sintetizirani obliki podajamo nekaj temeljnih vidikov razumevanja empatije, kakor izhaja iz različnih virov in razprav Edith Stein.¹ Čeprav je v *O problemu empatije* in v kasnejših delih (npr. *Končna in večna bit*, *Znanost križa*) Steinova naslavljala širša filozofska (npr. zgradba psihofizičnega posameznika, možnost in dej, vprašanje biti, struktura osebe) in duhovna vprašanja (npr. molitev, trpljenje, temna noč duše), je vseeno mogoče izpostaviti nekatere vidnejše poudarke, ki so pomembni pri razumevanju empatije kot take. Njen sklep je, da ima empatija edinstveno naravo, da je *sui generis*. V disertaciji podaja natančen opis različnih vidikov empatije v okviru fenomenološke metode, temeljne postavke pa s kasnejšimi deli in tudi življenjskimi izkušnjami, zlasti z izkušnjo žive vere in življenjem iz nje, še poglobi.

2.1 Opredelitev empatije in narava empatije

Steinova poudarja, da je v razpravi o empatiji ne zanima način empatije, ampak »kaj« je empatija, torej dojetje bistva empatije. Empatijo opredeli kot naše izkustvo doživljanja drugih. Gre torej za dejanje, v katerem je mogoče

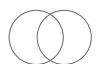
1 Sinteza je rezultat raziskovanja v okviru doktorske disertacije *Empatija kot temeljni antropološki odnos: Od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije* (Simonič 2010).



izkusiti in tako usvojiti, razumeti tuje doživljanje. Empatija je dojemanje drugih osebkov in njihovih doživljajev. To doživljanje ni rezultat razumskega ali namernega miselnega procesa, ampak so nam tuji osebki in njihovi doživljaji dani. Empatija je torej dana. Gre za dejanje, ki smo mu podvrženi, pri tem ko čutimo enost z drugimi, pa ne izgubimo lastne identitete. Namesto tega doživljamo drugo osebo kot čuteče živo telo, ki pripada jazu, ki je, tako kot smo to tudi mi, središče orientacije v svetu. Našemu jazu je dana izkušnja drugega jaza in njegovega sveta. V tej empatični izkušnji osebe so in ostajajo ločene in edinstvene. O empatiji je tako mogoče reči, da ne gre samo za to, da mi vstopamo v drugega, ampak da drugi vstopajo in vdirajo v nas in v našo zavest, saj empatija v bistvu ni dejanje, ki bi ga mi hoteli, ni dejanje naše volje, ampak se zdi, da se nam kar zgodi (je spontana): mi smo pasivni, empatične izkušnje pa so nam dane. Seveda je to pogojeno z določeno stopnjo odprtosti in sprejemanja drugih. Na določen način smo recipročno drug za drugega ranljivi, meje so v določenem smislu prekoračene, vendar pa je naš občutek celovitosti in integritete pri tem ohranjen. (Simonič 2010, 106)

2.2 Vsebina empatije

Z empatijo doživljamo enako vsebino, kakor jo doživlja drugi, in tako imamo dostop do notranjega življenja drugih, pri čemer dojemanje tega notranjega življenja drugih ni odvisno od naše sposobnosti dobrega uganjanja. Empatija je izkušnja tuje notranjosti in kot taka ni izvirna, govori pa o neki izvorni izkušnji (izvirna je za drugega). Pri empatiji gre za doživljanje, ki ga trenutno doživljam, ki se odvija v tem trenutku, vendar pa je vsebina tista, ki v tem trenutku ni moja, ampak je od drugega. Izkušnja sama je tako izvirna, dejansko nekaj doživljam, vendar pa to, kar doživljam, kar je vsebina tega doživljanja, ni izvirno moje. Trenutna izkušnja nam tako govori o izkušnji drugega. Lahko npr. čutimo, da je naš bližnji žalosten, vendar pa ta žalost ni naša. Empatija je dvostranska izkušnja: je naša, hkrati pa govori o nečem, kar ni naše nikoli bilo. V empatičnih izkušnjah doživljamo nekaj, neko vsebino ali dogodek, ki ga podoživimo, vendar pa to ni nekaj, kar bi se v tem trenutku dogajalo nam, ampak se to dogaja drugemu. Z empatijo izvirno doživljamo to, česar ne bomo nikoli izvirno doživljali. (Simonič 2010, 106–107)



2.3 Empatija je proces

Steinova ugotavlja, da se empatične izkušnje se odvijajo na treh stopnjah: 1. pojav doživljanja; 2. razvoj doživljanja; 3. konkretiziranje in opredmetenje ekspliciranega doživljanja. Če poskusimo ta tristopenjski proces opisati s primerom, na prvi stopnji empatičnega doživljanja zaznam, da drugi nekaj doživlja. Doživljanje drugega se predme postavi kot dejstvo. Dejstvo je npr., da je drugi vesel, in to njegovo veselje je zame zunanje dejstvo. Ko pa poskušam jasneje razumeti doživljanje drugega, nekako podoživim to zunanje dejstvo, sem potegnjen v ta doživljanje in izkušam, kaj pomeni imeti ta doživljanje. Na tretji stopnji pa pride do umika od tega doživljanja: razumem, da imam pred seboj še vedno doživljanje drugega, vendar pa je razumevanje tega tujega doživljanja bogatejše, ker sem sam notranje izkusil, kaj pomeni imeti tak doživljanje. Med temi tremi stopnjami empatije je bistvena druga stopnja, ko smo potegnjeni v doživljanje druge osebe in tako vidimo to stanje z njenega zornega kota, kar je bistveno drugače, kot če bi ostali samo na ravni dejstev, kjer bi lahko samo rekli, da smo opazili, da je drugi npr. vesel, dlje pa se ne bi spuščali. Ta potegnjenost v doživljanje obogati razumevanje celote doživljanja. (Simonič 2010, 107-108)

2.4 Empatija je gradnik človeške osebe in pot do samospoznanja

Empatični deji vodijo tudi k zavedanju in integraciji občutka za človeško osebo. To se zgodi na več načinov. Najprej gre za to, da empatični deji omogočajo pridobiti razumevanje tuje osebe in njenih vrednot. Drugega pri tem dojemamo kot kompleksno bitje, kakršno smo mi sami. Drugi je prav tako čuteče živo telo, ki pripada jazu, kakor moje čuteče živo telo pripada mojemu jazu. Druge je tako mogoče prepoznati kot osebe. Dalje je treba poudariti, da preko empatičnih izkušenj drugih prihajamo tudi do podobe in vrednosti svoje lastne osebe. Ko reflektiramo lastno empatično doživljanje drugih, si osvetlimo lastne sposobnosti, vrednote, primanjkljaje in si obogatimo ter oblikujemo lastno podobo sveta. V tem primeru nase gledamo kot na predmet, stopimo iz sebe in gledamo nase kot na drugega, vse to pa nam omogoča, da ocenimo in se odločimo, kakšni bi radi postali in kako moramo ravnati, da to dosežemo. Za to oceno pa potrebujemo kriterij, ki je v tem primeru druga oseba, ki jo empatično izkušamo. Z empatijo prihajamo tako tudi do spoznanja, v čem se razlikujemo od drugih. To samospoznanje omogoča samovrednotenje. Človek



tako samega sebe ne more v polnosti razumeti niti se poznati brez odnosa z drugimi. Ko tako zaznavamo druge, njihove potenciale in doživljanje, nas to informira o tem, kje smo mi in kaj vse še lahko postanemo. Veliko možnosti nam je namreč prikritih, ko pa vidimo druge, lahko prepoznamo svoje neuresničene potenciale. Ker smo ljudje nenehno v razvijanju in ker je naše znanje o samih sebi in lastnih potencialih nepopolno, so potrebni drugi ljudi, da se zavemo, kdo smo in kam še lahko gremo. Drugi pa so kot gradniki naše osebnosti pomembni še zaradi enega vidika, v katerem lahko govorimo o zametkih vzajemnosti. Steinova to razsežnost opiše kot nenehno ponavljanje empatije, pri čemer ima v mislih sposobnost z empatijo dojeti, da so drugi empatični do nas. Razumemo, da drugi razumejo naše doživljanje, pri tem pa dojemamo tudi to, kako nas drugi razumejo, kaj mislijo o nas in o naših dejanjih. Ko se z empatijo zavemo, kakšno podobo imajo drugi o nas, je to lahko odlično sredstvo samospoznanja, ki vodi v osebno preoblikovanje. Tako lahko npr. razumemo, da so drugi veseli, ko smo mi veseli, ali pa nas pomiri, ko z empatijo razumemo, da so drugi sočutni ob naši žalosti. Ob tem se odpirata polje vzajemnega deljenja sveta in možnost, da lahko tudi sebe doživljamo kot resničnost, ki se nahaja v tem svetu. Steinova namreč poudarja, da nase ali na lastne izkušnje ne moremo gledati kot na del sveta, dokler nismo doživeli, da so nas drugi razumeli in s tem potrdili, da sploh obstajamo. (Simonič 2010, 108-109)

2.5 Empatija in odnos z Bogom

Čprav so drugi in stik z drugimi pomembni za razumevanje nas samih, pa je potrebna tudi milost, ki prihaja od Boga. Empatija in empatične izkušnje so sicer temelj samospoznanja, vendar pa je lahko to samospoznanje povezano z mnogimi napakami, ki nam ostanejo skrite, dokler Bog s pristnim notranjim dotikom in klicem v notranjosti ne sname teh vezi, ki onemogočajo človeku, da bi v polnosti razumel globine svoje biti. Popolno samospoznanje in spoznanje drugih tako brez Boga in njegove milosti ni mogoče. Je pa empatija tudi način, kako lahko verniki spoznajo Boga, in obenem, kako Bog razume človeška življenja. Empatija zagotovo ne daje popolnih odgovorov o vseh skrivnostih, ki so v nas in v drugih, je pa mogoče z njo začutiti presežno v človeku. Človeka ni mogoče popolnoma določiti, v svoji kompleksnosti ostaja vedno odprto vprašanje. Nobeno človekovo prizadevanje ne more do absolutne popolnosti, pač pa je njegovo bistvo ravno v tem, da povsod, tudi v svojem prizadevanju



za spoznanje samega sebe, ostaja nedorečen, omejen in odprt za nove raziskave, nova spoznanja. Empatija je pripomoček na poti odkrivanja človeka in njegovih razsežnosti. (Simonič 2010, 109–110)

3 Dialoškost človeka in pomen empatije

Ljudje smo po svoji naravi zaznamovani za življenje z drugim, torej za dialog. Človek je kot oseba del skupnosti in njegova osebna zgodba se prepleta z zgodbami družinskih članov, naroda in celotnega človeštva. (Žalec 2005, 2–8) Martin Buber v stiku človeka z drugim človekom vidi ključno antropološko zakonitost. Po njegovem mnenju človeka kot posameznika ne moremo razumeti samo z vidika njegovega notranjega dogajanja, temveč ga moramo obravnavati glede na njegove odnose s stvarmi in bitji. »Človek more postati cel/popoln le v moči odnosa do nekega drugega sestva.« (1999, 77) Temeljno bistvo človekovega obstoja je dialoškost, biti človek s človekom. V tej sferi pa dva komunicirata in ustvarjata področje, ki je več kot le skupek posameznih področij dveh oseb. To je novo področje, ki ga je Buber imenoval področje vzajemnosti (nem. *das Zwischen*). Iz tega področja lahko vznikne resnični tretji (Žalec 2002, 123–124). To je prostor, ki ga lahko imenujemo kraljestvo vzajemnosti ali dialoga in je onkraj osebnosti vsakega posameznika. V njem se srečujeva jaz in ti. (Theunissen 1977, 243–277)

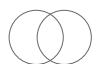
V tej neizogibni realnosti je seveda pomembno, kakšni sta kakovost in globina te vzajemnosti oz. dialoga. Drugemu (in drugi nam) se v večji polnosti približamo samo takrat, kadar ga razumemo v celovitosti njegovega doživljanja. V tem kontekstu empatija izstopa kot zelo pomembna medosebna kompetenca, ki omogoča prepoznati drugega kot osebo, nato pa se tudi potopiti v njegov okvir doživljanja in tako razširiti polje razumevanja neke situacije. Empatija tako omogoča presegati egocentrični pogled na svet in zavzeti sociocentrični pogled na svet, kjer lahko celoviteje razumemo svojo pozicijo in pozicijo drugega (O'Hara 1997, 303–309). Na tej osnovi pa je mogoče tudi dejavneje delovati v svetu, saj se poglobi kritično razmišljanje, sproži se spreminjanje družbene zavesti in aktivira upoštevanje celovitejšega konteksta, to pa vodi v odločitve in dejanja, s katerimi lahko velikokrat preprečimo tudi številne družbene katastrofe in tragedije (Boler 1997, 254–255). Obenem pa tak način vodi tudi v družbo, ki je prosocialno



orientirana, saj empatija omogoča prepoznavanje stiske drugih in odzivanje nanjo. Tako se ustvarja civilizacija ljubezni, ki temelji na evangeljskih vrednotah in sega na vsa polja človeškega obstoja – socialno, kulturno, ekonomsko, politično. (Osewska in Simonič 2019, 24) Empatija je velikokrat povezana s skrbjo za druge in z občutkom za pravičnost, kot taka pa pomembno vpliva na moralne sodbe posameznika ter na to, kako in kakšne odločitve bo v življenju sprejemal. (Zahn-Waxler 2002, 224)

Zelo pomemben vidik, o katerem govori Edith Stein (1989, 88–89), je, da nam empatija omogoča prepoznati tudi to, kdaj so naša dejanja do drugih slaba. To spoznanje nam omogoča, da stanje, ki smo ga s svojimi dejanji prizadejali drugim, lahko tudi popravimo, kar je zelo pomembno tudi v soočanju s konflikti in procesih medosebne sprave. Empatija je tako ključna komponenta v procesih, ki vodijo k razrešitvi globokih družbenih in medosebnih zapletov in sporov, saj pripomore k učinkovitejšemu razreševanju začaranega kroga medsebojnega obtoževanja in iskanja krivca ter hitreje privede ne le do prekinitve teh vzorcev, pač pa tudi do očiščenja in sprave, ko omogoča resnično razumevanje zapletenosti in globine neke situacije ter obnašanja določenega posameznika ali skupine ljudi v povsem specifičnih zgodovinskih okoliščinah. (Simonič 2012, 271–271) S tem se odpira možnost za pravi in konstruktiven dialog, ki lahko privede do sprave tako v širših družbenih procesih kakor tudi v kontekstu intimnejših medosebnih odnosov (npr. partnerskih, družinskih, prijateljskih).

Empatija je sposobnost, ki omogoča spoznati drugo osebo, ne da bi pri tem posegali v njeno svobodo in neodvisnost in ne da bi pri tem kršili etična načela. Tako sta ohranjeni in priznani svetost in integriteta drugega človeka kot osebe, s tem pa se empatija odpira tudi v polje presežnega. Drugega dojemamo kot kompleksno bitje, kakršno smo mi sami, saj je drugi prav tako čuteče živo telo, ki pripada jazu, kakor moje čuteče živo telo pripada mojemu jazu. Druge je tako mogoče prepoznati kot osebe. (Stein 1989, 56–63) Čeprav je empatija po svoji naravi lahko zelo nevtralna v smislu, da omogoča zgolj pridobiti neko informacijo o doživljanju drugega, pa je v nadaljevanju vedno tista, ki vodi v globlje in rahločutne interakcije z drugimi, v dialog, kjer smo resnično lahko »človek s človekom«. Empatija je tako več kot samo informacija o odnosih: je izraz tega, da smo v vzajemnih odnosih, to pa je ena izmed psihično najpomembnejših človeških izkušenj.



Sklep

Empatija je torej kompetenca, ki je pomembna za vse nas, saj nas ne zapira v lastni svet, temveč spodbuja razvoj iskrenosti, razumevanja, odprtosti do soljudi, tudi do tistih, ki so zaradi svojih sociokulturnih, religioznih, jezikovnih, etničnih ali drugih značilnosti drugačni od nas. Drugačnost oz. nepoznavanje drugačnosti je lahko tudi vzrok za strah in občutek ogoženosti, kar lahko vodi v nestrpnost in sovraštvo do različnosti. Empatija pomaga voditi spoštljiv dialog z vsemi, ko pomaga razumeti kompleksnost situacije drugih in priznava drugemu, ki je prav tako oseba kot mi sami, pravico do njegove individualnosti. (Calloway-Thomas 2010, 3–6) Edith Stein s svojim pojmovanjem empatije pa tudi s svojim življenjem, delom in darovanjem, v jedru katerih je bilo empatično razumevanje drugega, uči, da je empatija ključna kompetenca, ki nas ne zapira v lastni svet, temveč spodbuja razvoj odprtosti in spoštovanja do soljudi. Vodi stran od prehitrega obsojanja, kritiziranja in pametovanja, saj od drugih ne moremo enostavno pričakovati, da so kakor mi, da čustvujejo in razmišljajo tako kot mi, kar bi lahko vodilo do posplošitev, te pa bi porodile samo nestrpnost in razočaranje. Empatija je tako v jedru vsakega kompetentnega in pristnega dialoga, ki temelji na enakovrednem odnosu med različnimi ljudmi.

Reference

- Baron-Cohen, Simon.** 2003. *The essential difference: The truth about male and female brain*. New York: Basic Books.
- Boler, Megan.** 1997. The risks of empathy: Interrogating multiculturalism's gaze. *Cultural Studies* 11/2: 253–273. <https://doi.org/10.1080/09502389700490141>
- Borden, Sarah.** 2003. *Edith Stein*. London: Continuum.
- Buber, Martin.** 1999. *Problem človeka*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Calloway Thomas, Carolyn.** 2010. *Empathy in the global world: An intercultural perspective*. Thousand Oaks: Sage.
- Duan, Changming, in Clara E. Hill.** 1996. The current state of empathy research. *Journal of Counseling Psychology* 43/3: 261–274. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.43.3.261>
- Gallese, Vittorio.** 2003. The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. *Psychopathology* 36/4: 171–180. <https://doi.org/10.1159/000072786>
- Guttman, Herta A.** 2000. Empathy in families of women with borderline personality disorder, anorexia nervosa, and a control group. *Family Process* 39/3: 345–358.
- Hribar Sorčan, Valentina.** 2008. O empatiji in intersubjektivnosti. *Anthropos* 1–2: 11–25.
- Lachmann, Frank M.** 2008. *Transforming narcissism: Reflections on empathy, humor, and expectations*. New York: The Analytic Press, Taylor & Francis Group.



- Nilsson, Peter.** 2003. Empathy and emotions. Doktorska disertacija. Oddelek za filozofijo, Univerza Umeå.
- O'Hara, Maureen.** 1997. Relational empathy: Beyond modernist egocentrism to postmodern holistic contextualism. V: Arthur C. Bohart in Leslie S. Greenberg, ur. *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy*, 295–320. Washington: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10226-013>
- Osewska, Elzbieta, in Barbara Simonič.** 2019. A civilization of love according to John Paul II. *The Person and the Challenges* 9/1: 23–32. <https://doi.org/10.15633/pch.3359>
- Tangeny, June Price, in Ronda L. Dearing.** 2002. *Shame and guilt*. New York: Guilford Press.
- Rifkin, Jeremy.** 2009. *The empathic civilization*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Simonič, Barbara.** 2010. Empatija kot temeljni antropološki odnos: Od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 2012. The horizons of reconciliation after traumatic experience. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation. The way of healing and growth*, 267–274. Münster: Lit Verlag.
- Stein, Edith.** 1989. *On the problem of Empathy*. Washington: ICS Publications.
- Stueber, Karsten R.** 2006. *Rediscovering empathy*. Cambridge: The MIT Press.
- Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Theunissen, Michael.** 1977. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter.
- Van der Mark, Ingrid Louise.** 2001. *The development of empathy and compliance in toddlers: The role of parenting, attachment, and temperament*. Leiden: samozaložba.
- Zahn-Waxler, Carolyn.** 2002. The development of empathy, guilt, and internalization of distress. V: Richard J. Davidson, ur. *Anxiety, depression, and emotion*, 222–265. New York: Oxford University Press.
- Žalec, Bojan.** 2002. Meanings of identity. *Anthropological Notebooks* 7/1: 117–135.
- . 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Claritas.





Znanstvena knjižnica 61

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 ne veruje ali ne more verjeti nereligiozna oseba.

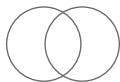
Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018.

ISBN 9789616844611, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Jan Dominik Bogataj

***Filokalija I. Prev. B. Bevc, Ž. Borak,
J. Ciglenečki, J. Hrovat, G. Kocijančič;
ur. Gorazd Kocijančič.***

**Ljubljana: KUD Logos, 2020. 527 str.
ISBN: 978-961-7096-52-1 (zv. 1)**

Če smo z Dalmatinovim prevodom Biblije leta 1584 Slovenci postali dvanajsti evropski narod, ki se je lahko ponašal s celotnim Svetim pismom v lastnem jeziku, se z izjemnim dosežkom prevoda prvega zvezka zbirke izbranih vzhodnokrščanskih asketskih in mističnih spisov, imenovane *Filokalija*, ki je prevedena v le kakih deset sodobnih jezikov, znova uvrščamo v sam svetovni kulturni vrh. In povezava vsekakor ni naključna, saj ta cvetober najodličnejših besedil bizantinske duhovnosti vsaj v pravoslavnem svetu – drznil bi si domnevati, da proporcionalno veliko bolj kot *De imitatione Christi* Tomaža Kempčana, ki na Zahodu poleg Svetega pisma velja za najbolj razširjeno delo krščanske književnosti – uživa ugled krščanskega besedila, ki se mu lahko ob bok postavi le še Božja beseda.

Prvi izmed štirih zvezkov, ki so v nastajanju in katerih izida se lahko nadejamo, prinaša dela, ki so se ohranila pod imeni naslednjih avtorjev: Anton Veliki, Izaija Puščavnik, Evagrij Samotar, Janez Kasijan Rimski, Marko Asket, Hezihij Prezbiter, Nil Asket, Diadoh Fotijski, Janez Karpatoški in Teodor Edeški. Da bi ta imena, predvsem pa bogata vsebina, ki je skrita za njimi, ne ostala nepoznana, poskrbijo akribični urednik Gorazd Kocijančič (* 1964) s kratkim, a konciznim in dostopnim literarnozgodovinskim predgovorom (ta recenzija se zato v prid predgovoru odreka osnovni predstavitvi dela), slovit Francoz Olivier Clément († 2009) s sijajnim

uvodom v duhovnost *Filokalije* in sv. Nikodem Svetogorec, pravoslavni menih, ki je skupaj s škofom sv. Makarijem Korintskim leta 1782 sploh uredil in objavil *Filokalijo*, kot jo poznamo danes – preveden uvod iz te izdaje je prav tako na voljo slovenskemu bralcu.

Zaradi specifičnih semantičnih in ekdotičnih problemov je izdajanje *Filokalije* vedno zahtevno, a tudi s filološkega vidika slovenska izdaja opravi izjemno delo in ponudi nekaj zanimivih (in obetavnih) prijemov. Kljub temu da prevod sledi klasični atenski izdaji (založba Astir, 1957–1963), so v primeru dostopnosti novejših kritičnih izdaj konzultirane tudi te. Poseben zalogaj predstavlja samo prevajanje grščine tako različnih registrov, kar – zaradi jezikovne in slogovne raznolikosti besedil – pri sodelovanju petih prevajalcev ne le nalaga izjemen uredniški napor, temveč zahteva tudi zelo jasno opredelitev glede pojmovnega poenotenja osnovnega besedišča. Odločitev za nepopolno usklajenost glede »tehnične« terminologije – sicer s pogostim navajanjem prečrkovanih grških pojmov v oklepajih za prevedki – bo pozornemu bralcu celo dobrodošla, saj zato pogostoma zelo zahtevni in večpomenski grški pojmi (denimo *hesychía*, *sophrosýne*, *práxis*, *theoría*, *théosis*, *noûs*, *lógos*, *sýmbolon*, *meléte*, *logikoî*) »zadihajo« z vsemi pljuči oziroma zablestijo v različnih izbrušenih fasetah. Zelo veseli napoved, da naj bi četrti zvezek vseboval tudi urejen glosar teh osrednjih pojmov z njihovimi pomeni, kar zveni kot sijajen osnutek nekakšnega patristično-bizantinskega teološkega leksikona v slovenščini.

Pikolovskega bralca bi utegnilo zmotiti nedosledno navajanje naslovov del različnih avtorjev, ki so večinoma prevedeni v slovenščino, včasih pa tudi ne (npr. str. 112, op. 45), ali pa način prečrkovanja grščine, ki na škodo označitve dolgih oz. kratkih vokalov daje prednost naglaševanju. Opombe so v večini primerov zelo skope, v njih je podana bodisi drugačna različica slovenskega prevoda (kar je zelo dobrodošlo!) ali pa svetopisemska referenca, v njih pa ne najdemo (z izjemo Evagrija) kakšnih daljših interpretativnih opomb, intertekstualnih referenc na druga patristična/bizantinska dela ali navajanja pertinentne sekundarne literature in bibliografije, kar bi izdaji dodalo bolj »študijski« pridih. A resnici na ljubo zoper to »študijsko« preobloženost – čeravno ne bi bila nujno larpurlartistična, saj bi v tem primeru nekakšen »tretji« uvod pred posamičnim avtorjem lahko z vključitvijo sodobnih literarnozgodovinskih sodb besedilom odvzel nekoristno meglico legendarnega oz. pobožnjakarskega pridiha, kot da so

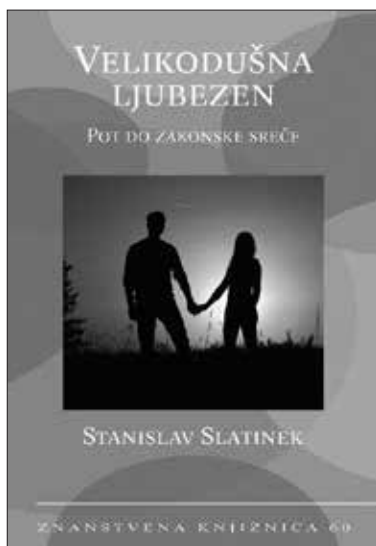


padla z neba (Clémentovi uvodi so osredotočeni predvsem na duhovno sporočilo) – pričuje dejstvo, da tudi druge, tujejezične izdaje *Filokalije* večinoma nimajo tega značaja, predvsem pa je *telos* zbirke povsem drugje. Ravno ta *znebapadlost* besedil (celo nad)povprečnemu bralcu neznanih piscev učinkuje mistično in ponižno, saj – kakor kenotičen naziv »*neki kartuzijan*« – namenjajo absoluten primat božanskemu navdihu pred človeškim modrovanjem in vsebini pred avtorjem. Ta vsebina je, z izrazom sv. Bonaventura, prvenstveno in izključno etična in odrešenjska: »ut boni fiamus et salvemur« (*Breviloquium*, Prol. 5).

Posebej velja opozoriti na ekumenski značaj izdaje – kar je sicer bila značilnost že prve izdaje iz leta 1782, ki ni vsebovala spisov s polemično vsebino za medkonfesionalne odnose – saj izhaja z blagoslovom (in finančno podporo *inter aliorum*) zagrebško-ljubljanskega metropolita Srbske pravoslavne cerkve Porfirija Perića ter tako napoveduje in odpira nove možnosti plodovitega sodelovanja med Katoliško in Pravoslavno cerkvijo pri nas.

Knjiga, ki jo sicer odlikuje tudi zelo lična in *duhabudeča* grafična podoba, kot duhovna klasika spada na regal vsakega teologa in nasploh vsakega »resnega« kristjana; morda bolj kot na knjižnem regalu ji stalno mesto pripada v molitvenem kotu, na molitvenem koru ali v kapeli, kjer bo po majhnih požirkih dolgo nudila močno hranilo (prim. 1 Kor 3,2; Heb 5,12-14; 1 Pt 2,2) za vsakodnevno duhovno življenje – vsaj do izida drugega zvezka. Škoda, da knjigi ob nakupu ni priložena molitvena vrstica (gr. *komposkoini*, rus. *čotki*, srb. *brojanica*), brez katere bo vsebina knjige ostala nerazumljiva in nesmiselna.





Znanstvena knjižnica 60

Stanislav Slatinek

Velikodušna ljubezen: pot do sreče

Sklenitev zakonske zveze in oblikovanje družine sta izraz zrele odgovornosti in resnične ljubezni. Ženin in nevesta s tem pokažeta, da sta se pripravljena do smrti zavezati izključno drug drugemu, da se cenita in v medsebojni odnos ne vstopata polovičarsko. Bogastvo knjige je v preglednem opisu vseh pomembnejših praktičnih vidikov za odločitve in sklenitev cerkvene zakonske zveze, napotkih za mirno zakonsko oziroma družinsko življenje, tekočem ter razumljivem slogu pisanja in začinjenosti abstraktnega pravniškega razlogovanja s konkretnimi življenjskimi primeri. V tem bo brez dvoma dobrodošla pomoč vsem tistim, ki razmišljajo oziroma se odločajo za življenje v dvoje in oblikovanje medsebojne življenjske skupnosti. Zelo dragocena pa bo tudi za vse sodelavce v pastoralni, ki se trudijo zainteresiranim in širši javnosti približati vrednoti cerkvene zakonske zveze in krščanske družine. Rdečo nit knjige je ob tem mogoče strniti v misel, da je jasen pravni okvir, ki je napolnjen z velikodušno ljubeznijo in Božjo prisotnostjo, zagotovo pot do zakonske sreče.

(Spremna beseda Andreja Nagliča)

Ljubljana: TEOF in Ognjišče, 2018. 136 str.

ISBN 978-961-6844-64-212, 5 €

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,



npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...]. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.).² Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (-):

| | |
|---------------------------|---|
| 2 Mz 20,17 Mr 4,35 | ena vrstica |
| Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3 | več neprekinjenih vrstic v istem poglavju |
| 2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7 | več prekinjenih vrstic v istem poglavju |

2 Kratice (nekaterih) svetopisemskih izdaj: SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959–1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

| | |
|--------------------------------------|--|
| Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6 | več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih |
| Mih 2 Apd 12 | eno poglavje |
| 5 Mz 32-34 Mr 3-6 | več neprekinjenih poglavij |
| 5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45 | več neprekinjenih poglavij z vrsticami |

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety



only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.



4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title.* Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.



Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog